ENCICLOPEDIA BLACKWELL A GÂNDIRII POLITICE

Coordonator

DAVID MILLER

Consultanţi JANET COLEMAN
WILLIAM CONNOLY
ALAN RYAN

Introducere la ediţia românească de ALAN RYAN
Traducere din engleză de DRAGAN STOIANOVICI

HUMANITAS
BUCUREŞTI

Coperta GABI DUMITRU

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
Enciclopedia Blackwell a gândirii politice
coord.: David Miller; trad.: Dragan Stoianovici.
Bucureşti: Humanitas, 2006 Bibliogr. Index
ISBN (10) 973-50-1216-2; ISBN (13) 978-973-50-1216-8

I. Miller, David (coord.)
II. Stoianovici, Dragan (trad.)
81.374.2:32.01=135.1

THE BLACKWELL ENCYCLOPAEDIA OF POLITICAL THOUGHT
Edited by DAVID MILLER
Basil Blackwell Ltd 1987, 1991
Editorial organisation David Miller 1987, 1991
HUMANITAS, 2000, 2006

Introducere la ediţia românească

Enciclopedia Blackwell a gândirii politice este rezultatul colaborării dintre coordonatorii ei şi editură, colaborare începută cu câţiva ani înainte de prima ei publicare, în 1987. Menirea lucrării a fost să satisfacă nevoia de a avea prezentări introductive clare şi scrise competent ale personalităţilor, mişcărilor şi ideilor cu care studenţii din universităţi britanice şi nord-americane vin în contact prin cursurile de „gândire politică”. Deşi *Enciclopedia* a fost între timp tradusă în franceză şi a avut de asemenea succes de librărie în alte părţi ale lumii neanglofone, fapt e că ea a luat naştere într-un mediu intelectual particular, despre care ar fi poate util să spunem câte ceva noilor ei cititori.

Orice student în ştiinţe politice din lumea anglofonă audiază cel puţin un curs dintre cele intitulate în mod convenţional „gândirea politică”. Fireşte că această denumire nu vrea nicidecum să sugereze că studiul empiric al politicii ar fi făcut fără gândire; dar sugerează totuşi câteva lucruri despre modul în care se predă politica în lumea anglofonă şi despre relaţiile dintre politică, filosofie şi drept. Există şi a existat pe aproape întreg parcursul secolului al XX-lea o diviziune profesională a muncii între filosofi şi politologi, conform căreia filosofii predau filosofia politică eminamente ca pe o ramură a filosofiei morale, în timp ce politologii continuă să studieze şi să reflecteze despre tradiţia gândirii politice care începe cu Platon şi Aristotel şi se prelungeşte până în prezent. Desigur că numeroşi filosofi scriu despre personalităţile importante din trecut care figurează în cursurile de istorie a gândirii politice predate studenţilor, în general însă textele istorice sunt folosite de filosofi ca referinţe pentru analize conceptuale, în timp ce politologii se interesează de ceea ce e specific în fiecare din ele.

Sintagma „gândire politică” este adesea folosită şi ca mijloc de trasare a unei distincţii *înăuntrul* politologiei. Timp de mai multe decenii din secolul trecut politologii au urmărit să creeze ceva de genul unei ştiinţe naturale a vieţii politice. Ideea subiacentă acestui proiect este simplă şi recurentă la gânditorii occidentali începând din perioada Renaşterii: fiecare pas înainte în ştiinţele fizice a fost însoţit de progrese în stăpânirea de către om a lumii naturale, pe când în ce priveşte înţelegerea lumii sociale şi politice nu s-au înregistrat astfel de progrese, rezultatul regretabil fiind acela că mai buna stăpânire a lumii fizice nu a fost dublată de o mai bună stăpânire de către noi a lumii sociale. În măsura în care anumite flageluri sociale au fost puse sub control – de pildă, prin eradicarea holerei în ţări ca Marea Britanie – aceasta s-a înfăptuit graţie unei bune înţelegeri a lumii *fizice*, nu a celei sociale. Acei reprezentanţi ai ştiinţelor sociale care au înţeles că progresele ştiinţelor fizice au avut adesea la bază elanuri ale imaginaţiei teoretice, şi nu simpla acumulare de noi date, au sperat că prin noi teorii ale vieţii politice s-ar putea realiza acelaşi progres în ştiinţele sociale. Drept urmare, s-a produs o

diviziune a „teoriei politice” între ceea ce se cheamă adesea „teorie normativă” şi, respectiv, „teorie pozitivă”, prima tratând despre ceea ce *ar trebui* să facem, iar cea de-a doua despre ceea ce *facem* sau *suntem nevoiţi să facem* efectiv.

Cercetătorii gândirii politice s-au împotrivit nu o dată acestei distincţii; pentru că, de pildă, deşi nu se poate nega că *Leviathan-ul* lui Hobbes ne spune că suntem datori să ne supunem cârmuitorilor noştri legiuiţi, nu este mai puţin adevărat că el ne oferă şi temeiuri pentru aceasta, temeiuri derivate din credinţele lui Hobbes despre ceea ce facem efectiv, ca şi despre motivele pentru care o facem. Denumirea de „gândire politică” este dată, aşadar, unui gen de investigaţie teoretică a vieţii politice care nu aspiră la condiţia fizicii sau a chimiei, ci este dispusă să se inspire din gândirea epocilor trecute, aşa cum niciun fizician sau chimist nu ar putea-o face, şi se situează totodată în prelungirea reflecţiei politice curente, cotidiene.

O a doua raţiune pentru existenţa „gândirii politice” ca entitate distinctă în cadrul învăţământului superior din Occident rezidă în relaţia dintre studiul politicii şi studiul dreptului. În multe ţari europene dreptul şi politica stau într-o strânsă legătură. Poate din cauza unei îndelungate tradiţii a dreptului administrativ, care lipseşte în ţările ce folosesc *common law* englezesc, iar parte din cauza unei tradiţii a ştiinţei administrative (în germană *Staatskunst*), pe care ţările anglo-fone nu o au, aici nu se face o demarcaţie riguroasă între studiul dreptului şi cel al politologiei. *Filosofia dreptului* a lui Hegel, bunăoară, este privită de cititorii anglofoni ca o lucrare de teorie politică, pe când titlul ei o plasează vizibil în tradiţia jurisprudenţei politice. Ar fi fals să se sugereze că în ţările angloföne aceste distincţii sunt urmate în mod rigid sau că măcar toată lumea de aici le recunoaşte exact în forma pe care am descris-o. Rămâne totuşi adevărat că aici studiul dreptului este, în esenţă, o pregătire profesională pentru oameni ce vor să se facă jurişti, nefiind strâns integrat cu ştiinţele sociale.

Studiul gândirii politice în sensul pe care-l are aici ridică anumite întrebări privitoare la relaţia dintre gânditorii de astăzi şi predecesorii lor, la natura autorităţii intelectuale şi la ataşamentele politice ale profesorilor şi ale studenţilor, în anii din urmă acestea s-au focalizat asupra aşa-numitului „canon”, cu alte cuvinte asupra chestiunii dacă exista un număr fix de-mari gânditori şi mari opere care nu pot lipsi din lecturile studenţilor şi din prelegerile profesorilor. Există un contrast de o importanţă covârşitoare între studiul gândirii politice şi ceea ce se preda odinioară în fostele societăţi comuniste din Europa de Est şi din Uniunea Sovietică. Deşi Marx a avut şi are şi acum mulţi admiratori printre profesorii din lumea anglofonă, aici nu s-a acceptat ideea după care gândirea politică ar fi culminat cu marxism-leninismul şi nu s-a îmbrăţişat ideea că istoria gândirii politice ar trebui prezentată ca o înaintare sinuoasă spre iluminarea finală adusă de teoria

marxistă. Şi, ca atare, aici nu a existat niciodată o programă de învăţământ canonică, o listă de lecturi canonice, un mod ortodox de predare a acestei materii în universităţi. Nu vreau să spun prin aceasta că n-a existat niciodată niciun fel de ortodoxie. De un secol încoace există un consens în privinţa numelor de „mari gânditori”. Ar fi cum nu se poate mai excentric să se refuze acest titlu lui Platon şi Aristotel, şi doar un pic mai puţin excentric ca el să fie refuzat lui Hobbes şi Rousseau; rămâne, în schimb, controversabil dacă Pufendorf trebuie preferat lui Locke ori, să zicem, James Mill lui Immanuel Kant. Fireşte însă că alţi autori devin mai mult sau mai puţin fascinanţi în funcţie de interesele cititorului; Nicolaus Cusanus poate să nu fie inclus printre cei mai mari în cursurile de introducere în gândirea politică, dar el a avut unele idei remarcabile privitoare la modul în care trebuie desfăşurate alegerile, şi orice cercetător interesat de istoria principiului majorităţii sau de teoria sufragiului public îl va socoti un autor incitant. Gândirea americană despre constituţionalism a fost influenţată de Locke, şi nu de Suarez; dar cineva interesat de sursele ideilor lui Locke, şi nu de originile constituţiei americane va trebui să-l citească pe Suarez, nu pe Madison.

Odată cu acordul privitor la identitatea marilor figuri ale tradiţiei, subzistă dezacorduri în alte trei chestiuni importante. Prima este ce anume îi face să fie nişte mari gânditori. Opiniile diferă, dar ceea ce putem spune cu siguranţă este că a-i numi astfel nu înseamnă a spune că e probabil ca ei să aibă idei „mai juste” decât alţi gânditori. Leo Strauss, de pildă, şi-a investit ani de zile în argumentarea că Machiavelli a fost un mare propovăduitor al răului şi că Hobbes a pus în circulaţie o concepţie atee asupra politicii, cu urmări dintre cele mai nefaste. Cât despre Platon, reputaţia sa în secolul al XX-lea este extrem de echivocă; Karl Popper l-a denunţat ca pe un rasist şi un protofascist, iar mulţi alţi critici au văzut în el cel mult un autoritar benign. În general vorbind, se pare că ceea ce dă statură unui gânditor şi îi întreţine reputaţia este un anumit gen de „inepuizabilitate”. Gânditorii ale căror idei merită a fi regândite sunt cei ce supravieţuiesc şi devin repere ale tradiţiei. O a doua chestiune litigioasă este aceea a atitudinii ce ar trebui adoptată faţă de marii gânditori. În bătălii similare purtate în jurul canonului literar, se admite ca de la sine înţeles că odată declarat canonic, un autor trebuie tratat cu un fel de reverenţă, refuzul acesteia echivalând cu refuzul canonului ca atare. În politica putem face însă altceva. Dacă Machiavelli este un mare gânditor şi un mare propovăduitor al răului, cititorul prevăzător se va înarma împotriva vicleniilor lui Machiavelli. De bună seamă, cititorul nu va scoate niciun profit din lectura lui Machiavelli dacă-şi interzice să vadă ispitele cu care Machiavelli îl momeşte pe actorul politic ambiţios, dar el poate face acest lucru fără a accepta tot ceea ce spune Machiavelli; trebuie să-i înţelegem forţa, dar nu să ne-o şi însuşim. Hobbes, la rândul său, era mândru de vigoarea argumentelor în favoarea cârmuirii absolutiste pe care le-a formulat

în *Leviathan*. Mândria sa nu era fără temei, el fiind un gânditor extrem de pătrunzător, cu un condei foarte persuasiv. Cu toate acestea, argumentele sale nu sunt foarte convingătoare, iar un cititor inteligent îi va face lui Hobbes un compliment mai mare contrazicându-i absurdităţile, decât îngurgitându-le de-a valma. Şi apoi, nu suntem nicidecum obligaţi să citim fiecare autor în acelaşi fel sau într-un singur fel. Putem considera, de pildă, că Marx a greşit ca profet şi să-l preţuim totodată ca filosof; sau putem pur şi simplu să fim curioşi să-i descoperim obsesiile – ideea că munca e singurul izvor al valorii sau ideea modurilor de producţie ca oferind cheia pentru înţelegerea istoriei umane. Marii gânditori sunt inepuizabili, între altele, în sensul că, cu cât aflăm mai multe despre un aspect al gândirii lor, cu atât devenim mai curioşi de a descoperi altele. În al treilea rând, este vorba de relaţia dintre noi şi ei. Nu există şi nici nu pare că va exista vreodată consens în chestiuni cum este cea a interpretării anacronice sau neanacronice a autorilor din alte perioade istorice. Mulţi dintre noi îl tratează pe Platon ca şi cum ne-ar fi contemporan, în timp ce mulţi alţii consideră inadmisibilă o atare optică. La fel stau lucrurile cu spinoasa întrebare dacă este sau nu necesar să avem simpatie ideologică pentru alţi gânditori. Mulţi dintre noi îi votează pe social-democraţi la acest început de secol al XXI-lea, în timp ce, pe de altă parte, caută să-i convingă pe studenţi să ia cât se poate de în serios acuzele lui Platon la adresa democraţiei; mulţi însă consideră nefiresc acest lucru.

După ce am sugerat în cele de mai sus că, într-o anumită măsură, „gândirea politică” este un domeniu de cercetare dominat de reflecţia asupra istoriei gândirii politice şi de citirea şi recitirea unui număr de mari autori, al căror impact asupra lumii este inevitabil, aş vrea să închei aducând câteva nuanţări acestui tablou. Cel puţin în lumea anglofonă studiul autorilor din trecut şi al textelor lor conduce pe nesimţite la studiul unor probleme de actualitate. Astfel, discuţia despre libertatea politică nu se opreşte la textele lui Montesquieu şi ale lui John Stuart Mill, ci continuă cu contemporanii noştri, Isaiah Berlin şi John Rawls. În Statele Unite mai cu seamă, chestiunile privind natura şi conţinutul drepturilor omului sunt dezbătute la nesfârşit nu numai la facultăţile de drept şi la tribunale, ci şi în departamentele de ştiinţe politice şi de filosofie din universităţi, în spatele unor astfel de dezbateri stau presiunile vizibile ale societăţii contemporane: oricât ar fi de prospere aceste societăţi, în ele există inegalităţi de venituri şi de avuţie, pentru a nu mai vorbi de inegalităţile în ce priveşte accesul la educaţie, la asistenţă medicală şi la cultură, care ridică întrebări referitoare la justiţia distributivă şi la compatibilitatea dintre libertăţile de care depinde o economie capitalistă, şi diversele categorii de dreptate socială. Tot aşa, supremaţia legii este ameninţată de ambiţiile politicienilor, ca şi de nevoia reală a oricărei societăţi de a se apăra de infractori, fie ei violenţi sau neviolenţi; problema realizării unui echilibru între drepturile celui ce respectă legea şi drepturile acuzatului

se pune în nenumărate context. Societatea contemporană nu este raţională, fapt ce ridică o mulţime de întrecări privind legătura dintre dezvoltarea economică şi drepturile omului sau privind măsura în care credinţa în drepturile individuale este mai degrabă o opţiune culturală, şi nu o exigenţă morală universală.

Enciclopedia de faţă nu ambiţionează să ofere răspunsuri concludente la astfel de întrebări, ci doar să ofere cititorului informaţia şi ideile de care are nevoie pentru a căuta singur aceste răspunsuri. „A T

ALAN RYAN

Prefaţă

Prezenta *Enciclopedie* oferă celui ce studiază (fie ca profesionist, fie ca amator) gândirea politică un ghid de nădejde în cunoaşterea marilor idei şi doctrine ce influenţează lumea de astăzi; ea prezintă în rezumat gândirea teoreticienilor politici de frunte din trecut şi din prezent şi explică traseele istorice ale gândirii ce are ca obiect politicul. În general, ne-am limitat atenţia la tradiţia occidentală a gândirii politice, *astfel* încât, deşi am făcut loc unor articole de sinteză consacrate gândirii politice chineze, indiene şi islamice, prin care cititorul să se poată iniţia în aceste tradiţii neoccidentale, nu emitem pretenţii de exhaustivitate. Ideile unor filosofi, istorici, jurişti, economişti şi sociologi şi-au găsit loc în lucrare doar în cazurile în care aceştia au adus contribuţii directe în sfera dezbaterii politice.

Pentru a menţine în limite rezonabile întinderea articolelor consacrate diferiţilor gânditori, *Enciclopedia* cuprinde numeroase articole de sinteză ce prezintă episoade importante din istoria gândirii politice (de pildă, Grecia antică, Renaşterea) sau tradiţii importante (precum liberalismul sau marxismul); figurilor minore din perimetrul acoperit de astfel de articole le-au fost rezervate câte două-trei rânduri, însoţite de trimiteri corespunzătoare. În sfârşit, nu am încercat o prezentare amplă a literaturii de specialitate consacrate instituţiilor politice moderne, acestea urmând să facă obiectul unui volum distinct, în curs de pregătire, intitulat *Enciclopedia Blackwell a instituţiilor politice*.

Prezentarea ideilor politice este într-o oarecare măsură ea însăşi o activitate politică. Politica pe care am urmat-o a fost cea de a alege pentru fiecare subiect cel mai bun colaborator, indiferent de afilierea sa academică sau politică, şi de a nu impune niciun fel de restricţii modurilor de abordare. Rezultatul este, credem, o colecţie de articole scrise cu competenţa, dar nu anoste sau stereotipe. Cititorul atent îşi va da însă repede seama că puţine sunt ideile ce se pretează la o definire simplă şi neproblematică şi că nu pot exista lecturi necontroversa-bile ale scrierilor gânditorilor politici. Acesta e un teren incomod pentru cei care cred că la orice întrebare există un unic răspuns corect. Dacă pe lângă informaţia oferită am izbutit să comunicăm cititorului şi ceva din caracterul deschis, neîncheiat al gândirii politice, va fi pentru noi un motiv de satisfacţie în plus.

Octombrie 1986 DLM

JC WEC AR

Autori
Aziz Al-Azmeh AA *University of Exeter*
Julia Annas JEA *University of Arizona*
Peter D. Anthony PDA *University College, Cardiff*
Shlomo Avineri SA
Hebrew University of Ierusalem
TerenceBali TB *University of Minnesota*
Benjamin R. Barber BRB *Rutgers University*
Rodney Barker RB *London School of Economies*
Jonathan Barnes JB *Bailiol College, Oxford*
Brian Barry BMB
London School of Economies
David Beetham DB *University of Leeds*
Ronald Beiner RSB *University of Toronto*
Richard Bellamy RPB *University of Edinburgh*
Antony Black AB *University of Dundee*
Antony Brewer ABB *University of Bristol*
Alison Brown ABr
Royal Holloway and Bedford
New College, University of London
J.H. Burns JHB *University College London*
J. Burrow JWB *University of Sussex*
Margaret Canovan MEC *University of Keele*
April Carter AFC *Banbury, Oxon.*
Terrell Carver TC *University of Bristol*
Alan Cawson AC *University of Sussex*
Janet Coleman JC *London School of Economies*
William E. Connolly WEC *The Johns Hopkins University*
Diana Coole DHC *University of Leeds*
James Cotton JSC *Australian National University*
Maurice Cranston MC *London School of Economies*
Michael H. Crawford MHC *University College London*
Alfonso J. Damico AJD *University of Florida*
Mark Davie MD *University of Exter*
R.W. Davies RWD *University of Birmingham*
Graeme Duncan GCD *Newcastle Polytechnic*
Robert Eccleshall RRE *Queen's University of Belfast*
Daniel Eilon DE *University of Warwick*
Jean Bethke Elshtain JBF *Vanderbilt University*
Joseph V. Femia JVF *University of Liverpool*
Moses Finley MIF
Murray Forsyth MGF *University of Leicester*

Elizabeth Fox-Genovese EF-G *Emory University*
Michael S. Freeden MSF *Mansfield College, Oxford*
R.G.Frey RGF
Bowling Green State University, Ohio
Richard B. Friedman RBF
State University of New York at Buffalo
Ruth Gavison RG
Hebrew University of Jerusalem
Irene L. Gendzier ILG *Boston University*
Norman Geras NG *University of Manchester*
Alan Gewirth AG *University of Chicago*
Alan H. Goldman AHG *University of Miami*
Jack A. Goldstone JAG *Northwestern University, Illinois*
Barbara Goodwin BG *Brunei University*
David Gordon DG *Institute of Humane Studies, Menlo Park, California*
John G. Gunnell JGG
State University of New York at Albany
Amy Gutmann AGu *Princeton University*
Peter Halfpenny PH *University of Manchester*
John A. Hall AH *McGill University*
Joseph Hamburger JH *Yale University*
Iain Hampsher-Monk IWH-M *University of Exter*
Neil Harding NH *University College of Swansea*
Christopher Harvie CTH *University of Tübingen*
Roger Hausheer RNH *University of Bradford*
Jack E.S. Hayward JESH *University of Hull*
Arnold Heertje AH *University of Amsterdam*
Harro Höpfl HMH *University of Lancaster*
Thomas A. Hörne TAH *University of Tulsa*
John Horton JPH *University of York*
S.L. Jenkinson SLJ *Polytechnic of North London*
James Turner Johnson JTJ *Rutgers University*
Peter Jones PJ
University of Newcastle upon Tyne
Eugene Kamenka EK *Australian National University*
David Kettler DK *Trent University, Ontario*
Jérôme B. King JBK *University of Massachusetts*
PrestonKing PK *University of Lancaster*
Baruch Knei-Paz BK *Hebrew University of Jerusalem*
Isaak Kramnick IK *Cornell University*
Nicola Lacey NML *New College, Oxford*
A. Laurence Le Quesne ALLeQ *Shrewsbury*

Jack Lively JL *University of Warwick*
Steven Lukes SL *New York University*
Neil MacCormick NMacC *University of Edinburgh*
Don Markwell DJM *Merton College, Oxford*
Geoffrey Marshall GM *The Queen 's College, Oxford*
Roger D. Masters RDM *Dartmouth College, New Hampshire*
David McLellan DTMcL *University of Kent at Canterbury*
Robert J. McShea RJMcS *Boston University*
Wilson C. McWilliams WCMcW *Rutgers University*
Keith Middlemas KM *University of Sussex*
David Miller DLM *Nuffield College, Oxford*
Robin Milner-Gulland RRM-G *University of Sussex*
Cary J. Nederman CJN *University of Canterbury, NZ*
Robert Nisbet RN
Columbia University t
Noel O'Sullivan NO'S *University of Hull*
William Outhwaite WO *University of Sussex*
Thomas L. Pangle TLP *University of Toronto*
Bhikhu C. Parekh BCP *University of Hull*
David Parker DP *University of Leeds*
Geraint Parry GP *University of Manchester*
MarkPhilp MP *Oriel College, Oxford*
Hanna Fenichel Pitkin HFP *University of California, Berkeley*
Raymond Plant RP *University of Southampton*
Leon Pompa LP *University of Birmingham*
David Paul Rebovich DPR *Rider College, New Jersey*
Andrew Reeve AWR *University of Warwick*
Melvin Richter MR
City University of New York
Patrick Riley PR *University of Wisconsin*
Alan Ritter AIR
Trinity College, Hartford, Connecticut
John C. Robertson JCR *St Hugh 's College, Oxford*
F. Rosen FR
University College London
Nancy L. Rosenblum NLR *Brown University*
Alan Ryan AR *Princeton University*
Lyman Tower Sargent LTS *University of Missouri, St Louis*
David Lewis Schaefer DLS *College of the Holy Cross, Massachusetts*
Gordon J. Schochet GJS *Rutgers University*
Morton Schoolman MS
State University of New YorkatAlbany

R. Andrew Sharp RAS *University of Auckland*
Jeremy Shearmur JS *George Mason University*
Garrett W. Sheldon GS *University of Virginia*
L.A. Siedentop LAS *Kehle College, Oxford*
G.W.Smith GWS *University of Lancaster*
John Stanley JLS
University of California, Riverside
Peter G. Stein PGS *Queens College, Cambridge*
HillelSteiner HS *University of Manchester*
Zeev Sternhell ZS
Hebrew University of Jerusalem
Tracy B. Strong TBS
University of California, San Diego
Barbara Taylor BGT
Keith Taylor KT *Coventry Polytechnic*
Richard Tuck RFT *Jesus College, Cambridge*
James Tully JT *McGill University*
Ursula Vögel UV *University of Manchester*
Jeremy Waldron JJW *University of California, Berkeley*
Albert Weale APW *University of East Anglia*
Stephen K. White SKW *Virginia Polytechnic Institute and State University*
Beryl Williams BW *University of Sussex*
Donald Winch DNW *University of Sussex*
Markus H. Wörner MHW *University of Galway*
Anthony Wright AWW *University of Birmingham*
John Zvesper JZ *University of East Anglia*

Nota editorilor

1 Este important ca cititorul să utilizeze cât mai deplin sistemul de trimiteri de la un articol la altele. La fiecare articol am indicat prin asterisc sau prin paranteze titlurile altor articole în care se găseşte o informaţie mai bogată sau adiacentă. Indicele cuprinde o v*ista* completă a referinţelor la diferite subiecte sau persoane.

2 Fiecare articol este însoţit de câte o v*ista* bibliografică ce cuprinde ediţii în limba engleză (acolo unde există) ale textelor menţionate în articol, precum şi literatură secundară relevanta. Lucrările recomandate cu prioritate sunt marcate cu semnul ♦. (Pentru lucrările traduse în limba română sunt indicate ediţiile româneşti; în unele cazuri, în locul traducerilor englezeşti am preferat indicarea ediţiilor în limba originalului francez, german etc. – *n. trad.*)

3 Când un anumit text este discutat în cadrul unui articol, am indicat între paranteze anul primei publicări. (Ocazional, în cazurile când textul a

rămas multă vreme nepublicat, este indicat anul redactării lui.) La textele incluse în lista bibliografică, dar nemenţionate aiurea, anul de apariţie a originalului (dacă diferă de cel al *diviei* citate) este indicat, între paranteze, după titlu.

4 în mod obişnuit, sursele pasajelor citate sunt indicate prin numele autorului şi numărul paginii; dacă în lista bibliografică apar două sau mai multe lucrări ale aceluiaşi autor, pentru evitarea ambiguităţii s-a folosit o prescurtare a titlului vizat.

Abrevieri

art.– articol, articole
c. – circa
cap. – capitol, capitole
concl. – concluzie
d. Chr. – după Christos
ed. – ediţie, editor
engl. – engleză
et. all. (lat.) – şi alţii
f. a. – ţară
an f. 1. – ţară, loc
fl. (lat.) – *floruit*
germ. – germană
introd. – introducere
î. Chr. – înainte de Christos
m. – mort
n. – născut
no. – număr
n. trad. – nota traducătorului
p., pp.– pagină, pagini
pref. – prefaţă
prese.– prescurtat, prescurtare
reed.– reeditat, reeditare
repr. – reprodus, reprodusă
retip. – retipărire, retipărită
rev. – revizie, revizuită
rom. – român, românească
supl. – supliment
ş.a. – şi altele, şi alţii
şi urm. – şi următoarea, şi următoarele
trad. – traducere
v. – vers, versuri
vol. – volum

A

absolutism în prezent termenul nu are un înţeles precis. Se aplică îndeobşte guvernărilor unde puterea se exercită fără instituţii reprezentative sau îngrădiri constituţionale. Deşi este adesea *folosit* ca sinonim pentru tiranie sau despotism*, termenul „absolutism” este aplicat de obicei statelor moderne timpurii. Ca membru al unei familii de *tipuri* de regim, în secolul al XIX-lea i s-a alătura bonapar-ţismul sau cezarismul, iar în secolul al XX-lea, totalitarismul*. Toate tipurile de regim din această familie au generat discuţii similare în jurul întrebării dacă a existat vreodată cu adevărat putere absolută sau totală ori, în principiu, ea este imposibilă, în franceză, termenul a apărut pentru prima dată pe la 1796, iar în engleză şi germană pe la 1830. Asemenea sintagmei „despotism luminat”, el a fost un neologism construit de istorici după dispariţia fenomenului pe care era menit să-l desemneze. (→ *iluminismul francez*) în decursul secolului al XIX-lea a fost utilizat cel mai des cu o conotaţie peiorativă. Continuă să fie folosit de istorici ai teoriei politice* şi de cei ce studiază formarea statelor în secolele al XVI-lea-al XVIII-lea. Figurează, pe de o parte, în discuţiile despre suveranitate*, constituţionalism*, drepturi*, împotrivire şi proprietate*, iar pe de altă parte, în disputele istoriografice dintre istorici ne-marxişti şi cei marxişti privitor la datarea, funcţiile şi baza de clasă sau socială ale perioadei numite odinioară era absolutismului (1648-1789). Unii istorici nemarxişti sunt de părere că termenul „absolutism” este discutabil şi că trebuie să i se prefere cel de monarhie absolută. „Cu timpul, istoricii gândirii politice şi ai celei juridice au devenit mai precauţi atât în privinţa disputelor prilejuite de monarhiile mai centralizate şi mai eficiente, cât şi în privinţa teoriilor folosite pentru a le legitima ori a le ataca. Este vorba de semnificaţia limbajului de care s-au servit teoreticienii moderni timpurii şi de amploarea puterii neîngrădite exercitate efectiv în practicile regimurilor vizate de ei. În sfera teoriei politice, cei mai proeminenţi avocaţi ai absolutismului au fost Jean Bodin* şi Jacques Bossuet – în Franţa, Thomas Hobbes* şi Sir Robert Filmer* în Anglia. Daly a propus ca atunci când discută despre conceptele contestate folosite de aceşti autori sau în legătură cu ei, analiştii să pună următoarele întrebări referitor la accepţiunile cuvintelor „absolut” şi „absolutism” în vocabularul politic al secolului al XVII-lea: Ce înţelege [prin ele] respectivul autor? În ce perioadă a secolului se plasează discursul său? Cărui partid sau facţiune politică îi aparţine? (..) [Susţine el că] nimeni nu e mai presus de rege? Sau că acesta nu este ales? Sau că nimeni nu i se poate împotrivi? [Calificativul] „absolut” se referă la puterea regelui de a ocupa tronul sau la întinderea puterii pe care tronul i-o conferă? Se referă el la un drept juridic particular sau la forma de guvernământ? Desemnează el dreptul monarhului de a strânge impozitele şi a face legile fără a cere consimţământul [cuiva]? (pp. 249-250). Jean Bodin a fost cel mai important

teoretician al suveranităţii*. Tulburările din Franţa epocii sale l-au făcut să aprecieze ca necesară concentrarea autorităţii într-un stat centralizat. Stabilitatea politică şi socială, consideră el, cere ca în fiecare stat să existe o autoritate supremă sau suverană, cu jurisdicţie nelimitată şi cu exerciţiu perpetuu al puterii. Suveranitatea nu înseamnă putere nelimitată asupra persoanei şi a proprietăţii supuşilor. Pentru suveran există îngrădiri impuse de dreptul natural* şi de dreptul cutumiar* fundamental (de exemplu, consimţământul la impozit). Dar nici dreptul natural, nici cel cutumiar nu putea fi impus de comunitate; legal, împotrivirea faţă de suveran sau răsturnarea lui nu erau cu putinţă. Suveranitatea e absolută şi indivizibilă. Principele unui stat independent ori este absolut, ori este supus unei alte puteri – cum ar fi stările –, care atunci este ea suverană.

O versiune mai teologică a teoriei absolutiste a fost cea a episcopului Bossuet, contemporan cu Ludovic al XIV-lea. Bossuet combină concepte scripturale şi metafore tradiţionale cu argumente mai noi, juridice şi hobbesiene. Recurgând la un mod de gândire de mult familiar în Franţa, Bossuet spunea că regele este învestit de Dumnezeu să promoveze interesul public şi să-i ocrotească pe supuşii de condiţie modestă în faţa tiranilor locali. Aceste funcţii reclamă o autoritate centrală puternică. El mergea până la a afirma că regele are în stat aceeaşi poziţie ca Dumnezeu în univers şi adăuga un argument hobbesian atunci când susţinea că în stat toată lumea dobândeşte ocrotire, cedând suveranului toate drepturile individuale. Monarhia, asemenea lui Dumnezeu, este deopotrivă constitutivă şi directivă; ea e singura care-i fereşte pe oameni de anarhie. Bossuet mai formula o seamă de îndemnuri morale adresate regelui: să cârmuiască în mod mărinimos şi totodată dezinteresat, să respecte legea statornicită, să nu uite că Dumnezeu îl va judeca.

Cum spuneam, în engleză termenul „absolutism” a intrat în secolul al XIX-lea; în schimb termenul „absolut” fusese aprig dezbătut în discuţiile despre monarhia absolută din secolele al XVI-lea şi al XVII-lea. În Anglia Tudorilor, Sir Thomas Smith folosea acest cuvânt atât într-un sens peiorativ, cât şi în unul laudativ. El îi reproşa lui Ludovic al” XI-lea că a introdus în Franţa, „îh locul unei cârmuiri legiuite şi bine întocmite”, o „putere şi o guvernare absolute şi tiranice”. În acelaşi timp însă Smith spunea cu mândrie că Parlamentul deţine „puterea cea mai înaltă şi absolută în Regatul Angliei” (Daly, pp. 228-229). Locul ambiguităţilor cu care era folosit în limbajul politic atributul „absolut” în epoca Tudorilor îl iau în secolul al XVI I-lea aprige divergenţe manifestate în timpul şi după Războiul civil. Autori din tabăra Parlamentului identificau puterea absolută cu tirania sau cu despotismul oriental, refuzând să admită că regele are dreptul să pretindă supunere absolută. Samuel Rutherford scrie că „o monarhie absolută neîngrădită (..) este cea mai proastă formă de guvernământ” (Daly, p. 237).

Autorii regalişti din perioada Războiului civil erau de acord cu privire la puterile regelui, dar nu toţi erau dispuşi să le numească absolute. Unii, considerând că Anglia e o monarhie îngrădită de legi, negau că regele ar avea o putere arbitrară de a legifera după „vrerea şi pofta" sa. Până şi Henry Feme, când argumenta în favoarea unei supuneri totale şi pasive, nega că ne-împotrivirea implică o monarhie absolută: „Nu negarea împotrivirii face ca un monarh să fie absolut, ci negarea oricărei legi menite să-i îngrădească voinţa." După Restauraţie, alţi teoreticieni regalişti au susţinut că puterile regelui sunt absolute, în sensul că nu pot fi îngrădite de legi. Cei mai cunoscuţi doi teoreticieni susţinători ai puterilor absolute şi arbitrare ale regelui au fost Hobbes şi Sir Robert Filmer, ambii aplicând Angliei teoria suveranităţii a lui Bodin. Hobbes atribuia „suveranului absolut", fie el rege sau adunare, o putere exclusivă, nelimitată şi fără de împotrivire. El a încercat, de asemenea, să anuleze deosebirea dintre monarhia limitată şi monarhia absolută, negând că tirania înseamnă altceva decât monarhie neagreată.

Teoria suveranităţii a lui Hobbes a fost împărtăşită de Sir Robert Filmer, aproape singurul dintre regalişti care mergea până la a califica monarhia drept arbitrară, în sensul că regele putea să facă tot ce voia. Această teză însemna mai mult decât negarea posibilităţii de a impune suveranului vreo îngrădire legală şi decât aserţiunea explicită că regele putea să-şi exercite puterile ce-i aparţin. Asemenea lui Hobbes, Filmer nega că „tirania" e un cuvânt cu sens. El identifica puterile regilor cu cele ale taţilor, considerându-le naturale şi conferite de Dumnezeu. Fireşte, aceste poziţii au stârnit reacţii critice din partea *whig-'ûor*. John Locke* a atacat identificarea de către Filmer a monarhiei absolute cu monarhia arbitrară, pe aceasta din urmă socotind-o incompatibilă cu societatea civilă şi negându-i calitatea de formă a guvernământului civil. Deşi se întâlneşte în Orient, de pildă la turci, o asemenea cârmuire este despotică. Englezii n-ar putea să accepte ceea ce susţine Filmer, adică, cu vorbele lui Locke: „Un drept de suveranitate inalterabil, de sorginte divină, prin care un tată sau principe ar avea o putere absolută, arbitrară, nelimitată şi nelimitabilă asupra vieţii şi averii copiilor şi supuşilor săi, în aşa fel, încât să le poată lua sau înstrăina averile, să poată vinde, mutila sau folosi după placul său persoana lor, ei fiindu-i cu toţii sclavi, iar dânsul stăpân sau proprietar peste toate şi voinţa sa lege pentru ei" *(Primul tratat*, § 9).

După 1689, în Anglia expresia „domnie absolută" s-a golit de orice înţeles practic, politic. Nu acelaşi lucru se poate spune despre America de Nord, unde, identificată cu tirania absolută şi cu despotismul absolut, ea apare în Declaraţia de independenţă, în prezent, absolutismul e, în principal, un subiect de dezbateri între istorici. Marxiştii continuă să caute baza de clasă a statelor absolutiste. Printre istoricii nemarxişti s-a cristalizat un consens în privinţa aprecierii că, în exerciţiul efectiv al puterii lor, monarhiile absolutiste

din Europa n-au izbutit niciodată să se elibereze de orice îngrădiri din partea practicilor tradiţionale, a combinaţiilor de forţe sociale şi a legilor sau instituţiilor moştenite din trecut (Durand; Vierhaus). Nicăieri nu s-a obţinut o deplină libertate de acţiune, nici chiar în Franţa lui Ludovic al XVI-lea, a cărui domnie este adesea citată ca model sau întruchipare a absolutismului. Pe vremea când puterea absolută a suveranului era glorificată de teoreticienii politici mai mult ca oricând înainte, acele vechi ordine şi stări ce-şi pierdeau treptat puterea au izbutit totuşi să împiedice victoria absolutismului. Ceea ce rămâne de explicat în privinţa acestui rezultat este rolul jucat de acei teoreticieni care au criticat teoria politică a absolutismului sau au oferit alternative la ea.

→ *dreptul divin al regilor MR*

Bibliografie

Bodin, J., *Six Livres de la République*, chez Jacques du Pays, Paris, 1576.

– ♦ Daly, J., „The Idea *of* absolute monarchy în seven-teenth-century England", în *Historical Journal*, 21 (1978), pp. 227-250.

– ♦ Durand, G., „What is absolutism?", în *Louis XIV and Absolutism*, ed. R. Hutton, Columbus, Ohio, Columbia University Press, 1976.

– Filmer, R., *Patriarcha and other political Works* (1647-1652), ed. Şi introd. P. Laslett, Oxford, Blackwell, 1949.

– ♦ Franklin, J., *Jean Bodin and the Rise of Absolutist Theory în France*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973.

– Hobbes, T., *Leviathan* (1651), ed. C. B. Macpherson, Harmondsworth, Penguin, 1968.

– Keohane, N. O., *Philosophy of the State în France*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1980.

– Locke, J., *Two Treatises of Government* (1689), ed. P. Laslett, New York, Mentor, 1965.

– Rowen, H.H., *Louis XVI and absolutism*, în *Louis XVI and the Craft of Rulership*, ed. J. C. Rule, Columbus, Ohio, Ohio State University Press, 1969.

– ♦ Vierhaus, R., „Absolutism", în *Marxism*, *Communism and Western Society*, vol. I, New York, Herder & Herder, 1972.

Acton, John Emerich Dalberg, prim baron (1834-1902). Istoric britanic. S-a născut într-o familie *gentry* catolică din Shropshire, cu puternice legături bavareze şi napolitane, iar titlul de baronet l-a dobândit prin moştenire, la vârsta de trei ani. Dată fiind apartenenţa sa religioasă, nu a urmat o universitate engleză, ci a studiat la München, cu istoricul Düllinger. Fiu vitreg al ministrului de externe, lordul Granville, şi unul dintre apropiaţii lui Gladstone, a pătruns în înalte cercuri sociale şi politice şi a devenit şambelan al reginei Victoria. A fost deputat *whig* de Carlow (1859-1860), iar în 1869 a obţinut titlul de *pair*. A participat la Conciliul Vatican I, la Roma, şi a fost un opozant de frunte al declaraţiei din 1870 privind infailibilitatea papală. A fost

proprietarul şi editorul revistei *The Rambler* (ulterior *The Home and Foreign Review*). În 1895 obţine Catedra „Regius” de istorie la Cambridge, pe care o deţine până la moarte. Principalul moment al acestei perioade din viaţa sa este contribuţia la *Cambridge Modern History*. Cea mai mare parte a vieţii a făcut cercetare ştiinţifică pe cont propriu, independent de instituţiile academice. O proiectată istorie a libertăţii n-a apucat să o scrie, iar lucrările pe care le-a publicat sunt în majoritate prelegeri şi articole. Memoria posterităţii a reţinut concepţia sa despre rolul istoricului ca judecător im parţial şi cenzor moral. Ideile politice ale lui Acton derivă în principal din tradiţia *whig*, îndeosebi de la Edmund Burke*, la care s-a adăugat influenţa exercitată asupra lui, ca şi asupra multor intelectuali liberali din generaţia sa, de către Tocqueville*. Acton a fost un adversar tenace al noţiunii de suveranitate populară nelimitată, pe care o punea pe seama lui Rousseau* şi a Revoluţiei franceze, şi pe care o considera absolutistă şi tiranică. (*suveranitate*) Privit de unii ca profet şi critic al totalitarismului*, a fost adept al ideii că libertatea putea fi asigurată printr-o echilibrare reciprocă a puterilor într-un mod ce reprezenta o extindere a ideilor Partidului Whig privind echilibrul constituţional. Legătura lui cu tradiţia *whig* engleză a fost însă de un fel aparte. Datorită afirmării superiorităţii intereselor spirituale – afirmare pe care înclina s-o identifice cu supremaţia conştiinţei şi a rolului ei de tampon faţă de puterea suverană nelimitată a statului laic, vedea în biserica catolică de odinioară un ocrotitor al libertăţii. Acton exalta, de asemenea, dreptul la libertatea de conştiinţă promovat de tradiţia puritană, îndeosebi aşa cum s-a manifestat în Revoluţia americană, în perioada modernă, libertatea* i se părea a fi periclitată de ceea ce el considera a fi doctrina rivală a egalităţii*, cu tendinţa ei de a eroda centrele de putere independente şi de a promova autoritatea statului. El a fost în acelaşi timp un critic vehement al tendinţelor autoritare ale naţionalismului* atunci când acestea se întrupează în statul-na-ţiune centralizat. Acton a exercitat o anumită influenţă asupra doctrinelor pluralismului* politic apărute în primii ani ai secolului al XX-lea, în principal prin opera elevului său, J. N. Fig-gis. Scrierile lui sunt însă destul de prolixe şi ideile nu întotdeauna uşor de interpretat, din pricina modului de exprimare imprecis şi nesistematic, încărcat şi aluziv. JWB

Bibliografie

Acton, Lord, *Essays on Freedom and Power*, ed. G. Himmelfarb, Londra, Meridian, 1956. –, *Essays on Church and State*, ed. D.Woodruff, Londra, Hollis, 1952.

– ♦ Himmelfarb, G., *Lord Acton*: *a study în conscience andpolities*, Londra, Routledge, 1952.

– ♦ Matthew, D., *Lord Acton and his Times*, Londra, Eyre & Spottiswoode, 1968.

acţiune directă Formă de nesupunere civică*, în care participanţii încearcă să-şi atingă scopul în mod direct – de pildă, obstrucţionând punerea în aplicare a unei politici pe care o dezaprobă –, şi nu prin *lobby* politic sau prin protest simbolic.

→ *anarhism*

Adams, John (1735-1826) Om de stat şi filosof politic american, preşedinte al Statelor Unite între 1797 şi 1801. Deşi a fost unul dintre liderii mişcării federaliste care a elaborat proiectul Constituţiei americane din 1787 şi a determinat adoptarea ei, sesizarea elementului iraţional din psihologia politică l-a adus într-un dezacord profund cu federalismul* mai ortodox al lui Alexander Hamilton* şi James Madison*. Aceste dezacorduri sunt vizibile deja în pamfletul său revoluţionar *Thoughâs on Government* (1776), dar se manifestă cu maximă claritate în *Defence of the Constitutions of Government of the United States* (1787) şi în *Discourses of Davila* (1791). Preocuparea contemporanilor săi de a inventa soluţii politice pentru conflictele generate de motivaţiile economice egoiste i se părea întrucâtva superficială. Motivaţia umană fundamentală, credea el, nu este interesul economic egoist, ci „dorinţa indivizilor de a se remarca”. Această dorinţă făcea ca oamenii să fie fiinţe sociale, dar nu şi foarte generoase. Dorinţa de evidenţiere putea lua forma dorinţei de a dobândi faimă (de unde „patrioţii şi eroii (..) şi cei mai mulţi dintre marii binefăcători ai omenirii”), dar această pornire de a câştiga asentimentul celorlalţi putea să se exprime şi în ambiţia economică ţ*Works*, VI, pp. 232-263). Orice formă ar fi îmbrăcat, ea rămânea însăţiabilă şi iraţională. Aşadar, nu putea servi drept bază pentru constituirea unei bune guvernări prin formule reprezentative de felul celei preconizate de Hamilton şi Madison în *The Federalist Papers** sau prin „aristocraţia naturală” a lui Thomas Jefferson*, căci nimic nu putea garanta că poporul va da ascultare celor cu adevărat înzestraţi şi integri, şi nu mai degrabă celor bogaţi şi de familie bună (*Works*, VI, pp. 249-250; *Adams-Jefferson Letters*, II, pp. 397-402).

În anii 1780, întreaga gândire federalistă s-a îndepărtat de idealismul republican de la 1776. Atâta doar, că deziluzia lui Adams în legătură cu republicanismul* revoluţionar a fost mai profundă şi mai cuprinzătoare. Dată fiind psihologia sa politică, pierderea încrederii în virtutea republicană a poporului american l-a făcut să revină la ideea unui regim mixt, drept care a susţinut constituţiile individuale ale statelor doar în măsura în care întruchipau această idee. El interpreta sistemul legislativ bicameral al statelor drept mijlocul de a îngrădi şi a echilibra clasa aristocrată, dominantă în societate, şi clasa democratică, ce dorea să se afirme pe plan social. Întrucât nicio clasă nu urmărea interesul general, iar echilibrul dintre ele nu se realiza

automat, o bună întocmire politică trebuia să cuprindă un executiv (un monarh) suficient de puternic pentru a media între aristocraţie şi democraţie*. Adams interpreta Constituţia din 1787 în aceiaşi termeni. Nu recomanda monarhia ereditară şi aristocraţia (deşi credea că, probabil, cu timpul, acestea se vor impune în America), dar interpreta insistent articularea guvernelor americane ca fiind expresia unei ierarhii generate de nişte deferente iraţionale. Din această cauză, gândirea sa politică a fost extrem de nepopulară. Americanii nirôrau pregătiţi să dovedească atâta realism şi rămâneau încă republicani convinşi. Aşa se face că Adams a fost un gânditor izolat, fiind studiat astăzi de multe ori ca o figură contractantă cu contemporanii săi mai influenţi. JZ

Bibliografie

Adams, C. F. Ed., *The Works of John Adams*, 10 vol., Boston, Mass., Little, Brown, 1850-1856.

– ♦ Cappon, L. J. Ed., *The Adams-Jefferson Letters*, 2 vol., Chapel Hill, NC, University *of* North Carolina Press, 1959.

– Howe Jr., J.R., *The Changing Political Thought of John Adams*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1966.

– Paynter, J., „John Adams: on the principles *of* political science", în *Political Science Reviewer*, 6 (1976), pp. 35-72.

– Wood, G. S., *The Création of the American Republic*, Chapel Hill, NC, University *of* North Carolina Press, 1969.

– Zvesper, J., *Political Philosophy and Rhetoric*: *a Study of the Origins of American Party Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.

Adorno, Theodor (1903-1969) Filosof german. Membru de frunte al Şcolii de la Frankfurt*, interesat îndeosebi de filosofie şi de critică culturală.

– *Teorie critică*

Alembert, Jean le Rond d' (1717-1783) Filosof francez. Şi-a câştigat de timpuriu reputaţia ca matematician şi geometru şi a fost, printre *les philosophes* din secolul al XVIII-lea, cel mai riguros raţionalist, adevăratul purtător al mesajului cartezian cu privire la importanţa „ideilor clare şi distincte". Opiniile sale despre politică şi societate reflectă exigenţa sa de ordine în toate. Era de acord cu Voltaire* în privinţa dezirabilităţii absolutismului* regal nu din vreun ataşament sentimental faţă de monarhie, ci pentru că socotea că aceasta oferă cea mai bună perspectivă pentru o guvernare chibzuită. D'Alembert mai credea, ca şi Platon*, că cea mai bună cale pentru realizarea unei cârmuiri raţionale ar fi ca guvernarea regală să fie încredinţată celor mai raţionali oameni, adică unor filosofi ca el. Despre politică a teoretizat mai puţin decât alţi enciclo-pedişti, în schimb a întreprins mai mult în planul acţiunii pentru a-şi pune ideile în aplicare, deoarece ocupa o poziţie privilegiată în cadrul *of* icialităţii ştiinţifice din Franţa, poziţie de

care s-a folosit pentru a promova în poziţii-cheie ale regatului intelectuali ce gândeau asemenea lui. (*iluminismul francez*)

A fost un om plăpând la trup, care şi-a început viaţa ca orfan abandonat pe treptele Bisericii „St. Jean le Rond" din Paris. Deşi mai târziu a fost revendicat de tatăl său natural şi a primit o educaţie îngrijită, nu a ajuns o fire puternică, încât prieteni ca Diderot* şi Rousseau* l-au considerat mult prea timid, dacă nu chiar fricos în raporturile cu autoritatea. D'Alembert, la rândul său, era rezervat faţă de imaginaţia şi înflăcărarea intelectuală ce-i anima pe Rousseau şi Diderot în actele lor de bravură; nu vedea ce folos putea să rezulte din sfidarea cenzurii. Chiar şi aşa, d'Alembert nu a dat curs, aşa cum au făcut unii dintre *les philosophes*, avansurilor făcute de puternici monarhi străini, ca Frederic al Prusiei şi Ecaterina a 11-a a Rusiei, care, amândoi, au încercat să-l atragă în serviciul lor. Le respecta rangul, dar nu îşi făcea iluzii în privinţa inteligenţei lor. Mai mult, era sincer ataşat principiului libertăţii (*libertate*) şi niciodată nu şi-a făcut iluzia că despoţi luminaţi de felul lui Frederic ar putea fi convinşi să se pună în slujba acestuia. S-a caracterizat printr-o desăvârşită loialitate personală; până pe la mijlocul vieţii a continuat să trăiască împreună cu mama sa adoptivă, apoi s-a mutat la iubita sa platonică, Julie de Lespinasse, iar în scrierile sale i-a îndemnat pe toţi intelectualii francezi să muncească şi să fie uniţi, în loc să-şi submineze influenţa prin lupte distructive. Avea o concepţie înaltă despre „republica literelor", concepţie aflată în ciudat contrast cu viziunea sa rece despre orice alt fel de republică. I-a detestat pe clerici, dar a nutrit ideea unei lumi în care intelectualii să acţioneze deopotrivă ca preoţi laici în societate şi ca administratori în stat.

MC

Bibliografie

Alembert, J. Dv *Œuvres*, ed. J. F. Bastien, Paris, 1803.

– ♦ Grimsley, R., *Jean d 'Alembert*, Oxford, Clarendon Press, 1963.

– Pappas, J.N., *Voltaire and d'Alembert*, Bloomington, Ind., Indiana University Press, 1962.

alienare (sau **înstrăinare**) Concept ce ocupă un loc central în gândirea socială şi politică modernă, în teologie, ca şi în sociologie şi psihologie. În accepţiunea cea mai simplă, termenul „alienare" desemnează condiţia de separaţie sau înstrăinare. Derivă din verbul latin *alienare*, care înseamnă „a separa, a înlătura, a îndepărta". Iniţial, a însemnat transferul proprietăţii unei persoane către o alta, dar cu timpul şi-a lărgit sfera, începând să fie asociat cu amovibilitatea sau inamovibilitatea unor posesiuni nemateriale, de felul drepturilor şi libertăţilor, şi cu elemente sau atribute despre care se consideră că ne aparţin în virtutea faptului că suntem cetăţeni sau fiinţe omeneşti. Astfel, în secolul al XVIII-lea sintagma „drept inalienabil" însemna orice drept

care nu putea fi înstrăinat, adică negociat, transferat, vândut sau cedat pe altă cale, în aşa fel încât moştenitorii persoanei în cauză să fie lipsiţi de el. (*drepturi*) Aceste accepţiuni mai vechi s-au păstrat până astăzi în limbajul juridic, unde se mai spune încă despre proprietate (şi servituti) că sunt „alienabile”. Nu acesta este însă sensul cu care termenul a fost preluat în teoria socială modernă. În ultimele două secole, el a dobândit şi alte înţelesuri, dintre care unele vor fi analizate mai jos. Popularitatea şi răspândirea acestor înţelesuri moderne este un fenomen de dată relativ recentă. De pildă, *Encyclopoedia of the Social Sciences* (1930) conţine un articol despre *înstrăinarea proprietăţii* – adică despre alienare în accepţiunea juridică mai veche –, dar nu se ocupă de înstrăinare şi în vreuna dintre accepţiunile moderne – filosofice, psihologice şi sociologice. În schimb, *International Encyclopedia of the Social Sciences* conţine un amplu articol despre alienare în diversele ei accepţiuni (vezi Lichtheim). S-ar putea spune chiar că, în anii din urmă, cuvântul suferă de un exces de sensuri. Pentru unii, el reprezintă un concept analitic din sociologie, pentru alţii contează drept sinonim pentru sentimente vagi de *angst* sau chiar *ennui*, iar pentru o a treia categorie de autori reprezintă un concept central al teoriei critice*. Sensurile au ajuns să fie atât de multe şi de va/iate, încât unii comentatori contemporani sugerează că virtual-mente termenul a devenit lipsit de sens, un cuvânt-fetiş căruia „oamenii par să se complacă în a-i găsi noi accepţiuni”. „Folosirea termenului «alienare» neînsoţit de explicaţii privitoare la ce anume este vizat prin el nu comunică în prezent mai mult decât ar face-o, la un banchet, ciocănirea de către cineva cu linguriţa în paharul din faţa sa; în ambele cazuri efectul se rezumă la a atrage atenţia” (Schacht, pp. 244-245). Unii critici au mers chiar până la a sugera ca termenul să fie abandonat cu totul.

O atare propunere nu numai că e exagerată, dar nu e nici necesară. Pentru că, deşi este adevărat că teologii creş, tini, Hegel* şi Marx*, existenţialiştii, psihologii şi sociologii contemporani dau alienării accepţiuni diferite, acestea pot fi comparate, puse în contrast şi evaluate în funcţie de modul în care fiecare dintre ele răspunde la următoarele întrebări: Despre cine se spune că este separat şi de ce (sau de cine) anume? Care este ocazia (sau cauza) acestei separaţii? Care este rezultatul (sau efectul) acestei condiţii de înstrăinare? Această condiţie este un lucru bun, rău sau nici bun, nici rău? Producerea ei este sau nu evitabilă? Poate fi corectată sau depăşită condiţia de alienare? Care sunt mijloacele de a o depăşi? Admiţând că alienarea poate fi depăşită, cum ar arăta o existenţă nealienată? Diferitele teorii despre alienare dau răspunsuri foarte diferite la aceste întrebări. În versiunea creştin-teologică tradiţională, de exemplu, alienarea se referă la înstrăinarea omului de Dumnezeu. Cauzată şi menţinută de păcat, o atare separare are ca rezultat nefericirea omului şi năzuinţa sa de a se contopi cu Dumnezeu. O asemenea condiţie, deşi nedorită, este inevitabilă pentru fiinţele umane. Ea

poate fi însă depăşită cerând prin rugăciune iertare lui Dumnezeu şi acceptându-l pe Christos ca unicul mântuitor. Cum ar arăta o asemenea existenţă nealienată nimeni nu poate spune cu certitudine, dat fiind că niciun om nu e capabil să atingă în viaţa de aici o astfel de fericire şi contopire. Pe aceste teme există, fireşte, multe variaţiuni sectare, în numeroasele ei versiuni neteologice, alienarea se referă la înstrăinarea omului de sine însuşi, de alţi oameni şilsau de anumite potenţialităţi umane. Două dintre teoriile mai importante şi mai influente sunt cele oferite de Hegel şi de Marx.

Potrivit teoriei hegeliene, conştiinţa sau spiritul (*Geist*) se dezvoltă spre forme superioare prin divizări sau „alienări" succesive. În esenţa ei, istoria omenirii este povestea autodezvoltării spiritului prin divizare sau autoînstrăinare. Această odisee spirituală, care se desfăşoară în timp şi în mare măsură independent de intenţiile şi scopurile individuale, poate fi asemănată, în anumite privinţe, cu dezvoltarea spirituală sau psihologică a fiinţelor umane individuale. Un prunc, de pildă, este incapabil să se distingă pe sine de mama sa. Treptat şi fără o intenţie conştientă, pruncul devine conştient de sine ca făptură independentă, cu nevoi şi dorinţe deosebite de cele ale părinţilor. Această trecere de la pruncie la copilărie este prima dintre multiplele „alienări" prin care individul îşi dezvoltă propria personalitate, distinctă. În istoria omenirii lucrurile se petrec ca şi în biografia individuală: specia umană îşi dezvolta caracteristicile definitorii prin autoîn-străinări succesive, fiecare exprimată, cuprinsă şi articulată (de către acei puţini care sunt filosofi) în faze secvenţiale ale dezvoltării istorice. În consecinţă, pentru Hegel istoria filosofiei este expunerea acestor articulări, care în realitate pot fi interpretate ca nişte relatări în rezumat ale evoluţiei spiritului în istoria omenirii. Prin repetate separări de manifestările sale mai timpurii, spiritul se autodepăşeşte neîncetat în moduri pe care nu le-a prevăzut şi nici nu putea să le prevadă. O atare separare sau alienare este, după Hegel, O trăsătură necesară a istoriei şi a progresului uman.

Marx priveşte şi el alienarea în termeni istorici. În opinia sa, în diferite epoci istorice, alienarea (*Entfremdung*) îmbracă forme şi semnificaţii diferite. În societatea capitalistă membrii clasei muncitoare sunt înstrăinaţi în patru sensuri interdependente. În primul rând, muncitorul este înstrăinat de produsul muncii sale: fiind nevoit să-şi vândă forţa de muncă, rezultatul muncii sale nu-i aparţine, ci i se înfăţişează ca un lucru „străin". În al doilea rând, întrucât muncitorul nu poate recunoaşte munca sa ca pe o expresie sau o materializare a puterii sale umane de transformare creatoare, el este înstrăinat de procesul de producţie, adică de însăşi activitatea de muncă. În al treilea rând, în societatea capitalistă muncitorul este înstrăinat de acele puteri sau potenţialităţi definitorii pentru „fiinţa sa de specie", în particular de capacitatea de a crea liber obiecte estetice şi de a se bucura de ele. Iar în al patrulea rând, sistemul de producţie capitalist, cu etosul său competitiv şi cu

diviziunea muncii ce-i este inerentă, îl înstrăinează pe muncitor de semenii săi. La întrebările formulate în cele de mai sus, Marx răspunde în felul următor: proletarul este înstrăinat de produsul său, de procesul de producţie însuşi, de deplinul său potenţial uman şi de semenii săi de aceeaşi condiţie. Această împătrită înstrăinare este generată de condiţiile producţiei capitaliste. Rezultatul e că muncitorul devine o coajă deformată şi fără miez a unei fiinţe umane. Această condiţie poate fi depăşită numai prin răsturnarea revoluţionară a sistemului capitalist. Liberi în sfârşit să-şi exprime şi să-şi obiectiveze multilateralele potenţialităţi umane, oamenii dezalienaţi vor înceta să ducă nişte vieţi fragmentate, găsindu-şi împlinirea în munca lor şi integritatea în existenţa lor.

Deşi deosebit de evident în scrierile sale de tinereţe, acest aspect umanist al gândirii lui Marx n-a lipsit cu totul nici din opera sa de mai târziu. Rămase nepublicate până în 1932, scrierile timpurii ale lui Marx – aşa-numitele *Manuscrise de la Paris* (1844) – au avut un efect profund asupra multor gânditori europeni şi anglo-americani, în perioada de după cel de-al doilea război mondial. Teoria alienării a lui Marx li se înfăţişa acestora ca o armă potrivită pentru oricine manifesta o atitudine critică faţă de capitalism şi în acelaşi timp era deziluzionat de comunism aşa cum se dezvoltase acesta în Uniunea Sovietică şi în Europa de Est. Drept urmare, în Occident conceptul de alienare a devenit o piatră unghiulară a marxismului „critic” sau „umanist”.

Tema alienării, de multe ori chiar şi cuvântul, ocupă un loc important în reflecţiile literare şi filosofice ale unor autori posthelici ca Jean-Paul Sartre*, Albert Camus* şi ale altora, numiţi adesea (cu sau fără îndreptăţire) existenţialişti. (→ *existenţialism*) Pentru mulţi existenţialişti înstrăinarea – de alţii şi chiar de sine însuşi – nu este o condiţie limitată la prezent, ci o trăsătură intrinsecă a existenţei umane. Fiecare fiinţă umană trăieşte şi moare singură, străină deopotrivă sieşi şi celorlalţi. Tema alienării sau a înstrăinării revine insistent în *Căile libertăţii* (1945) a lui Sartre, în *Străinul* (1942) lui Camus şi în *Outsider* (1956) al lui Colin Wilson. Pentru aceşti autori, ca şi pentru Hegel, o atare înstrăinare este emblema libertăţii* şi preţul pe care-l plătim pentru ea. Dar, spre deosebire de Hegel şi de Marx, ei nu nutresc speranţa biruinţei istorice finale asupra acestei componente a condiţiei umane. Potrivit unei expresii celebre a lui Sartre, suntem „condamnaţi la libertate”. A crede sau a spera într-o emancipare de această condiţie înseamnă a te face vinovat de „rea-credinţă”. Deşi s-ar putea susţine că au fost cele mai importante şi mai influente, teoriile hegeliană, marxistă şi existenţialistă despre alienare nu sunt singurele care au circulaţie în anii din urmă. Alte versiuni ale alienării se găsesc în scrieri ale unor gânditori foarte diferiţi între ei, precum Karl Jaspers, Gabriel Marcel, Martin Heidegger* şi Erich Fromm, şi în numeroase analize sociologice şi psihologice. Poate din pricina utilizării prea frecvente şi prea neglijente în discursul obişnuit – mai

cu seama în anii ’60 şi ’70 –, termenul de alienare pare să fi căzut în dizgraţie şi să-şi fi pierdut ceva din ascuţişul critic şi din puterea analitică. Tfî

Bibliografie

Feuer, L., „What is alienation? The career of a concept”, în *New Politics*, 1 (Primăvara 1962), pp. 116-134.

– Fromm, E., *The Sane Society*, New York, Fawcett, 1955.

– Hegel, G. W. F., *Fenomenologia spiritului*, trad. de V. Bogdan, Bucureşti, Editura Academiei, 1965.

– Lichtheim, G.” Aliénation”, în *International Encyclopaedia of the Social Sciences*, ed. David L. Sills, vol. I, pp. 264-268, New York, Macmillan/Free Press, 1968.

– Lukes, S., „Alienation and Anomie”, în *Philosophy*, *Politics and Society*, seria a 3-a, ed. P. Laslett şi W. G. Runciman, Oxford, Blackwell, 1967.

– Marx, K., „Muncă înstrăinată”, în *Manuscrise economico-filo-zofice din 1844*, Marx, K. Şi F. Engels, *Scrieri din tinereţe*, Bucureşti, Editura politică, 1968.

– Ollman, B., *Alienation*: *Marx s Conception of Man în Capitalist Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.

– Pappenheim, F., *The Alienation of Modern Man*, New York, Monthly Review Press, 1959.

– ♦ Schacht, R., *Alienation*, New York, Doubleday, Anchor, 1970.

Althusius (sau Althaus), Johannes

(1557-1638) Jurist şi filosof politic german. De când a fost redescoperit de Gierke în deceniul al optulea al secolului trecut, Althusius este considerat unul dintre teoreticienii de seamă ai consimţământului*, contractului, federalismului* şi corporatismului*. De confesiune calvinist, şi-a luat doctoratul în drept civil şi ecleziastic la Basel în 1568, s-a căsătorit în 1595 şi a studiat teologia la Heidelberg. În 1604 a devenit sindic al oraşului Emden, unde şi-a petrecut restul vieţii; această mică urbe calvinistă, sprijinită de vecinii olandezi, era în conflict cu contele local luteran. Simpatiile politice ale lui Althusius se îndreptau către oraşele cvasiindependente şi către Stările generale. Cartea sa *Politica Methodice Digesta* a fost publicată pentru prima dată în 1603 şi, într-o versiune amplificată, în 1610.

Viziunea lui Althusius despre stat şi politică rezultă dintr-o originală combinare a unor idei biblice, neocalviniste şi aristotelice cu etosul oraşelor-bresle germane. Viaţa politică se bazează pe *consociatio* (asociere, alianţă, înrudire) şi consta în *communicatio* (participare la, schimb) de bunuri materiale, prietenie şi legi. Există cinci tipuri de asociere: familia, corporaţia sau breasla, oraşul, provincia şi regatul sau imperiul (*universalis consociatio*).

Fiecare dintre ele se caracterizează prin legături speciale afective şi contractuale. Nu există linii despărţitoare între economie, societate şi organizarea politică; comunitatea sau statul (*respublica*) se bazează pe nevoia unii de alţii a oamenilor, care duce la întrajutorare, la diviziunea muncii şi la schimburi comerciale, acestea la rândul lor ducând la prietenie şi înţelegere reciprocă, în numeroasele capitole consacrate comunităţii, Althusius discută pe larg despre lege* şi aplicarea ei, despre politica economică, despre „natura şi sentimentele poporului" (pp. 203-205) şi despre legăturile morale dintre guvernanţi şi guvernaţi. Familia şi corporaţia sunt asociaţii private, iar oraşul, provincia şi regatul sunt publice; dar familia e o asociaţie naturală. Regatul e singura asociere care posedă suveranitate* (*maiestas*), celelalte posedă şi ele drepturi inalienabile, pentru că fiecare satisface într-un fel specific nişte nevoi umane, iar legitimitatea lor se întemeiază pe consimţământ. Ca şi la Hegel*, ele există ca niveluri separate ale organizării socio-politice, între individ şi asociaţia statală: oraşele fiind formate nu din indivizi, ci din familii, gospodării şi corporaţii, iar regatele din oraşe şi provincii. Prescripţiile constituţionale ale lui Althusius pentru regat comportă o interpretare confederală, cvasidemocratică a Imperiului German, acordând o autonomie considerabilă oraşelor şi provinciilor şi impunând principelui limite parlamentare constituţionale. Suveranitatea aparţine în mod colectiv oraşelor şi provinciilor componente, „întregului corp de asociaţii din regat" (pp. 91-92). Regalitatea se bazează pe o constituţie* asupra căreia s-a căzut de acord (de exemplu, Bula de Aur): „Legea fundamentală nu este altceva decât un ansamblu de pacte prin care mai multe oraşe şi provincii se unesc (..) spre a munci împreună, a se sfătui şi întrajutora" (p. 169). Poporul, adică membrii corporaţiei, intră într-un raport contractual cu „magistratul suprem", raport ce priveşte „forma şi metodele de supunere" (p. 160); puterea lor e mai mare decât cea a principelui. Fiecare dintre statele existente are o formă de guvernare mixtă, care cuprinde adunări, magistraţi intermediari şi un principe. „Eforii", de pildă principii electori germani, au unele puteri extraordinare, inclusiv de alegere a unui rege şi de înlăturare a unui tiran. Afî

Bibliografie

Althusius, J., *Politica Methodice Digesta*, introd de C. J. Friedrich, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1932.

– *The Politics of Johannes Althusius*, trad. Şi prese. F. S. Carney, Londra, Eyre & Spottis-woode, 1966.

– ♦ Black, A., *Guild and Civil Society în European Political Thought from the Twelfth Century to the Présent*, pp. 131-142, Londra, Methuen, 1984.

– Gierke, O. Von, *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien* (1880); *The Development of Political Theory*, trad. de B. Freyd, Londra şi New York, Allen & Unwin, 1939; ed. Nouă 1966.

– Mesnard, P., *L'essor de la philosophie politique au XVIe siècle*, pp.

567-616, Paris, 1936.

Althussen Louis (1918-1990) Filosof marxist francez. Printr-o serie de eseuri scrise în anii ’60 şi-a câştigat o faimă internaţionala şi a lăsat o amprentă notabilă în special asupra evoluţiei culturii marxiste anglofone. Influenţa pe care a exercitat-o s-a datorat în mare măsură insistenţei sale asupra caracterului ştiinţific al teoriei de maturitate a lui Marx*, în opoziţie cu tendinţa, pe atunci în creştere, de evidenţiere a filoanelor etic, umanist şi hegelian din opera acestuia. (*marxism*) Althusser a susţinut că între umanismul declarat al scrierilor de tinereţe ale lui Marx, centrate pe ideea de alienare*, şi conceptele materialismului istoric* elaborate şi lămurite de el după 1845 există o „tăietură epistemologică”: cu alte cuvinte, o deosebire radicală, calitativă, ce desparte ştiinţa materialistă a istoriei pe cale de constituire de ideologia care a precedat-o. În pofida unor continuităţi de detaliu exterioare, fiecare dintre cele două demersuri îşi are problematica ei distinctă (prin „problematică” Althusser înţelegând structura teoretică subiacentă), înşişi termenii în care şi-a formulat argumentarea-” problematica” şi conceptele înrudite – derivă, spune el, din noua filosofie inaugurată de Marx odată cu teoria sa ştiinţifică asupra istoriei. Această filosofie, în esenţă o teorie a cunoaşterii, era profund anti-empiristă, înfăţişând cunoaşterea nu ca o relaţie între un subiect receptor şi un obiect exterior, ci ca un tip de producţie sau de „practică” în cadrul căruia mijloace de producţie teoretice sunt aplicate unei materii prime teoretice spre a da naştere unui produs teoretic, întregul proces petrecându-se, după expresia sa, „exclusiv în sfera gândirii”. Acest concept de practică nu se limitează la cunoaştere sau la ştiinţă. Toate nivelurile realităţii sociale-economicul, politicul, ideologia – sunt structurate în mod similar, avându-şi fiecare propria materie primă, propriile mijloace de producţie şi propriile produse. Ansamblul social este o combinaţie a acestor practici distincte, un eşafodaj complex de straturi şi niveluri „supradeterminat” datorită pluralităţii de cauze ce acţionează în el, economicul fiind determinant doar „în ultimă instanţă”. În istorie, cauzalitatea acestei structuri globale şi a structurilor regionale componente acţionează subminând pretenţiile subiectului uman că el este adevăratul agent al procesului. Marxismul, afirmă Althusser, este de fapt „un antiumanism teoretic”, care neagă existenţa unei naturi sau esenţe umane universale. Opera lui Althusser a adus o corecţie salutară ideilor ce dominau în epocă discuţiile dinăuntrul marxismului. Dacă ideile lui Marx au o însemnătate profundă şi durabilă, aceasta se datorează – poate nu numai, dar în orice caz şi – conţinutului lor teoretic sau cognitiv, relevanţei intelectuale pe care au reuşit s-o confere istoriei omenirii, între temele scrierilor de tinereţe şi materialismul istoric formulat în scrierile sale de maturitate au intervenit, cu siguranţă, o serie de schimbări, mutaţii, înnoiri semnificative. Odată cu

impunerea acestei teze însă Althusser s-a făcut vinovat de exagerări şi de atitudini ostentative. Unele dintre ideile atribuite de el lui Marx, reflexe ale ultimelor mode intelectuale franceze, sunt străine gândirii acestuia, după cum multe dintre ideile pe care le excludea, ca de pildă natura umană, se găsesc în mod evident în ea. Tot aşa, în pofida accentului pe care-l punea pe caracterul materialist al teoriei marxiste, filosofia practicii elaborată de el poartă numeroase însemne ale unei metafizici speculative şi idealiste. NG

Bibliografie

Althusser, L., *Citindu-l pe Marx*, trad. de A. Şi P. Apostol, Bucureşti, Editura politică, 1970. –şi E. Balibar, *Reading Capital*, Londra, New Left, 1970.

– Anderson, P., *Arguments within English Marxism*, Londra, *News Left*/*Verso*, 1980.

– ♦ Geras, N., „Althusser's Marxism: an assessment", în *Western Marxism*: *a Critical Reader*, ed. *New Left Review*, Londra, New Left/Verso, 1977.

– ♦ Glucksmann, A., „A ventrilo-quist structuralism", în *Western Marxism*: *a Critical Reader*.

– Thompson, E. P., *The Poverty of Theory*, Londra, Merlin, 1978.

anabaptişti Protestanţi radicali, a căror mişcare îşi are originea în Elveţia secolului al XVI-lea. Denumirea înseamnă literal „rebotezătorii" şi vine de la credinţa lor în botezul făcut la vârsta adultă. Viziunea lor fundamentalistă îi făcea să privească biserica drept o asociere voluntară, radical separată de guvernământul civil. Ana-baptiştii au dobândit notorietate politică în 1534, când au luat conducerea oraşului Munster, instaurând aici, pentru scurtă vreme, o teocraţie comunistă.

– *Gândirea politică a Reformei*

DLM

Bibliografie

Cohn, N., *The Pursuit of the Millenium*, cap. 13, Londra, Paladin, 1970.

anarhism Miezul anarhismului rezidă în doctrina că societatea poate şi trebuie să fie organizată fără autoritatea coercitivă a statului. Deşi tendinţe anarhiste se pot recunoaşte la mulţi gânditori începând din Antichitate, primul teoretician care a argumentat neechivoc în favoarea unei societăţi fără stat a fost W. Godwin* într-o carte publicată în 1793; iar cel care primul s-a autointitulat anarhist a fost P.-J. Proudhon*. Anarhismul ca ideologie a atins apogeul influenţei sale spre sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului al XX-lea, când într-un număr de ţări occidentale au apărut mişcări revoluţionare adepte ale acestei ideologii. Ulterior impactul său a slăbit, deşi

numeroşi indivizi continuă să se considere anarhişti şi sporadic încearcă să pătrundă pe scena politică. Gânditorii anarhişti nu formează un grup omogen şi uneori singura trăsătură ce-i leagă pare a fi recunoaşterea unui duşman comun-statul*. Cel mai mult se deosebesc prin modul de a concepe funcţionarea economiei într-o societate fără stat; din acest punct de vedere, anarhiştii formează un spectru întins la apărători ai proprietăţii private şi ai liberei concurenţe pe piaţă până la susţinători ai proprietăţii comune generalizate, ai muncii cooperatiste şi ai repartiţiei după nevoi. (*proprietate*) Aceste deosebiri, pe care le vom detalia mai jos, reflectă divergenţe de vederi în chestiuni de bază, cum ar fi semnificaţia ideilor de dreptate* şi libertate* şi posibilităţile naturii umane*.

Toţi anarhiştii sunt însă de acord în privinţa necesităţii de a se desfiinţa orice formă de autoritate* impusă, inclusiv statul ca întruchiparea ei cea mai pregnantă. Anarhiştii nu obiectează neapărat la orice fel de autoritate: majoritatea lor ar recunoaşte autoritatea specialiştilor – de pildă a oamenilor de ştiinţă sau a medicilor – în domeniile ce ţin de competenţa lor, iar mulţi ar recunoaşte şi autoritatea morală a deciziilorcolective luate pe o cale cu adevărat democratică. Criticile lor vizează doar autoritatea asumată de indivizi care nu au nicio îndreptăţire să o revendice, autoritatea ce trece dincolo de marginile unor sfere de competenţă particulare, tinzând să-şi subordoneze ansamblul existenţei umane, şi, mai presus de toate, autoritatea care vrea să impună norme prin constrângere. Evident, autoritatea statului este culpabilă în toate aceste privinţe; critica anarhistă se extinde însă şi asupra altor forme de autoritate ierarhice – biserici, armate, întreprinderi conduse de patroni capitalişti şi, mai aproape de noi în timp, birocraţiile* impersonale. Toate aceste instituţii sunt denunţate că îşi constrâng victimele şi că le exploatează storcându-le bani şi servicii prin ameninţare şi îndoctrinare. Anarhiştii resping două justificări curente invocate în favoarea statului: că îndeplineşte funcţii sociale utile şi că autoritatea sa este legitimată prin consimţământul* supuşilor. În opinia lor, multe dintre funcţiile statului nu sunt necesare decât în propriul lui folos: de pildă, el se ocupă de apărarea naţională, dar ceea ce face în realitate este să-şi apere propria suveranitate* în faţa altor state. Alte funcţii, ca, de pildă, protecţia persoanelor, ar fi îndeplinite în absenţa statului, de către particulari sau de către comunităţile locale. Cât priveşte ideea de consimţământ, anarhiştii întreabă când anume se pretinde că a fost dat şi ce se întâmplă cu indivizii care în prezent încearcă să şi-l retragă. Ei resping ideea că prin alegeri s-ar exprima cu adevărat acordul indivizilor de a fi guvernaţi şi le consideră ca nefiind decât prilejuri în care populaţia e păcălita să dea sprijin uneia sau alteia dintre componentele clasei dominante.

Anarhismul preconizează o societate în care libertatea personală să fie maximă, în care bunurile materiale să fie distribuite echitabil, iar obligaţiile comune să fie realizate prin bună înţelegere. Dar în privinţa modului de atingere a acestor obiective există mari deosebiri de opinie. În cadrul gândirii anarhiste se pot distinge patru curente principale: individualismul*, mutualismul*, colectivismul* şi comunismul*.

Individualismul. Individualiştii îşi iau ca punct de plecare individul suveran. Fiecare persoană are o sferă inviolabilă de acţiune, în care nimeni altcineva nu trebuie să se amestece, iar relaţiile sociale se formează în primul rând prin schimburi şi contracte. Nihilistul german Max Stirner* este adesea considerat a fi iniţiatorul acestei şcoli, dar egoismul intransigent al lui Stirnerindividul, credea el, trebuie să acţioneze întotdeauna exact cum îi place, tară să se sinchisească de Dumnezeu, stat sau reguli morale – nu prea lăsa loc pentru propuneri constructive. Mai tipici pentru concepţia individualistă au fost anarhiştii americani din secolul al XIX-lea, Josiah Warren, Lysander Spooner şi Benjamin Tücken Warren preconiza un sistem de „comerţ echitabil”, în cadrul căruia fiecare producător, muncind de unul singur sau în asociere, ar face schimb de bunuri pe baza timpului de muncă materializat în ele, folosind un sistem de bilete de muncă. Pentru a demonstra viabilitatea sistemului său, el a înfiinţat aşa-numitele „Time Stores” şi a fondat mai multe comunităţi experimentale bazate pe proprietatea individuală şi schimburi de muncă între indivizi.

Tucker a dezvoltat mai amplu teoria individualismului într-o serie de articole adunate ulterior în volumul *În-stead of a Book* (1893). Principiul său de bază era că fiecare persoană trebuie să se bucure de maximul de libertate compatibil cu o libertate egală pentru ceilalţi, incluzând în particular dreptul nelimitat de a dobândi bunuri şi de a dispune de ele pe piaţă. Tucker ataca toate monopolurile create de stat, îndeosebi monopolurile ţinând de pământ şi de bani. În absenţa statului, susţinea el, fiecare persoană ar putea să-şi exercite dreptul de a-şi proteja libertatea, folosind la nevoie serviciile unei asociaţii de protecţie private. Spooner era ancorat mai ferm în tradiţia dreptului natural* şi a rămas celebru mai ales pentru atacurile sale vehemente împotriva constituţiei SUA, atacuri în care dădea în vileag slăbiciunile teoriei contractualiste a statului. (*contract social*) Resuscitat recent, anarhismul individualist face parte în prezent din mişcarea mai largă numită libertarianism*. Dar în timp ce individualiştii de odinioară credeau că o societate caracterizată prin libertate egală ar modifica radical capitalismul* (Tucker, de pildă, se considera socialist), descendenţii lor de azi se autocaracterizează drept „anarho-capitalişti”, sintagmă ce atrage condamnări vehemente din partea anarhiştilor de alte orientări. *Mutualismul*. Despre

mutualism s-ar putea spune că se plasează la jumătatea distanţei dintre versiunile individualistă şi colectivistă ale anarhismului. Termenul a fost adoptat de Proudhon şi discipolii săi pentru sistemul lor economic, care în viziunea lui Proudhon urma să împace proprietatea şi comunismul. Principiul său era că fiecare persoană poate să posede mijloace de producţie (unelte, pământ etc.) fie individual, fie în colectiv, dar trebuie retribuită numai pentru munca sa, eliminându-se astfel profitul şi renta şi asigurându-se un înalt grad de egalitate. Schimbul urma să se realizeze printr-o formă morală de învoială, în care fiecare dintre părţi ar cere doar un echivalent a ceea ce ea oferă. Acest proiect cuprindea ca parte integrantă înfiinţarea unei bănci de credit mutual, menită să acorde producătorilor împrumuturi cu dobânzi minime, atât cât să acopere cheltuielile de administrare ale băncii. În ciuda eşecurilor practice ale experimentelor lui Proudhon pe această linie, discipolii săi francezi au jucat un rol influent în primii ani ai Internaţionalei I, înainte de a fi marginalizaţi de către colectivişti.

Colectivismul. Colectivismul a devenit curentul dominant în mişcarea anarhistă sub influenţa lui M. Bakunin*. Abandonând atitudinea binevoitoare a lui Proudhon faţă de micul proprietar rural şi de micul meseriaş, colectiviştii preconizau un viitor în care munca organizată va expropria capitalul şi unde fiecare grup de muncitori va deţine propriile mijloace de producţie. Repartiţia veniturilor se va realiza prin decizie colectivă, dar se presupunea că în general retribuţia va fi proporţională cu munca depusă, cel puţin în viitorul previzibil. Colectiviştii se opuneau comunismului lui Marx* şi al discipolilor acestuia, considerându-l autoritar. *Comunismul*. Ideea după care comunismul putea fi impus doar de un stat autoritar a fost contestată de următoarea generaţie de anarhişti, îndeosebi de Malatesta, Elisée Reclus şi Kropotkin*. Aceştia susţineau că solidaritatea naturală dintre oameni va duce la ştergerea oricăror deosebiri legate de proprietate*, într-o societate anarhistă, fiecare individ urma să se folosească după nevoi de resursele comune. Munca productivă urma să fie organizată pe latura ofertei de către asociaţii voluntare de lucrători, iar pe cea a cererii, de către comune locale a căror sarcină va consta în identificarea nevoilor populaţiei de pe teritoriul lor. Comunele urmau să se asocieze în vederea coordonării unor proiecte cum ar fi sistemele rutiere şi feroviare ce traversau hotarele dintre ele. Anarhismul comunist se bazează pe o viziune despre natura umană diametral opusă egoismului lui Stirner şi al individualiştiior. El presupune că oamenii vor munci tară stimulente materiale şi că, în absenţa proprietăţii private*, problema criminalităţii se va diminua în aşa măsură, încât i se va putea face faţă în mod neformal, fără să se apeleze la aparatul coercitiv al legii*. Din aceste motive, mulţi înclină să privească anarhismul comunist ca pe o formă de utopism*. Anarhiştii de această orientare ar spune, apărându-se, că nicio societate umană nu ar putea

supravieţui dacă din capul locului oamenii n-ar fi într-o măsură însemnată altruişti şi dispuşi să coopereze, începând din anii 1880, majoritatea anarhiştilor au considerat comunismul drept cea mai înaltă formă de organizare socială. Ei au atacat, pe lângă autoritatea politică, şi proprietatea privată ca pe o practică inerent exploatatoare, în acelaşi timp erau conştienţi de necesitatea de a împăca proprietatea obştească cu ataşamentul lor fundamental faţă de libertate, drept care susţineau că sistemul comunist trebuie adoptat de bună voie, nu impus cu forţa, iar mulţi au acceptat colectivismul ca pe un mod de organizare tranzitoriu, viabil până când oamenii se vor simţi îndeajuns de solidari pentru a renunţa la deosebirile ţinând de proprietate. Individualiştii, în schimb, se folosesc de chestiunea libertăţii ca de o trambulină de pe care atacă propunerile comuniste.

Anarhismul şi marxismul. Principala viziune anarhistă asupra viitorului societăţii se aseamănă îndeaproape cu cea a lui Marx şi a marxismului*, dar cu toate acestea anarhiştii şi marxiştii s-au războit înăuntrul mişcării socialiste încă de pe vremea când Marx şi-a lansat atacul împotriva lui Proudhon în *Mizeria filosofiei* (1846). Această rivalitate a ajuns la apogeu în scurtul răstimp cât a fiinţat Internaţionala I, când susţinătorii lui Marx s-au luptat cu Bakunin pentru controlul acestei organizaţii, conflict ce a dus la destrămarea ei în 1872. Obiectul nemijlocit al discordiei l-a constituit întrebarea dacă drumul spre socialism* (iar mai apoi spre comunism*) avea să treacă prin desfiinţarea statului, cum credeau anarhiştii, sau prin crearea unui stat al muncitorilor (*dictatura proletariatului*), cum credea Marx. Pentru anarhişti, orice organism politic, chiar şi unul format exclusiv din proletari, ar avea caracteristicile universale ale statului şi ar deveni inevitabil o nouă sursă de privilegii şi de asuprire. Un stat socialist, ale cărui puteri s-ar extinde şi asupra organizării vieţii economice, ar fi probabil cel mai opresiv dintre toate; după Bakunin, el „nu ar fi altceva decât o baracă: un regim în care oameni ai muncii înregimentaţi s-ar culca, s-ar trezi, ar trăi şi munci la comandă, unde celor isteţi şi şcoliţi li s-ar acorda privilegii guvernamentale” (*Bakunin on Anarchy*, p. 284). În spatele acestui dezacord politic stăteau deosebiri de concepţie generală. Anarhiştii găseau excesiv de deterministă ideea de ştiinţă socială a lui Marx, în care epocile istorice s-ar succeda în conformitate cu anumite legi economice. Marx subestima astfel puterea ideilor revoluţionare şi a „spiritului de revoltă”, în al doilea rând, deşi anarhiştii admiteau că o clasă economiceşte dominantă exercită întotdeauna o puternică influenţă asupra activităţilor statului, ei considerau că puterea politică are rădăcini independente şi o dinamică proprie. În sfârşit, ei nu împărtăşeau încrederea marxiştilor în potenţialul revoluţionar al clasei muncitoare de la oraşe; când apelau la sprijinul „proletariatului”, ei aveau în vedere o masă eterogenă, cuprinzând, pe lângă muncitorii de la oraş, ţărani, meşteşugari şi dezmoşteniţi

de orice fel. Şi îşi puneau nădejdea mai cu seamă în cei ce nu aveau nimic de pierdut în urma unei răsturnări revoluţionare. *Schimbarea revoluţionară*. Dată fiind atitudinea lor generală faţă de stat, anarhiştii se opuneau în mod firesc tuturor încercărilor de reformare a societăţii cu mijloace parlamentare, ca şi încercărilor de răsturnare a regimului existent în vederea înlocuirii lui printr-un nou organism politic. Ei refuzau în mod programatic să participe la alegeri şi la orice fel de activităţi politice de tip tradiţional. Majoritatea lor continuau totuşi să gândească în termenii unei prefaceri revoluţionare a societăţii. Pentru oameni ca Bakunin, Mala-testa şi Kropotkin, aceasta însemna o răzvrătire de masă împotriva formelor de autoritate şi a instituţiilor economice existente, care urma să ducă la crearea spontană, pe bază locală, a unor noi forme de organizare. Acest gen de acţiune nu presupunea niciun fel de conducere politică în sensul obişnuit al cuvântului. Rolul intelectualilor anarhişti trebuia să fie în principal unul educativ: ei trebuiau să aţâţe spiritul de revoltă demascând nedreptăţile şi sădind în mase idealuri antiautoritare. Educaţia prin cuvântul scris sau prin viu grai s-a dovedit însă a fi un proces mult prea lent şi astfel s-a născut ideea „propagandei prin faptă”. În interpretarea pe care i-a dat-o iniţial Malatesta (încercând să o pună şi în practică), aceasta însemna manifestarea anarhismului în acţiune, prin încurajarea de rebeliuni locale menite a servi drept model şi stimul maselor de aiurea. Mai târziu, în anii 1880 şi 1890, a ajuns să însemne acte individuale de teroare, de pildă asasinarea unor lideri politici şi mari industriaşi. Este perioada în care în opinia publică s-a fixat imaginea anarhiştilor ca indivizi brutali, purtând bombe sub pardesiu. Varianta propagandei prin faptă n-a fost nici ea eficace: rebeliunile locale erau invariabil înăbuşite de poliţie sau de armată, iar acţiunile teroriste n-au făcut decât să creeze un curent de opinie datorită căruia anarhişti nevinovaţi puteau fi aruncaţi în închisoare. (*terorism*) Cea mai promiţătoare strategie revoluţionară a izvorât din asocierea anarhismului cu sindicalismul*. Anarho-sindicaliştii vedeau în mişcarea sindicală atât un mijloc de organizare a proletariatului pentru revoluţie, cât şi o schelărie în jurul căreia se putea edifica noua societate. Anarhiştii au jucat un rol proeminent în organizaţia sindicală franceză CGT (Confédération Générale du Travail) înainte de 1914, iar după război, în echivalentul ei spaniol, CNT (Confederaciôn Nacional de Trabajo). Ideea anarho-sindicalistă şi-a avut şansa cea mai mare în Spania, la izbucnirea Războiului civil din 1936. Anarhiştii s-au dovedit atunci o forţă revoluţionară eficace, multe fabrici şi sate fiind colectivizate cu oarecare succes. Cu toate acestea, în condiţiile existente nu a fost posibilă mfaptuirea la scara întregii ţări a idealurilor libertăre comuniste. În cele din urmă anarhiştii au fost covârşiţi de presiunea aliaţilor republicani şi au abandonat multe dintre izbânzile lor revoluţionare în interesul câştigării războiului. Nu toţi anarhiştii au subscris la ideea de revoluţie. Individualiştii se temeau de ameninţarea pe care organizarea

revoluţionară o crea pentru libertate, iar alţii susţineau că transformarea relaţiilor umane ceruta de anarhie nu se poate înfăptui decât printr-o lungă perioadă de educaţie; revoluţiile pot să distrugă, dar nu pot, prin ele însele, să şi clădească societatea viitorului. *Semnificaţia anarhismului*. Anarhismul poate fi judecat din două puncte de vedere: ca ideologie* de un fel aparte şi ca fertilizant al altor tradiţii politice. Din prima perspectivă nu poate fi calificat decât ca un eşec. N-a atras niciodată un număr mare de aderenţi, iar influenţa sa asupra mersului istoriei a fost neînsemnată. Fenomenul nu este surprinzător: ideea anarhistă a unei societăţi organizate fără o autoritate centrală pare a fi în directă contrazicere cu experienţa tuturor societăţilor avansate, unde industrializarea a mers mână-n mână cu amplificarea rolului statului. Ca sursă de idei critice pentru alte ideologii şi mişcări însă, anarhismul poate pretinde că a izbutit mai bine. El a fost o prezenţă constantă în cadrul tradiţiei socialiste, contribuind la contrabalansarea concepţiei centraliste şi etatiste a multor socialişti. Pe liberali i-a încurajat să-şi depăşească inconsecvenţele şi ipocriziile în chestiuni de felul libertăţii cuvântului. A contribuit la afirmarea feminismului*, idealul anarhist al unor raporturi umane eliberate de constrângere şi exploatare fiind extins asupra relaţiei dintre bărbaţi şi femei (de pildă, de către Emma Goldman*, anarhistă originară din Rusia, bine cunoscută în SUA la începutul secolului al XX-lea). Filonul din gândirea anarhistă (derivat îndeosebi din Tolstoi*) care se opune din principiu oricărei violenţe a alimentat deseori pacifismul*. În vremea din urmă, aripa radicală a mişcării ecologiste a preluat unele idei anarhiste, iar unii anarhişti au ajuns să joace un rol important şi în campania pentru drepturile animalelor*. Aceste influenţe aparent diferite au în comun două idei importante: opoziţia faţă de orice fel de raporturi de putere, oricât de abil ar fi camuflate, şi încrederea în acţiunea directă*, în locul metodelor politice tradiţionale, ca mijloc de a combate astfel de raporturi. Aceste idei, şi nu proiectele detaliate de reconstrucţie socială, par să constituie contribuţia durabilă a anarhismului la gândirea politică. DLM

Bibliografie

Bakunin, M., *Bakunin on Anarchy*, ed. S. Dolgoff, New York, Vintage, 1972.

– Bookchin, M” *Post-searcity Anarchism*, Londra, Wildwood House, 1974.

– ♦ Carter, A., *The Poliâical Theory of Anarchism*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1971.

– ♦ Joll, J., *The Anarchists*, ed. A II-a, Londra, Methuen, 1979.

– Krimerman, L. I. Şi L. Perry, ed., *Patterns qf Anarchy*, New York, Anchor, 1966.

– Malatesta, E., *Errico Malatesta*: *his Life andldeas*, ed. V. Richards, Londra, Freedom, 1965.

– ♦ Miller, D., *Anarchism*, Londra, Dent, 1984.
– Rocker, R., *Anarcho-syndicalism*, Londra, Secker & Warburg, 1938.
– Taylor, M., *Community*, *Anarchy and Liberty*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
– Tucker, B. R., *Instead of a Book*, New York, B. R. Tucker, 1893.
– Warren, J., *Equitable Commerce*, New York, Fowlers & Wells, 1852. – (4) WooDCOCK, G., ar-*chism*, Harmondsworth, Penguin, 1963.

anomie Vechea noţiune de anarhie a fost încorporată sociologiei moderne de către É. Dürkheim*, care a definit-o drept absenţă a unor reguli constrângătoare capabile să înfrâneze şi să orienteze dorinţele indivizilor – condiţie socială nocivă din punct de vedere psihologic (ducând în cazurile extreme la suicid) şi cu efect dezinte-grant pe plan social. Dürkheim o considera inerentă societăţilor moderne – în căsnicie (unde se instalează odată cu slăbirea reglementărilor matrimoniale) şi în viaţa economică, lipsită de un cadru normativ statornicit şi acceptat. Robert K. Merton a adaptat noţiunea de anomie la un scop diferit, definind-o ca pe o disjuncţie între normele culturale şi capacităţile socialmente structurate ale oamenilor de a trăi în conformitate cu ele. SL

Bibliografie

Dürkheim, É., *Le Suicide*. *Étude de sociologie*, Paris, Felix Alean, 1897; *Despre sinucidere*, trad. de M. Calcan, Iaşi, Institutul European, 1993.
– Merton, R. K., *Social Theory and Social Structure*, Glencoe, 111., Free Press *of* Glencoe, 1957.

Arendt, Hannah (1906-1975) Gânditor politic, analist al totalitarismului*. S-a născut la Königsberg, într-o familie de evrei; în tinereţe a studiat filosofia cu gânditorii existenţialişti Martin Heidegger* şi Karl Jaspers. Politica începe să-i trezească interesul odată cu apariţia nazismului*, care a silit-o să părăsească Germania; în cele din urmă se va refugia, *via* Franţa, în SUAvmnde îşi va publica principalele lucrări în engleză. Scrierile Hannei Arendt, atât prin formă, cât şi prin conţinut, sunt de o factură foarte personală, neîncadrabilă în clasificările obişnuite. Ea însăşi şi-a caracterizat abordarea drept o „gândire fără balustradă”, care nu urmăreşte să adune cunoştinţe ori să acrediteze teorii, ci încearcă să desluşească semnificaţia experienţei politice. Deşi îndatorată mult fenomenologiei existenţialiste a lui Heidegger şi apropierii heideggeriene a filosofiei de poezie, preocupările şi opiniile ei politice sunt accentuat personale. Singura poziţie politică solidă cu care ar putea fi plauzibil pusă în legătură este tradiţia pe jumătate uitată a republicanismului*, care i-a inspirat pe Machiavelli*, pe Părinţii fondatori şi pe Tocquevillpf. I se părea că toate şcolile moderne de filosofie politică abandonaseră valorile autentic politice în favoarea unor valori sociale. Mai

întâi şi-a făcut un nume prin publicarea, în 1951, a cărţii *Originile totalitarismului*, în care susţine că nazismul şi stalinismul* reprezintă deopotrivă o formă de guvernământ nouă şi specific modernă, ce nu poate fi confundată cu formele de opresiune tradiţionale. Înăuntru, totalitarismul aspiră la dominaţie totală, iar în afară, la cucerirea lumii; elementele lui definitorii sunt ideologia* şi teroarea – teroare (etalata în forma ei extremă în lagărele de exterminare naziste) folosită nu pentru a-i reduce la tăcere pe adversari, ci pentru a pune în aplicare o ideologie ce proclamă „legile" istoriei. Arendt caută să identifice acele elemente din experienţa europeană recentă care au făcut posibil totalitarismul: poziţia politică şi socială specifică a evreilor, care a dat o nouă forţă antisemitismului; imperialismul*, care a generat mişcări rasiste (→ *rasism*) şi expansiunea puterii la scară planetară; disoluţia societăţii europene în mase dezrădăcinate, atât de izolate şi de dezorientate, încât au putut fi mobilizate pe făgaşele unor ideologii. Cartea se remarcă îndeosebi prin vivacitatea cu care evocă experienţa totalitarismului, contrastând din acest punct de vedere cu modalităţile mai academice de tratare a temei. A fost totuşi criticată din mai multe motive – de la faptul că pune semnul egalităţii între nazism şi stalinism, până la acela că în analiza antecedentelor acestora se sprijinea pe mărturii literare – şi a rămas extrem de controversată în tot timpul scurs de la publicarea ei încoace. O dispută şi mai amplă a izbucnit, îndeosebi în comunitatea evreiască, atunci când a reluat tema în *Eichmann în Jerusalem* (1963), carte prilejuită de procesul unui proeminent nazist. Subintitulată „Raport despre banalitatea răului", cartea susţine despre crimele lui Eichmann că au izvorât mai puţin dintr-o răutate înnăscută, cât dintr-o banală stupiditate birocratică, din incapacitatea de a judeca semnificaţia propriilor acţiuni.

Încercarea de „a judeca ceea ce facem", de a ne confrunta cu experienţa fără ipoteze înşelătoare, a fost scopul pe care şi l-a propus în cea mai ambiţioasă şi mai sistematică dintre lucrările sale filosofice, *The Human Condition* (1958). Aici examinează modurile de acţiune umane şi condiţiile în care se produc, contestând unele opinii moderne, prin susţinerea că între activităţi există o ierarhie intrinsecă, în cadrul acestei ierarhii, Munca (engl. *Labor*), comportamentul de rutină pus în slujba vieţii materiale şi al confortului speciei umane, ocupă locul cel mai de jos. Deasupra muncii se plasează Fabricaţia (engl. *Work*), activitatea meşteşugarului sau a artistului creator de obiecte durabile, care alcătuiesc universul uman şi oferă un cămin fiinţelor omeneşti pe pământ; dar mai presus de fabricaţie stă Acţiunea (engl. *Action*), interacţiunea publică dintre egali, care reprezintă substanţa vieţii politice.

Autoarea atrage atenţia asupra „pluralităţii" fiinţelor umane, asupra

faptului că Acţiunea se desfăşoară în mijlocul altor oameni, care sunt unici şi au puncte de vedere diferite din care este privită lumea comună. De asemenea, ea pune accentul pe „natalitate” (prin contrast cu preocuparea standard a existenţialiştilor pentru mortalitate): noi fiinţe umane intră necontenit în această lume, fiecare dintre ele fiind liberă să înceapă ceva nou. Viaţa politică are o însemnătate aparte, pentru că numai în acţiune indivizii pot să-şi manifeste unicitatea: numai în acţiune pot avea experienţa libertăţii* şi pot da sens existenţei umane. Odată cu omagierea politicului, Arendt atrage atenţia şi asupra extremei lui instabilităţi: a puterii care poate lua naştere când indivizi liberi acţionează în public împreună, şi asupra dificultăţii de a instituţionaliza şi permanentiza astfel de spaţii de acţiune. Punând faţă în faţă statele* moderne cu *polis-vû* grec, în care cetăţenii înţelegeau libertatea politică şi se bucurau de ea, Arendt argumentează că valoarea specifică a activităţilor umane s-a estompat în urma anumitor evoluţii istorice. Contrastul dintre viaţa publică şi viaţa privată s-a pierdut odată cu apariţia „societăţii”, adică a organizării la scară naţională a intereselor personale ale indivizilor. Schimbările economice şi ştiinţifice şi filosofia introspectivă au avut drept efect combinat lipsirea oamenilor de experienţa vieţuirii într-o lume umană stabilă; rămaşi astfel „fără o lume”, oamenii epocii moderne au ajuns să exagereze tot mai mult valoarea simplei supravieţuiri.

O altă lucrare majoră, *On Revolution* (1963), meditează asupra problemelor pe care le ridică încercarea de întemeiere a unui sistem politic liber. Într-o analiză polemică, Arendt evidenţiază deosebirile dintre Revoluţia americană, care a izbutit să statornicească o constituţie liberă, şi Revoluţia franceză, care a degenerat în violenţă şi tiranie, în Franţa, susţine Arendt, problema politică a crcării unui spaţiu permanent de acţiune liberă a fost dată la o parte de problema socială a sărăciei de masă. Revoluţionarii înşişi au fost duşi pe calea terorii de „mila” lor pentru cei săraci (sentiment pe care autoarea îl deosebeşte de „compasiunea” şi „solidaritatea” cu suferinţele acestora). Dar şi în America testamentul Revoluţiei a fost ambiguu. Constituţia a lăsat majoritatea cetăţenilor în afara scenei politice, rezultatul fiind că aceştia şi-au pierdut repede orice civism, ajungând să vadă în politică doar un mijloc pentru atingerea fericirii personale. În opoziţie cu postulatul universal modern, care spune că rostul oricărei politici trebuie să fie ameliorarea standardului de viaţă, Arendt reafirmă ceea ce ea numeşte „comoara pierdută” a tradiţiei revoluţionare, dobândită prin revolutifsuccesive, dar ulterior uitată, şi anume „fericirea publică” a angajării individului în acţiunea politică liberă, în mijlocul semenilor. Adevăratul rost al revoluţiei, susţine ea, este angajarea într-o asemenea acţiune şi găsirea unui nou organism politic care s-o perpetueze. Amintind apariţia spontană în multe revoluţii a unor consilii cetăţeneşti directe, ea sugerează că un sistem bazat pe unirea după

principii federale ar fi preferabil unei democraţii reprezentative.

Scopul Hannei Arendt nu a fost să propună soluţii la problemele pe care le-a identificat. În epoca modernă, crede ea, baza istorică a sistemelor politice a dispărut odată cu declinul trinităţii romane religie – tradiţie* – autoritate, rezultatul fiind că din nou suntem confruntaţi cu problema elementară a convieţuirii umane. Într-un anomit sens, aceasta înseamnă că viitorul e deschis şi, într-adevăr, Arendt subliniază continuu capacitatea umană de a iniţia lucruri noi. Totuşi, accentul pe care îl pune pe libertatea indivizilor de a se angaja în acţiunea politică este dublat de un sentiment acut al impredictibilităţii unei asemenea acţiuni şi al tendinţei ei, date fiind interacţiunile dintre indivizii „plurali", de a conduce la rezultate nedorite şi necontrolabile. De aceea, în interpretarea sa, funcţia filosofiei politice nu este nicidecum de a alcătui un proiect realizabil în viitor.

Deşi ideile Hannei Arendt au o considerabilă coerenţă lăuntrică, ea s-a abţinut deliberat de la construirea unui sistem, subliniind caracterul mereu neîncheiat al gândirii; aceasta (spre deosebire de cogniţia de tip ştiinţific) seamănă cu pânza Penelopei deoarece destramă mereu ceea ce a ţesut, în ultima sa lucrare, *The Life of Mind*, neterminată şi publicată postum (1978), şi-a îndreptat reflecţia asupra experienţei vieţii mentale înseşi, în două volume, *Thinking* (Gândirea) şi *Willing* (Voinţa), care ar fi trebuit completate de un al treilea, *Judging* (Judecata). Spuneam că Arendt nu poate fi încadrată în niciuna dintre filosofiile existente. Ea nu a creat o şcoală de gândire şi este încă prea devreme să apreciem importanţa ei pentru filosofia politică. Criticii evidenţiază caracterul arbitrar al aserţiunilor ei ca un motiv pentru a nu o lua în serios, pe când admiratorii susţin că originalitatea şi talentul de a recunoaşte şi descrie experienţe politice până la ea ignorate o plasează în rândul celor mai de seamă gânditori ai epocii noastre. *MEC*

Bibliografie

♦ Arendt, H, *Originile totalitarismului*, trad. de I. Dur şi M Ivănescu, Bucureşti, Hu-manitas, 1994.

– ♦ –, *The Human Condition*, Chicago, University *of* Chicago Press, 1958. –, *On Revolution*, New York, Viking, 1963. –, *Eichmann în Jerusalem*, New York, Viking, 1963.

– *Between Fast and Future*, New York, Viking, 1968.

– *Men în Dark Times*, New York, Harcourt Brace World, 1968.

– *On Violence*, Harmondsworth, Penguin, 1969.

– *Crises of the Republic*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1978. –, *The Life of the Mind*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1978.

– ♦ Canovan, M., *The Political Thought of Hannah Arendt*, Londra, Dent, 1974; Methuen, 1977.

– ♦ Kateb, G., *Hannah Arendt*: *Politics*, *Conscience*, *Evil*, Oxford, Martin Robertson, 1984.

– ♦ Parekh, B., *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*, Londra, Macmillan, 1981.

– Young-Bruehl, E., *Hannah Arendt*: *for Love of the World*, New Häven, Conn., Yale University Press, 1982.

Aristotel (384-322 î.Cr.) Filosof grec. S-a născut la Stagira, în nordul Greciei. Mama sa provenea dintr-o familie bogată, iar tatăl era medic al regelui Macedoniei. În 367 pleacă la Atena şi intră la Academia lui Platon*, unde rămâne până la moartea acestuia, în 347 î.Cr. După ce petrece câţiva ani în estul Mării Egee, este invitat la curtea macedoneană, la Pella, ca preceptor al tânărului Alexandru cel Mare. Opt ani mai târziu, în 335, revine la Atena, unde deschide propria sa şcoală de filosofie. La moartea lui Alexandru, în 322, Atena e frământată de sentimente antimacedonene. Din prudenţă, Aristotel părăseşte cetatea şi moare peste numai câteva luni. A fost un geniu enciclopedic, iar lista scrierilor sale uluieşte prin amploare şi varietate. A scris mult pe teme ale ştiinţei politice. Cea mai valoroasă lucrare a sa din această categorie este culegerea de *Constituţii* (istorii şi analize descriptive ale instituţiilor politice din peste o sută cincizeci de state greceşti), dintre care s-a păstrat doar *Constituţia atenienilor*v cea mai faimoasă este însă *Politica*.

Cele opt cărţi ale *Politicii* se repartizează în trei grupuri: cărţile l-a III-a tratează, în termeni relativ abstracţi, despre stat* – despre originile şi natura statului, ca şi despre principalele lui varietăţi; cărţile a IV-a-a Vl-a expun detaliat diferitele feluri de constituţii; cărţile à VII-a-a VIII-a formea-ză partea de început a unui eseu pierdut sau neterminat despre statul ideal. Cele trei părţi nu formează – nici nu erau proiectate să formeze – un tot unitar, şi nici nu sunt totdeauna finisate. *Politica* nu e un tratat definitiv de teorie politică.

Ştiinţa politică are drept obiect statul sau *polis-ul.* În abordarea aristotelică se împletesc perspectivele teoretică, empirică şi normativă. Autorul analizează şi lămureşte conceptele cu care trebuie să opereze gândirea politică. El aplică aceste concepte la materialul istoric adunat în *Constituţii*, condamnă unele instituţii politice şi elogiază altele. *Politica* este deopotrivă analitică, descriptivă şi (cel puţin ca intenţie) practică.

Aristotel începe prin a argumenta că statul e o entitate *naturală* (I, i). Intruziunea naturii nu e întâmplătoare, ci impregnează întreaga sa gândire politică. Oamenii – asemenea albinelor sau elefanţilor – sunt din fire făpturi ce trăiesc laolaltă: indivizii sunt grupaţi în familii, familiile formează sate, satele se grupează în state. Apariţia statului reprezintă punctul culminant al unui

proces natural. (Aristotel respinge explicit ideea că autoritatea statului ar avea la bază un „contract social” * (1280 a 25 şi urm.). Statul este forma perfectă de comunitate umană, deoarece suntem *de la natură* „animale politice” (1253 a 2) şi nu putem prospera sau avea parte de o „viaţă bună” decât ca cetăţeni ai unui stat. (*cetăţenie*) Posedăm anumite capacităţi, în particular pe aceea de a raţiona în chestiuni privitoare la drept şi nedrept, capacitate a cărei exersare este indispensabilă împlinirii individualităţii umane şi care nu se poate manifesta decât în cadrul unui stat. Pentru Aristotel, oamenii, spre deosebire de albine, sunt nu doar fiinţe sociale, ci şi politice: cooperarea socială presupune organizarea politică. Anarhismul* e potrivnic naturii. Statele îşi sunt autosuficiente, în sensul că înăuntrul fiecăruia dintre ele cetăţenii găsesc tot ce le este necesar pentru o viaţă bună. În acest sens, evident, familiile şi satele nu sunt autosuficiente. Statele-naţiuni sunt autosuficiente, dar în cadrul lor viaţa bună nu este posibilă (1326 a 27 şi urm.): un stat cu o sută de mii de cetăţeni este o imposibilitate, cum o imposibilitate e şi o corabie lungă de cinci mile. (Prin urmare, orice stat modern, cu posibila excepţie a statului San Marino, ar fi o întocmire nenaturală.) Starul e o comunitate de cetăţeni, iar cetăţean e cineva care este eligibil în funcţii politice (III, i). Aristotel dă funcţiei politice un înţeles foarte larg: a fi, de exemplu, membru al unui juriu înseamnă a deţine o funcţie. Există însă numeroase forme de stat, deosebirile dintre ele fiind determinate de tipurile de constituţie (*politeid*) sau de*modurile de organizare şi de atribuire a funcţiilor. Aristotel se ocupă pe larg de taxonomia constituţiilor. Începe cu un sistem simplu (III, iv). Statul poate fi guvernat fie (1) de un singur cârmu-itor, fie (2) de un grup mic, fie (3) de un grup mare; iar cârmuitorii pot conduce fie (1) în interesul tuturor, fie (2) în propriul interes. Rezultă astfel şase constituţii de bază, trei „corecte” şi trei „deviante”; (1 a) monarhia, (2 a) aristocraţia, (3 a) guvernarea constituţională, (1 b) tirania, (2 b) oligarhia, (3 b) democraţia*. E o clasificare clară, dar prea sumară; mai târziu (cărţile IV şi VI) introduce subclasificări, iar în final preferă să caracterizeze diferitele elemente ale constituţiilor, iar nu constituţiile înseşi, drept aristocratice, democratice etc. (1317 b 17 şi urm.). Pentru că în orice stat există funcţii numeroase (VI, v), încât o aceeaşi constituţie poate să cuprindă, de pildă, elemente democratice (dacă toţi cetăţenii sunt eligibili în jurii) şi altele monarhice (dacă puterea militară se află în mâna unui singur om). Aristotel tratează pe larg despre condiţiile care fac ca statele, fie corecte sau déviante, să se bucure de stabilitate. El consideră că lupta politică (*stasis*) şi revoluţia au drept cauză subiacentă inegalitatea (1301 b 26 şi urm.).

Căci, deşi multe lucruri de mică însemnătate – de pildă supărarea unui amant – pot duce la *stasis* (V, îi), revoluţionarii luptă întotdeauna pentru egalitate* şi dreptate. Pentru fiecare egalitatea înseamnă altceva (1301 b 29)

şi nu e o noţiune pur economică; dar elementul principal în *stasis* sunt banii: revoluţiile se produc în special atunci când săracii se răscoală împotriva bogaţilor. Omul de stat, indiferent de culoarea sa politică, este sfătuit cum să realizeze egalitatea sau să creeze aparenţa ei şi cum să înăbuşe sau să canalizeze pasiunile stârnite de inegalitate. Aristotel nu considera nocivă orice schimbare politică (1268 b 25 şi urm.), dar consideră drept îndatorire primordială a oricărui om de stat să apere constituţia statului său.

Aceste consideraţii explică preferinţa lui Aristotel pentru o constituţie „medie" sau „mixtă". Pentru că cel mai bun stat se dovedeşte a fi cel cu o formă de guvernământ constituţională, în care toţi cetăţenii au acces cel puţin la unele funcţii, şi în virtutea acestui fapt „sunt, pe rând, guvernanţi şi guvernaţi" (IV, ix). În principiu, există condiţii în raport cu care monarhia este lucrul cel mai bun (III, xi); în practică însă este de preferat o constituţie în care se împletesc elemente democratice şi elemente oligarhice şi unde domină clasa de mijloc. Pentru că, dacă această clasă de mijloc, fomiată din cei ce nu sunt nici bogaţi nici săraci, e îndeajuns de numeroasă pentru a contrabalansa puterea, statul se va bucura de stabilitate maximă (1297 a 6 şi urm.), în plus, deciziile colective au şansa cea mai mare de a fi decizii bune (III, vi): aşa cum un ospăţ la care fiecare invitat aduce un fel de mâncare propriu va fi, probabil, mai bun decât unul pregătit doar de gazdă, tot aşa, o decizie colectivă va fi, probabil, mai bună decât o decizie luată de un singur individ. Fiecare membru al colectivităţii va avea propria sa specialitate, iar judecata colectivă va combina diversele priceperi individuale. Este o apreciere aparent prea optimistă: de ce să nu luăm în considerare şi posibilitatea covârşirii competenţei individuale de către incompetenţa generală? De altminteri, Aristotel însuşi admite că deciziile colective sunt cele mai bune doar în împrejurări speciale (1281 b15 şi urm.). Constituţia oferă cadrul formal în care cetăţeanul ideal guvernează şi este guvernat. Care e însă substanţa statului? Cărţile a VII-a-a VIII-a fiind neterminate, nu putem da decât un răspuns parţial la întrebare. Aristotel spune ceva despre mărimea statului (VII, iv), despre geografia (VII, v) şi despre fizionomia lui materială (VII, x-xi), despre caracterul lui naţional – cetăţenii trebuie să fie deopotrivă energici şi inteligenţi, condiţii pe care grecul tipic le satisface, iar străinii, în general, nu (VII, vi). Discută şi despre relaţiile internaţionale: statul trebuie să aibă capacitatea de a se apăra de agresiunea militară, dar nu trebuie să nutrească ambiţii imperiale sau să se lanseze în războaie de cucerire (VII, îi), căci oamenii pot duce o viaţă bună doar în condiţii de pace, iar o politică imperialistă ar mări statul şi l-ar duce la pieire. Tot aşa, fiindu-şi suficient sieşi, statul nu trebuie să tindă spre schimburi comerciale sau culturale de amploare (1327 a 27 şi urm.). Cetăţenii vor ocupa diferite funcţii politice, iar în tinereţe vor îndeplini serviciul militar. De asemenea, ei vor fi singurii

proprietari funciari privaţi (1329 b 36 şi urm.). Aristotel argumentează hotărât (II, îi) împotriva genului de comunism* recomandat de Platon* şi susţine că *proprietatea** asupra pământului trebuie să fie privată, iar folosinţa *comună*, ceea ce înseamnă că deţinătorii de proprietăţi trebuie să manifeste virtutea generozităţii (1330 a 1). Cetăţenii sunt singurii membri autentici ai statului, dar populaţia va fi formată şi din numeroşi necetă-ţeni – copii, femei, sclavi, rezidenţi străini ş.a. – de care depinde traiul cetăţenilor. Pentru că cetăţenii înşişi nu lucrează, producţia agricolă şi meşteşugurile vor fi în mâinile vasalilor sau (preferabil) ale sclavilor. Unii oameni sunt sclavi „naturali” (I, îi). Este vorba de cei ce nu posedă anumite capacităţi raţionale şi care, din acest motiv, pot îndeplini ordine şi chiar da sfaturi, dar nu pot iniţia deliberări practice, fiind lipsiţi de capacitatea „deliberativă” (1260 a 12). Statutul de sclav este în interesul unor asemenea oameni, încât este firesc şi drept ca ei să fie transformaţi în sclavi (1255 a şi urm.). Atitudinea lui Aristotel faţă de sclavie nu era unanim împărtăşită în vremea sa, iar argumentarea sa în acest punct este foarte şubredă. Într-adevăr, chiar dacă unii oameni sunt complet lipsiţi de capacitatea deliberării, de ce ar decurge de aci că trebuie transformaţi înSclavi sau trataţi ca simple „unelte însufleţite” (1253 b 32)? Femeile sunt şi ele deficitare intelectual: deşi au capacitatea deliberativă, aceasta nu este „suverană”, putând fi oricând copleşită de pasiune (1260 a 13). Aristotel admite ca femeilor – care alcătuiesc jumătate din populaţia liberă – să li se dea o educaţie (1260 b 13 şi urm.) şi că poziţia lor în economia domestică este importantă; însă niciodată nu are în vedere că ele ar trebui să conteze drept cetăţeni sau să se bucure de vreun drept politic. Statul va reglementa căsătoriile şi naşterile (VII, xiv) şi, mai presus de toate, el va hotărî ce educaţie să fie dată copiilor, adolescenţilor şi tinerilor. Căci statul trebuie să supravegheze întreaga educaţie (VITI, i) şi toţi cetăţenii trebuie să primească aceeaşi educaţie (VII, xiii). O bună parte din cartea a VIII-a tratează despre educaţia muzicală: trebuie copiii să înveţe muzică? Şi dacă da, de ce? Ce genuri de muzica trebuie să înveţe? Trebuie să devină interpreţi sau doar ascultători? Iar în caz că trebuie să fie interpreţi, la ce instrumente să înveţe să cânte? etc. Această preocupare stăruitoare pentru educaţia muzicală evidenţiază pregnant o trăsătură esenţială a gândirii politice a lui Aristotel. El a fost un gânditor de factură autoritară. În viziunea sa, statul trebuie să hotărască dacă şi când eu, cetăţeanul, pot să cânt la flaut (1341 a 17 şi urm.) şi să impună o cenzură strictă asupra artelor (1336 b 12 şi urm.). Nişte funcţionari publici vor decide ce povestiri le pot fi citite copiilor (1336 a 28 şi urm.). Nu este vorba aici de un fenomen superficial, ci de unul cu rădăcini adânci în gândirea politică a lui Aristotel. În primul rând, statul există în vederea vieţii bune: scopul (*telos*) sau menirea sa o constituie bunăstarea cetăţenilor, de unde se poate deduce uşor că guvernanţii trebuie să legifereze în privinţa vieţii bune şi că bunăstarea cetăţenilor trebuie asigurată prin

acţiunea statului (1325 a 5 şi urm.). (Inferenţa e defectuoasă. A spune că scopul statului este asigurarea unei vieţi bune înseamnă doar a spune că oamenii se pot dezvolta numai sau cel mai bine în contextul unui stat. De aici nu decurge nimic cu privire la care şi cât de mare trebuie să fie rolul guvernanţilor în promovarea unei vieţi bune.) în ai doilea rând, oamenii fiind animale politice, se definesc în raport cu statul: ei sunt *părţi* ale statului (1253 a 27 şi urm.). Interesele personale ale cetăţenilor sunt subordonate binelui general. Nici de aici nu decurge că legiuitorul e îndreptăţit să hotărască vreuna dintre activităţile cetăţeanului (deşi am putea lesne să credem că decurge). Cetăţenii lui Aristotel sunt, fireşte, oameni liberi. Libertatea* lor nu este însă totuna cu idealul democratic de „a face tot ce vrei” (1317 a 40 şi urm.). Pentru un astfel de ideal Aristotel nu manifestă niciun fel de simpatie. În viziunea sa, libertatea e pur şi simplu opusul sclaviei: cetăţenii nu sunt sclavi, nu sunt proprietatea cuiva (nici măcar a statului), sunt liberi. Este compatibilă o viaţă bună cu o libertate atât de anemică? Scurtele lui consideraţii din *Politica* despre fericirea umană trimit în mod explicit la analizele mai ample din *Etica*. Dar, atât în *Etica endemică*, cât şi în *Etica nicomahică*, Aristotel subliniază că omul bun trebuie să se conducă singur, să-şi aleagă singur acţiunile şi să acţioneze conform opţiunilor sale. Nu este clar cât de bine se împacă această idee generoasă cu autoritarismul din *Politica*.

Unele părţi ale filosofiei politice a lui Aristotel sunt execrabile, unele sunt bizare. Altele, pe deasupra, sunt surprinzătoare. El a trăit într-o perioadă de schimbări politice profunde, în decursul căreia micile oraşc-state tradiţionale, care ţineau cu străşnicie la autonomia lor şi încheiau alianţe doar în vremuri de criză, au capitulat rând pe rând în faţa Imperiului Macedonean în expansiune. Aristotel avea strânse legături la curtea Macedoniei. Mai mult, la drept vorbind, el a fost o persoană fără cetăţenie: cea mai mare parte a vieţii şi-a petrecut-o ca rezident străin sau ca „metec”, lipsit de dreptul de a participa la viaţa politică a statelor în care a trăit. Metec el însuşi, susţine că pentru un om cea mai bună condiţie este cea de cetăţean. Intim al unor regi, consideră monarhia indezirabilă. Martor al creşterii puterii macedonene, condamnă imperiul ca pe o formă perimată de asociere politică. Teoria politică a lui Aristotel poartă amprenta – şi limitele – condiţiilor istorice ale epocii, fără a fi însă determinată direct de propria lui situaţie politică.

Graţie studiilor empirice şi istorice pe care le cuprinde, *Politica* rămâne până azi un text de căpetenie pentru istoricii Antichităţii clasice, iar demersul analitic şi cel istoric, îndeosebi cel dedicat constituţiilor, fac din ea o operă clasică de teorie politică. Paradoxal însă, fascinaţia pe care o exercită şi interesul de care continua să se bucure se datorează aspectelor stranii ale multora dintre ideile dezvoltate în ea.

Bibliografie

Aristotel, *The Complete Works*, ed. J. Bames (cuprinde şi *Politica*, trad. de B. Jowett), Princeton, NJ, Princeton University Press, 1984. –, *Politica*, trad. de E. Bezdechi, Bucureşti, Cultura Naţională, f.a.

– ♦ Barnes, J., *Aristotel*, trad. de I.–L. Muntean, Bucureşti, Humanitas, 1996. –, Schofield, M. Şi R. Sorabjy, ed., *Articles on Aristotle*: *3 – Ethies and Politics*, Londra, Duckworth, 1977.

– Fritz, K. Von şi E. Kapp, *Aristotle s Constitution of Athens*, New York, Harber, 1950.

– ♦ Mulgan, R. G., *Aristotle's Political Theory*, Oxford, Oxford University Press, 1977.

– Robinson, R., *Aristotle's Politics*, Cărţile a III-a şi a IV-a, Oxford, Clarendon Press, 1962.

– Steinmetz, P. Ed., *Schriften zu den Politika des Aristoteles*, Hildesheim, Olms, 1973.

Augustin (sau Sfanţul Augustin; 354-430) Episcop de Hippona şi teolog. Născut pe teritoriul Algeriei de astăzi, Augustin a studiat retorica latină clasică mai întâi în nordul Africii, apoi la Roma, unde a devenit profesor de retorică. În urma întâlnirii cu Ambrozie, eruditul episcop al Milanului, Augustin se leapădă de atracţia timpurie pe care o simţise pentru religia dualistă, maniheismul, studiază filosofia neoplatoniciană prin traduceri latine, iar în 386 trăieşte experienţa emoţională a convertirii la creştinism. La începutul secolului împăratul Constantin cel Mare se creştinase, iar pe la 380 creştinismul este adoptat de romani ca religie *of* icială. Nu numai că prigonirea creştinilor încetase, dar convertirea la creştinism a Romei imperiale însemna că voinţa divină era acum considerată statornicită în locul unde se luau deciziile cârmuirii, statul sprijinind dezvoltarea bisericii instituţionale. Biserica, mai cu seamă în Africa de Nord (unde Augustin s-a întors şi unde avea să devină episcop de Hippona), va fi implicată din ce în ce mai mult în activităţi juridice şi politice. Prin numeroasele sale scrieri teologice, Augustin a fost unul dintre principalii arhitecţi ai teoriei politice latin-ereştine, într-o civilizaţie romană aflată în declin, în anul 410, Cetatea Eternă este prădată de barbarul Alaric şi goţii săi, iar Augustin începe să scrie *Cetatea lui Dumnezeu* (413-425). Aici el elaborează un răspuns la atacurile formulate împotriva creştinismului, atacuri ce puneau căderea Romei pe seama indiferenţei creştine faţă de supravieţuirea statului. În fascicule succesive, Augustin expune doctrinele sale cele mai importante: despre istorie, har şi predestinare, despre liberul-arbitru, despre adevărata republică, despre îndatoririle creştinului faţa de stat*, despre războiul drept, despre raportul dintre biserica instituţională şi cârmuirea seculară şi despre relaţia dintre creştinii care aparţin cetăţii lui Dumnezeu pe pământ şi cei ce aparţin

cetăţii omului. Tema celor două cetăţi – a lui Dumnezeu şi a omului – a călăuzit gândirea politică din următorii opt sute de ani ai Evului Mediu şi chiar de mai târziu. (*biserica şi statul*) Autor prolific şi retorician subtil, Augustin a făcut din *Cetatea lui Dumnezeu summa* în care sunt adunate într-o manieră enciclopedică toate firele teoriei sale politice, un amestec de filosofie neo-platoniciană, doctrină creştină, istorie biblică şi răspunsuri contemporane la probleme ale bisericii şi ale statului în ajunul prăbuşirii Romei. Teza lui Augustin era că adevărata menire a omului se află dincolo de istorie. Istoria omenirii este înfăţişată ca o sinusoidă de evenimente bune şi rele, al căror ultim înţeles este de nepătruns pentru om, dar indicat de Dumnezeu. Ca flux de evenimente exterioare, istoria ascunde în sine drama păcatului şi a răscumpărării, al cărei deznodământ transcende timpul istoric. Drept urmare, niciun stat pământesc nu poate garanta pe veci siguranţa împotriva atacurilor dinăuntru şi din afară. Tradiţiile politice clasice ale Greciei şi Romei erau false şi arogante când susţineau că omul îşi află împlinirea ca cetăţean al unui stat raţional şi drept. Nu aceasta e adevărata sa împlinire. Totuşi Augustin credea că ocârmuirea este dată de Dumnezeu, chiar dacă istoria umană pare a nu fi decât un şir de războaie dezastruoase, prin care se încearcă realizarea unei păci precare. Credinţa tradiţiei clasice în raţiunea omului şi în capacitatea lui de autoguvernare raţională şi dreaptă a fost naivă. Din cauza păcatului lui Adam omul rămâne pentru totdeauna victima iraţionalei iubiri de sine şi a lipsei de autocunoaştere şi autocontrol. Cârmuirea e instituită cu încuviinţarea divină spre a menţine o relativă pace pământească, iar nu ca mijloc al împlinirii umane. Este drept că ar putea exista şi cârmuiri nelegiuite, dar ele n-ar trebui considerate altceva decât nişte mari bande de tâlhari care menţin pacea prin dominaţie şi constrângere arbitrare. Într-un bun stat creştin, fireasca preocupare pentru dreptate îl va include cu necesitate pe Dumnezeu, dar nici chiar acest stat nu poate fi vreodată adevăratul sălaş al omului.

Augustin nu a pledat în favoarea statornicirii în lume a unei teocraţii. A definit doar rolul sacramental al preoţilor lucrând mână-n mână cu cârmuirea spre a contracara natura omului, considerată de el coruptă dincolo de orice speranţa de autoameliorare raţională. Augustin susţinea că întregul neam omenesc a căzut în păcat prin Adam, transmiterea acestui păcat realizându-se prin concupiscenţa impulsului sexual. Drept urmare, omul este incapabil de vreun act pur de voinţă bună. Deşi oamenii sunt sociali din fire, ei sunt responsabili pentru alegerile greşite; când fac însă o alegere bună, o fac numai ajutaţi de Dumnezeu şi prin har nemeritat. O justiţie severă i-ar osândi pe toţi la Infern. Dar credinţa în mila lui Dumnezeu îi permitea lui Augustin să interpreteze *Biblia* în sensul că printr-o hotărâre de nepătruns Dumnezeu a ales o minoritate de suflete cărora le-a hărăzit mântuirea mai presus de orice merit sau act pe care omul istoric ar putea să-l săvârşească. Această doctrină

despre har Augustin a dezvoltat-o în polemica sa cu călugărul Pelagius. Chestiunea e adâncită în doctrina sa despre liberul-arbitru. Deşi Dumnezeu a cunoscut dinainte căderea lui Satana prin trufie şi păcatul neascultării al lui Adam, libertatea lor individuală de a face aceste alegeri greşite n-a fost împiedicată de precog-niţia divină, ceea ce înseamnă că păcatul lui Adam nu a fost predeterminat, ci doar prevăzut de Dumnezeu. Răul moral din lume este o hotărâre conştientă de a da o întrebuinţare greşită liberului-arbitru. Istoria şi societatea umană vor cuprinde mereu elemente de trufie şi concupiscenţă necontrolabile. De aci nevoia de cârmuire, chiar de cârmuire tiranică şi tară posibilitate de apel, pentru că toate pătimirile sunt meritate.

Cârmuirile sunt instituite cu încuviinţarea divină ca mijloace de menţinere a ordinii şi a păcii civile. Atunci când examinează teoria republicană despre guvernământ a lui Cicero*, Augustin susţine că o comunitate dreaptă nu poate fi decât o mulţime de oameni raţionali uniţi prin iubirea comună de Dumnezeu, nu prin aspiraţia comună la binefacerile materiale aduse de ordinea socială. Roma lui Cicero îi unea pe oameni material, nu spiritual. Aşadar, pentru Augustin un stat adevărat este o biserică adevărată, dar unitatea sa se va înfăptui abia dincolo de istorie. Biserica instituţională aşa cum este adună laolaltă grâu şi neghină. De-a lungul timpului nu a existat şi nici nu va exista o comunitate sau o biserica cu adevărat bune. La Augustin nu există o definiţie ecleziastică a statului, care să implice o ierarhie teologică deţinând controlul asupra problemelor morale din societate. El susţine însă că statul secular este o entitate morală şi că statele pot opta să facă ceea ce moralmente e drept ori ceea ce moralmente e nedrept; cum în statul real vor exista întotdeauna intenţii rele, egoiste, acesta trebuie să intervină ca judecător public. Creştinii chemaţi să exercite puterea seculară trebuie să-şi asume cu adevărat responsabilităţile pentru menţinerea ordinii şi a păcii civile, fiind însă conştienţi că în fiecare caz cunoaşterea lor e supusă greşelii şi că li se poate întâmpla să ia decizii după ce s-au înşelat tragic în judecarea unei situaţii. Augustin nu pledează în favoarea pacifismului creştin, ci le arată creştinilor că au îndatoriri faţă de stat; ei trebuie să accepte funcţii publice şi pot fi chemaţi ca soldaţi într-un război drept. Dat fiind că societăţile civile pot fi pervertite de oameni răi şi necredincioşi, un stat poate decide în mod îndreptăţit să ducă un război, văzându-se nevoit să combată în chip tragic nedreptatea mai mare a părţii adverse. Augustin nu condamnă apărarea, dar nu trebuie înţeles că ar susţine un spirit de revanşă. Un război drept este dus pentru a obţine o pace dreaptă, dar niciun stat pământesc nu este pe deplin drept şi nu există posibilitatea înfăptuirii unei utopii creştine în istorie.

Cetatea lui Dumnezeu debutează ca o apărare apologetică a

creştinismului, discutând dacă năpasta devastării Romei de către Alaric s-a produs fiindcă Roma abandonase străvechile obiceiuri păgâne şi continuă prin a construî o teorie a societăţii şi istoriei vorbind despre originea cetăţii lui Dumnezeu şi a cetăţii oamenilor. În Cărţile a XV-a-a XVIII-a, Augustin tratează despre originile celor două cetăţi, iar în cărţile a XIX-a-a XXII-a despre destinele lor în eternitate. Interpretarea este în mare parte rezultatul confruntării sale cu secta eretică a donatiştilor din nordul Africii.

Augustin deosebeşte viaţa socială rânduită de divinitate de cea naturală, stabilită de valorile vieţii sociale romane, unde onoarea pământească şi patriotismul exarcerbat ridică iubirea de sine mai presus de orice. Devastarea Romei n-a fost o criză supremă în istoria omenirii; adevăratele crize ale omenirii s-au produs în Eden şi pe Golgota. De la Cădere încoace, în istorie au existat mereu două cetăţi, diferite una de alta prin ataşamentul lor, una faţă de sine însăşi, cealaltă faţă de Dumnezeu. Una dintre cele două cetăţi i-a slujit pe îngerii răzvrătiţi, cealaltă pe cei loiali lui Dumnezeu. În istorie aceste cetăţi apar amestecate inextricabil. Năzuinţa spre pace şi spre bine social în cadrul unei cetăţi organizate este proprie tuturor civilizaţiilor. Dar tensiunea dintre Cain, întemeietorul unei cetăţi, şi Abel, locuitorul ce aşteaptă cetăţenia de dincolo de istorie, este mereu prezentă. Toţi oamenii au dorit întotdeauna să aibă parte de pace, să risipească tensiunile şi să stăpânească neînţelegerile din viaţa socială, dar membrii cetăţii oamenilor consideră suficiente pacea politică pământească şi avuţia materială. Această cetate e însă una vremelnică. Unii ştiu că adevăratul lor cămin se află în ceruri şi că în cetatea oamenilor sunt aidoma unor pelerini. Ei trăiesc după obiceiurile pământului, îşi văd de treburi ca toţi ceilalţi, slujesc statul când sunt chemaţi, dar până la urmă se folosesc de această lume fără a o iubi. Ei sunt obligaţi de cârmuirea instituită de divinitate să-şi joace roiul, dar înţeleg că apartenenţa lor ultimă, de după istorie, la cetatea lui Dumnezeu este dăruită necondiţionat de Dumnezeu şi nu poate fi vreodată meritată prin fapte pământeşti. Dată fiind incertitudinea oamenilor în ce priveşte apartenenţa la cetatea transcendentă, a lui Dumnezeu, adevărata biserică nu poate fi realizată niciodată ca o societate coerentă pe pământ. Cele două cetăţi nu fac decât să dăinuie în istorie amestecate, apartenenţa la cetatea eternă urmând a se lămuri abia la Judecata de Apoi. În istorie, biserica militantă nu e mai ferită de primejdii decât statul laic; ea îndeplineşte funcţii sacramentale ca împărţitor al harului fără de care oamenii nu pot face niciun bine. Botezul şi împărtăşania nu asigură mântuirea, dar ele sunt un *sine qua non*, astfel încât eterodocşii şi păgânii sunt excluşi de la speranţa mântuirii. Biserica sacramentală, consideră Augustin, cu toate greşelile ei, trebuie să fie universală. Dar cetatea lui Dumnezeu nu este totuna cu biserica vizibilă. Ea este comuniunea invizibilă, necoezivă a unor sfinţi ce vor fi uniţi, formând corpul aleşilor, la sfârşitul

istoriei. Biserica vizibilă însă trebuie s-o slujească pe cea invizibilă şi trebuie să fie universală, să cuprindă întreg pământul şi să se opună tendinţelor exclusiviste, sectare şi naţionaliste. Această idee va fi reluată cu înflăcărare în Evul Mediu de către teoriile papale dornice să concretizeze instituţional (şi internaţional) teza mai spiritualizată a lui Augustin. Limbajul universalist al lui Augustin a inspirat epocile ulterioare să dezvolte o doctrină a bisericii ca societate perfectă, având puterile de proprietate şi de guvernare necesare oricărei comunităţi suficiente sieşi. Dând de înţeles că, în principiu, nu există mântuire în afara bisericii, Augustin a inspirat dezvoltarea medievală a monarhiei papale. Pe măsura ce biserica din Occidentul latin a devenit în ochii cuceritorilor barbari simbolul şi sursa culturii şi a organizării romane, ea a dobândit, încă din secolul al V-lea, aspecte de plenitudine a puterii, ce, cu timpul, aveau să se desăvârşească în ideologia medievală a unei papalităţi puternice, ideologie având un loc central în dezbaterea politică din secolele al XlII-lea-al XIV-lea privitoare la *dominium*-ul şi jurisdicţia bisericii şi la cele ale statului (*gândirea politică medievală*). Deşi Augustin nu concepea autorităţile ecleziastică şi civilă ca puteri coordonatoare distincte, preocupate să-i guverneze pe oameni, cuvintele sale au fost interpretate ca justificare a unei teorii despre stăpânirea lumii de către două spade: una spirituală, cealaltă temporală – papa şi împăratul. Este discutabil dacă el a urmărit subordonarea statului faţă de biserică, pentru că statul, în viziunea sa, nu era braţul secular al bisericii, ci o instituţie distinctă, pe care biserica trebuia s-o consilieze. În Evul Mediu această idee a fost convertită în teoria şi practica statului teocratic ce foloseşte legea în scopuri religioase. În centrul teoriei papale a puterii a stat o interpretare a teoriei augustiniene despre adevărata cârmuire şi *dominium-ul* întemeiat pe harul divin. Modelul augustinian al omului ca depinzând în întregime de har în săvârşirea de fapte virtuoase va fi rând pe rând acceptată şi respinsă când generaţiile Evului Mediu vor încerca să împace vederile lui negative despre necesitatea statului cu vederile mai pozitive şi mai optimiste ale lui Aristotel*, reinterpretate în secolul al XIII-lea pentru Occidentul creştin latin de către Toma d’Aquino*. Augustinismul va fi resuscitat de Luther* şi de Reforma din secolul al XVI-lea.

– *Gândirea politică a Reformei JC*

Bibliografie

Augustine, St, *The City of God*, ed. D. Knowles, trad. de H. Bettenson, Harmondsworth, Penguin, 1972.

– ♦ Brown, P., *Augustine of Hippo*: *a Biography*, Londra, Faber & Faber, 1967.

– ♦ Coleman, J., Augustine”, în *Political Thought from Plato to NATO*, Londra, BBC publications, 1984.

– Markus, R. A” *Saeculum*: *Hisiory and Society în the Theology of St. Augustine*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970.

– Marrou, H. I., *St Augustine and his Influence through the Ages*, New York, Harper Torch, 1957.

– Martin, R., „The two cities *of* Augustine's political philosophy", în *Journal of the History of Ideas*, 33 (1972).

Austin, John (1790-1859) Jurist şi filozof englez al dreptului. Născut într-o familie înstărită aparţinând clasei de mijloc, a fost *of* iţer (1806-1812), avocat (1818-1826), profesor de drept la London University (1826-1832) şi conferenţiar de drept la Inner Temple c1834). A lucrat câţiva ani în administraţia de stat, iar în 1820 s-a căsătorit cu Sarah Taylor, care i-a fost o sursă de inspiraţie; au trăit în Franţa vi în Germania până în „anul revoluţiilor" de la 1848, iar restul vieţii la Weybridge.

Austin este principalul purtător de cuvânt şi exponent al pozitivismului juridic englez de factură analitică, în versiunea specifică numită în prezent (şi mult criticată ca fiind) „teoria îegii ca ordin (în engleză, *command*)" (*lege*). Principala şi cea mai influentă lucrare a sa, *The Province of Jurisprudence Determined* (1832), este o dezvoltare a părţii introductive a cursului pe care l-a ţinut ca prim profesor de jurisprudenţă la Londra. La prelegeri izbutea atât de puţin să capteze interesul auditoriului, încât în 1832 a demisionat de la catedră; nici conferinţele de la Inner Temple nu s-au bucurat de mai mare succes. Cartea însă a avut o soartă diferită, fiind cu siguranţă cel mai citit, mai citat şi mai criticat text de teoria dreptului în limba engleză, depăşind cu mult scrierile juridice ale lui Bentham*, ce-i serviseră drept model, şi încă şi mai mult lucrările şcolii pandectiste germane, de felul celor studiate de el în Germania între 1826 şi 1828, când se pregătea pentru cariera didactică. Un perfecţionism păgubos al scriiturii l-a împiedicat să publice şi alte lucrări, cu excepţia câtorva pamflete politice, şi abia după moartea lui doamna Austin a putut trimite la tipar întreaga serie de *Lectures on the Philosophy of Positive Law* (1861), cuprinzând o analiză minuţioasă a tuturor conceptelor şi instituţiilor principale ale dreptului, făcută în spiritul definiţiei din *The Province*.

Această definiţie este strict pozitivistă, deoarece separă total existenţa dreptului de meritele sau scăderile lui. Este voluntaristă, deoarece restrânge legile propriu-zise ia ordinele (actele de voinţă) emise de superiori către inferiori sub ameninţarea sancţiunii în caz de nesupunere. Ca atare, ordinele care sunt legi, trebuie să fie generale şi să emane de la un ultim superior sau suveran (*suveranitate*). Suveranul e un poruncitor ale cărui ordine generale sunt în mod obişnuit respectate de majoritatea unei populaţii suficient de numeroase, care altminteri nu are obişnuinţa supunerii faţă de alt individ sau grup uman. (Suveranii pot fi indivizi sau, ca în Marea Britanie ori SUA,

colectivităţi) în această perspectivă, statul* e pur şi simplu o altă denumire pentru suveran; sau, altfel spus, este entitatea organizată ce-i cuprinde laolaltă pe suveran şi pe supuşi. Acolo unde suveranii sunt organisme colective, ei trebuie, firește, definiţi în prevederile constituţionale. Dar constituţiile de acest fel nu pot fi „legi" prin prevederile lor ultime, pentru că, prin firea lucrurilor, nu exprimă voinţa unor suverani. În consecinţă, porţiunile superioare ale dreptului constituţional sunt reclasificate ca ţinând numai de morala pozitivă, acelaşi lucru fiind valabil şi pentru dreptul ce reglementează raporturile dintre suverani sau state, dreptul internaţional public.

Aceste teze şi corolarele lor privind caracterul neîngrădit al puterii suverane şi absenţa unor drepturi în sens strict faţă de suverani au fost supuse la numeroase critici. Pozitivismul* de mai târziu (de exemplu, cel al lui H. L. A. Hart) a abandonat teza voluntaristă că legile sunt comandamente, reintroducând în categoria dreptului normele sociale cutumiare şi dând atenţie deopotrivă aspectelor facultative ale legii alături de cele imperative. Filosofia politică a lui Austin este uti-litaristă, dar aparţinând mai mult unui utilitarism* axat pe reguli, decât celui promovat de Bentham. Unitarian fervent, el considera legea divină ca emanând de la o divinitate deopotrivă utilitaristă şi unitariană. Utilitatea şi legea divină reprezintă probele supreme ale meritelor sau scăderilor oricărui drept pozitiv; ele nu sunt însă şi criteriile existenţei sale. NMacC

Bibliografie

Austin, J., *The Province of Jurisprudence Determined and Uses of the Study of Jurisprudence*, ed. R L. A. Hart, Londra, Weidenfeld & Nicolson, 1954. –, *Lectures on the Philosophy of Positive Law*, ed. E. Austin, Londra, John Murray, 1863.

– ♦ Morrison, W. L., *John Austin*, Londra, Edward Arnold, 1982 (cuprinde o amplă bibliografie).

autonomie în sens literal, „autoguvernare", în discursul politic curent sunt numite autonome statele* ce se autoguvernează, precum şi, înăuntrul statelor, instituţiile sau grupurile care se bucură de un grad mare de independenţă şi iniţiativă. În gândirea politică, astăzi termenul este folosit adesea cu referire la un aspect al libertăţii* personale. Autonomi sunt acei indivizi care îşi aleg cu adevărat ei înşişi o-biectivele şi scopurile, prin opoziţie cu cei dependenţi de influenţe exterioare lor. Dar, ca şi în cazul sensurilor pozitive ale libertăţii în general, criteriile alegerii autentice pot fi determinate în diferite moduri, ceea ce face ca răspunsul la întrebarea care sunt persoanele ce trebuie considerate autonome să fie controversabil. DLM

Bibliografie

Young, R., *Personal Autonomy*: *Beyond Negative and Positive Liberty*,

Londra şi Sydney, Croom Helm, 1986.

autoritate în domeniul politicii şi al dreptului, astăzi prin autoritate se înţelege în mod curent dreptul de a efectua o acţiune sau alta, inclusiv dreptul de a edicta legi, precum şi toate drepturile mai puţin importante decât acesta pe care le presupune guvernarea; autoritatea trebuie deosebită de putere* înţeleasă ca posibilitate de a impune ascultarea. Acest concept de autoritate este de multă vreme subiect de intensă şi neîntreruptă dispută: el evocă numaidecât problema obligaţiei politice*, pe de o parte, şi problemele privind libertatea*, drepturile (*drepturi umane*) şi autonomia* individului, pe de alta. Acesta nu este nici măcar în sfera politicului singurul înţeles pe care-l are complexa idee de autoritate, iar analiza relaţiei dintre persoane pe care ea o implică ocupă inevitabil, îni loc central în orice încercare serioasă de a o înţelege. Pentru început trebuie deosebite două abordări în interpretarea autorităţii. Mai întâi este vorba despre abordarea largă şi elastică, preponderentă în ştiinţele sociale contemporane, abordare în care prin autoritate se înţelege orice sistem de putere sau de control social considerat legitim de cei implicaţi în el. Spunând despre o organizare socială că este autoritară, aici nu se are în vedere un anume mod de a guverna sau de a fi guvernat, ci un tip particular de atitudine, din partea unui popor faţă de modul de subordonare căruia îi este supus, oricare ar fi el Din această perspectivă, autoritatea poate fi considerată un fenomen universai, coextensiv societăţii organizate şi cuprinzând tipuri de relaţii radical deosebite. Cea mai influentă versiune a acestei abordări rămâne cea a lui Max Weber*, care a introdus tipologia sistemelor de autoritate carismatice, tradiţionale şi juridic-raţionale ca pe o clasificare exhaustivă a „sistemelor de dominaţie”.

Pe de altă parte şi prin contrast, avem abordarea mai îngustă a autorităţii, care s-a profilat în filosofia juridică şi politică occidentală, îndeosebi în teoriile despre naşterea şi unicitatea statului modern. Aici noţiunea de autoritate este folosită pentru definirea naturii specifice a unei relaţii de un fel aparent nou dintre guvernant şi guvernat şi pentru delimitarea ei de alte relaţii cu care, eventual, ar putea fi confundată. Această abordare este rezumată pregnant într-o bine cunoscută formulare a Hannei Arendt*: „Pentru a defini autoritatea în genere, trebuie să evidenţiem cum diferă ea atât de constrângerea bazată pe forţă, cât şi de persuasiunea realizată prin argumentare.”

Caracterul specific al acestei interpretări a autorităţii poate fi reliefat analizând utilizarea efectivă a limbajului autorităţii în raporturile dintre oameni, în lumea occidentală cuvântul „autoritate” şi cuvintele înrudite „autor”, „autentic”, „autoritar” etc. Au o istorie complexă, derivând din

termenii *auc-tor* şi *auctoritas* ai romanilor antici; treptat, el a ajuns să fie folosit într-un spectru larg de activităţi şi relaţii din afara politicii şi a dreptului – în religie, învăţământ, viaţa de familie, iar astăzi, practic în aproape orice întreprindere comună; oriunde a fost adoptat, acest limbaj a servit pentru a afirma sau a nega un tip distinctiv de pretenţii faţă de conduita sau credinţele altora. Despre multe forme de expresie diferite se spune că au caracter de autoritate: crezuri, doctrine, opinii, testamente şi cărţi (cum este *Biblia*), unde reacţia aşteptată este una de acceptare, credinţă sau încredere, precum şi legi, constituţii, hotărâri judecătoreşti, comenzi şi alte norme menite să reglementeze comportamentul. Aşa se face că, rând pe rând, s-a atribuit autoritate la tot felul de *persoane*: legiuitori şi fondatori, judecători şi funcţionari, părinţi şi dascăli, experţi, intelectuali, sacerdoţi, profeţi şi alţi intermediari. Despre aceşti diverşi autori se spune că sunt învestiţi cu autoritate, că o deţin sau o exercită, că au autoritate sau că sunt autorităţi într-un domeniu, că acţionează sau vorbesc cu autoritate; iar despre autoritatea pe care ei pretind că o posedă se spune că este recunoscută, conferită, negată, contestată, ascultată, eludată, încălcată sau pierdută. Se vede ce complexitate există în acest discurs, încât pentru explicarea exhaustivă a autorităţii ar trebui examinate multiplele deosebiri şi asemănări detectabile în cuprinsul lui. Totuşi se poate sugera că există în toate aceste accepţiuni o temă subiacentă, iar unul dintre avantajele concentrării asupra limbajului autorităţii constă în a ne reaminti că aici avem de-a face cu o relaţie de comunicare de un fel aparte dintre un vorbitor, rostirea lui, un ascultător şi reacţia acestuia. Am putea risca o definiţie aproximativă după cum urmează: un ascultător consideră nişte cuvinte ca venind de la o autoritate atunci când îşi dă seama că pretenţia conţinută în ele de a li se da ascultare nu este dependentă de propria lui examinare şi evaluare a raţiunilor sau a argumentelor pe care se sprijină ele, ci de considerentul că vin de la un vorbitor particular, căruia, graţie unei caracteristici specifice ce-i diferenţiază de alţii, i se recunoaşte îndreptăţirea la această reacţie specială. Prin urmare, autoritatea este un concept relaţional. Semnificaţia unor sintagme ca „autoritatea Scripturilor”, „autoritatea bisericii”, „autoritatea părintească”, „autoritatea Congresului” etc. Trebuie înţeleasă prin referire la nexul specific în care se află prinse patru elemente: autorul, rostirea, auditoriul, reacţia. În plus, această relaţie de comunicare este o relaţie distinctă: deosebită de orice fel de relaţii coercitive, pentru că, în cazul ei, pretenţia de conformare depinde de autentificarea prealabilă a vorbitorului, nu de puterea lui subsecventă de a produce efecte nedorite; deosebită şi de relaţiile de persuasiune şi consiliere, pentru că pretenţia nu depinde de argumente menite să obţină acordul auditoriului cu privire ia oportunitatea a ceea ce i se cere.

Conceptul de autoritate are o structură de bază. Un sistem de autoritate politică poate exista numai dacă cei ce intră în sfera lui renunţă să-şi pună asentimentul în dependenţă de propria judecată despre oportunitatea celor stabilite de lege. Ca să folosim o expresie din edificatoarea analiză făcută de Joseph Raz, un act de autoritate politică este un „temei eliminatoriu" al acţiunii. Când cârmuirea îmbracă forma edictului autoritar, apare posibilitatea guvernării fără un acord prealabil cu privire la meritele intrinseci ale conţinutului legii.

Legat însă de întrebarea ce anume cuprinde acest element de supunere faţă de autoritate, în studiile privitoare la autoritate există formulări foarte deosebite şi adesea sistematic ambigue. Pentru unii, el nu reclamă decât renunţarea la dreptul de a acţiona după propria judecată, fiind astfel compatibil cu dezaprobarea a ceea ce este prescris; aici autoritatea permite „confbrmarea fără crezământ" şi acest mod de a înţelege autoritatea a fost pentru Spinoza* o cheie pentru împăcarea loialităţii politice cu libertatea de a filosofa, împăcare căreia i-a consacrat *Tratatul teologico-politic* (1670). Pentru alţii însă (de exemplu pentru Auguste Comte*), autoritatea pretinde abandonarea „gândirii critice" în favoarea credinţei în rostirile autorităţii sau a identificării cu ele, astfel încât tipul de conformare cerut de autoritate face *cß* însăşi existenţa „filosofiei negative" să fie o activitate ilicită înăuntrul societăţii. În fapt, multe scrieri privitoare la autoritate nu prezintă alternativele atât de tranşant cum sugerează formulările de mai sus; în mod bizar, până şi literatura consacrată problemei compatibilităţii dintre autoritate şi autonomie pare să fi uitat sau să fi estompat ceea ce constituie miza întrebării despre angajamentul politic.

Existenţa unei structuri de autoritate mai presupune existenţa unui criteriu public şi acceptat de autentificare, a unei „reguli de recunoaştere" pentru identificarea persoanelor îndrituite la poziţii de autoritate. Este însă larg răspândit sentimentul că o decizie luată de deţinătorul unei funcţii în confor* mitate cu procedurile constituţionale statornicite nu poate fi suficientă pentru a asigura un temei de acţiune eliminatoriu dacă respectiva persoană nu este şi o autoritate în materia de care ţin deciziile sale sau dacă lipseşte încrederea că deciziile sale reflectă valori împărtăşite de membrii comunităţii. Autoritatea intelectuală devine astfel prototipul autorităţii politice, iar diverşi autori îşi argumentează adesea opţiunea pentru o teorie particulară a autorităţii politice apelând la exemple de „autoritate de expert" sau „autoritate de cunoscător", îmbrăţişând astfel punctul de vedere că autoritatea politică ar trebui să aibă la bază o cunoaştere, o înţelegere sau o experienţă superioară, sau accesul rezervat la un adevăr referitor la modul de organizare a societăţii. Acest mod de abordare i-a făcut pe unii autori să

denunţe ca „deformate” concepţiile formalist-juridice despre autoritate: e ceea ce afirmă H. G. Gadamer când le reproşează lui Spinoza şi iluminiştilor francezi de a nu fi înţeles că „autoritatea persoanelor se bazează în cele din urmă (..) pe recunoaştere şi pe cunoaştere, pe cunoaşterea faptului că celălalt ţi-e superior în judecată şi pătrundere şi că pe acest temei judecata sa are precădere, adică întâietate faţă de a ta” *ţâmth and Method*, p. 248). Acelaşi postulat poate fi identificat şi în spatele tezei că însăşi ideea de autoritate trebuie să fi dispărut din lumea modernă în urma discreditării de către scepticismul modern a supoziţiilor epistemologice pe care s-ar sprijini orice sistem veritabil de autoritate politică. Toate acestea stau sub semnul dificultăţii create de faptul că noţiunea de autoritate, deşi are anumite trăsături de bază, nu poate fi stabilizată; ea variază în funcţie de locul ce i se rezervă în contextul diverselor teorii sau ideologii mai cuprinzătoare asupra destinului şi a naturii umane. Astfel, de pildă, problema caracterului loialităţii pe care o autoritate politică este îndreptăţită s-o pretindă trimite la problema temeiurilor pe care se sprijină autoritatea în ochii celor ce-i acceptă legitimitatea. Acolo unde se consideră că autoritatea politică se bazează pe o cunoaştere superioară sau pe accesul rezervat la un adevăr, este imposibil ca o persoană să accepte autoritatea şi totuşi să se creadă capabilă sau îndreptăţită de a emite judecăţi pe picior de egalitate cu titularul autorităţii. Unde însă autoritatea e disociată de pretenţia deţinerii adevărului şi se întemeiază pe autorizarea acordată de cei ce i se supun, în principiu nu există o incompatibilitate între acceptarea autorităţii şi formarea unei judecăţi independente. Din acest punct de vedere se poate susţine că în istoria concepţiilor despre autoritate cotitura fundamentală a survenit odată cu reformulările operate de filosofi ca Thomas Hobbes* şi Spinoza care, în condiţii de criză politico-religioasă, au ajuns să interpreteze autoritatea ca pe un artificiu omenesc propus ca atare spre acceptare tuturor celor implicaţi în ea. Pe scena politică şi intelectuală însă n-a încetat niciodată să se manifeste o profundă nemulţumire faţă de acest soi de filosofie politică, iar sub diverse presiuni doctrinale, hotarele conceptului de autoritate s-au dovedit a fi în fond elastice, deschizându-se astfel către proiectul lui Max Weber chiar înăuntrul lumii „moderne”.

Bibliografie

Arendt, H., „What is authority?”, în *Between Post and Future*, Cleveland şi New York, Viking, 1968.

– ♦ Flath-man, R., *The Practice of PoMcal Authority*:

Authority and the Authoritative, Chicago, University *of* Chicago Press, 1980.

– ♦ Friedrich, C. J. Ed., *Nomos I*: *Authority*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1958.

– Gadamer, H. G., *Truth andMethod*, New York, Continuum, 1982.
– Hobbes, T., *Leviathan* (1651), ed. C. B. Macpherson, Harmondsworth, Penguin, 1968.
– Oake-shott, M., *On Human Conduct*, Londra, Clarendon Press, 1975.
– Raz, J., *The Authority of Law*, Oxford, Clarendon Press, 1979.
– Spinoza, B., *Tratatul teologico-politic*, Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1960.
– ♦ Watt, E. D., *Authority*, Londra, Croom Helm, 1982.

B

Babeuf, François Noël, zis Gracchus

(1760-1797) Revoluţionar francez. A extins principiile radicale ale revoluţiei la revendicarea egalităţii sociale, pledând pentru comunitatea pământului şi a bunurilor.

→ *comunism*

Bacon, baron de Verulam, Francis

(15611626) Om de stat şi filosof britanic. Şi-a petrecut o parte mai mare din viaţă practicând artele politice decât meditând asupra lor. Nepot al lordului Burghley, a fost confident al contelui de Essex şi în final cel ce a redactat actul de condamnare a acestuia pentru trădare. Chiar şi după criteriile ce caracterizau Anglia acelei epoci Bacon a avut o carieră furtunoasă, care a cuprins o luptă îndelungată cu Sir Edward Coke* pentru obţinerea funcţiei de lord-cancelar şi o bruscă destituire din această funcţie, sub învinuirea de luare de mită. În ochii contemporanilor s-a impus ca autor al unor abile rapoarte în chestiuni de interes imediat, în timp ce reputaţia istorică şi-o datorează contribuţiei aduse în filosofia ştiinţei şi schiţelor neteiminate ale unei utopii ştiinţifice. Resursele sale de aforist şi-au găsit expresia mai cu seamă în *Essays* (1625), iar cele de gânditor sobru în *The Avancement of Learning* (1605) şi în schiţa utopică *New Atlantis* (1627). Bacon a fost adversar al exceselor scolastice şi al teoreticienilor în căutare de dovezi numai pentru susţinerea propriilor prejudecăţi; a fost un empirist intransigent, care a făcut primii paşi spre elaborarea unei logici inductive. Prin inducţie nu înţelegea simpla acumulare de probe favorabile; putem avea încredere într-o generalizare doar dacă am căutat şi probe contrare. Promovarea ştiinţei nu depinde însă numai de aplicarea unei metode bune, ci are nevoie şi de un sprijin politic. College *of* Six Day’s Works din *New Atlantis* era o Royal Society în embrion – pe fondatorii acesteia Bacon i-a stimulat, într-

adevăr –, menită să sprijine invenţiile şi descoperirile. Baza politică a acestei întreprinderi este doar implicită, dar pare să fie o teocraţie luminată, deşi în *Essays* Bacon se exprimă ca un discipol al republicanului Machiavelli*. Bacon combină teme din Platon* şi din iluminism* şi stă la cumpăna dintre Europa creştină şi lumea seculară, ştiinţifică, ce avea să-i ia locul.

AR

Bibliografie

Bacon, E, *The Advancement of Learning* and *New Atlantis*, ed A Johnston, Oxford, Oxford University Press, 1974.

– *Essays*, ed. J. Piteher, Harmondsworth, Penguin, 1985.

– ♦ Manuel, E E. Şi F. P. Manuel, *Utopian Thought în the Western World*, Cambridge, Mass., Belknap, 1979.

– ♦ Quinton, A., *Bacon*, Oxford, Oxford University Press, 1980.

Bagehot, Walter (1826-1877) Jurnalist şi teoretician politic şi constituţional britanic. S-a născut într-o familie de bancheri unitarieni din Vestul Angliei şi a studiat la University College din Londra, după care s-a întors în Somerset ca să susţină conducerea băncii familiei sale. Mai târziu a devenit editor, întâi al publicaţiei *National Review*, iar apoi, din 1860 până la moarte, al revistei *The Economist*. *A* scris mult în periodicele vremii, iar cele mai cunoscute lucrări ale sale, *The English Constitution* (1865) şi *Physies and Politics* (1867), au apărut iniţial ca articole seriale. Având o cultură multilaterală, a abordat competent şi captivant teme literare, politice, istorice şi economice într-o manieră inteligentă, tolerantă şi colocvială; atitudinea sa a fost a unui abil om de lume, pragmatic, familiarizat cu afacerile şi cu specificul naţional englez, dar care înţelegea şi importanţa pe termen lung a ideilor teoretice originale. Poziţia politică a lui Bagehot a fost a unui liberal conservator fără iluzii, care preţuia inteligenţa şi credea în progres, dar ştia că inteligenţei trebuie să i se adauge realismul şi priceperea de a lucra cu prejudecăţile şi limitele omului mediu şi că din acest motiv progresul nu poate fi decât lent. Era un punct de vedere ce şi-a găsit uşor justificarea în ideile gradualiste de „evoluţie socială”, care începuseră să prindă rădăcini în epocă şi al căror exponent de frunte a devenit în *Physies and Politics*. Bagehot împărtăşea cu convingere şi o altă idee ce se bucura atunci de popularitate – aceea a importanţei „caracterului naţional” în politică; despre englezi era de părere că sunt înceţi ia minte şi că au nevoie de idei care să-i salveze de la stagnare, iar despre francezi, că sunt prea instabili, lipsiţi de acea statornicie a obişnuinţei – pe care în mod sfidător o numea „stupiditate” – necesară autoguvernării. Primele articole le-a scris la Paris, despre lovitura de stat prin care s-a instaurat cel de-Al Doilea Imperiu; Bagehot susţinea teza, impopulară printre liberali, că împrejurările îndreptăţesc măsuri de mână forte, deşi mai

târziu a devenit un critic al regimului lui Napoleon al 111-lea. În *The English Constitution* a atacat concepţia – prezentată de el drept ortodoxă – a împărţirii puterii între executiv şi legislativ. În realitate, această concepţie era deja depăşită şi revizuirea preconizată de Bagehot nu era chiar atât de originală cum pretindea, dar el este cel ce a dat formă definitivă noii ortodoxii. Susţinea că executivul şi legislativul erau strâns legate prin Cabinet, care în esenţă era un comitet al Camerei Comunelor. Noua interpretare propusă de Bagehot consta în separarea părţii „eficiente" a constituţiei de partea care este depozitara" rrialestăţii". Prima o reprezentau Camera Comunelor şi Cabinetul ca braţ executiv al ei, iar cea de a doua, în principal, monarhia şi Camera Lorzilor; funcţia celei dintâi consta în gestionarea treburilor curente, iar a celei de a doua în asigurarea stabilităţii prin impresia pe care o făcea asupra spiritului popular.

În *Physies and Politics*, Bagehot a încercat să adapteze unele teorii biologice moderne, îndeosebi teoria darwinistă a hiptei pentru existenţă şi explicaţiile fiziologice ale comportamentului habituai şi reflex, spre a da istoriei amâne o explicaţie preluată în bună – *perte* din Henry Summer Maine* şi din *Hïsiory of Greece* a lui George Grote, ţ-► *darwinism social*) Progresul, considera el, presupunea deopotrivă stabilitate şi inovaţie. Stabilitatea rezultă în principal din influentele puternice ale imitaţiei şi obişnuinţei, care aşază comportamentul social în „calapodul cutumei", dar lupta pentru existenţă dusă între societăţi conferă, la rândul său, avantaje unor categorii de inovaţii. Echilibrul dintre acestea două reprezintă idealul, iar în ultima perioadă a istoriei umane, epoca discuţiei", inovaţia încetează de a 5 un element accidental, devenind obiect al examinării raţionale. În consecinţă, constituţionalismul liberal este înfăţişat drept ultimul stadiu al dezvoltării istorice şi cea mai bună garanţie a unui progres continuu şi metodic. JWB

Bibliografie

Bagehot, W., *Collected Works*, ed. N. St Joim-Stevas, Londra, The Economist, 1965 ivoL V cuprinde *The English Constitution*, – *jtz* vol. VII, *Physies and Politics*). –, *The Exgiish Constitution*, Londra, Collins, 1963.

– *Physies and Politics*, Boston, Mass., Beacon, 1956.

– Buchan, A., *The Spare Ckancellor*: *the life of Walter Bagehot*, Londra, Chatto & Windus, 1959.

– ♦ St John-Stevas, N., *Walter Bagehot*: *a study of his life and thought together with a se-kaion from his writings*, Londra, Eyre & Sponiswoode, 1959.

Bakunin, Mihail Aleksandrovici

(1814-1876) Anarhist rus. În tinereţe a fost influenţat de Hegel*, dar în

timpul şederii în Germania, între anii 1839-1841, a asimilat ideile mai radicale ale tinerilor hegelieni*. În următoarele două decenii s-a implicat în principal în propaganda cauzei naţionalismului* slav. Întemniţat între 1851 şi 1857, revine în Europa Occidentală în anii 1860 şi îşi petrece restul vieţii ca agitator şi propagandist al anarhismului*. A ajuns celebru prin intrigile sale şi prin societăţile secrete pe care le-a tot înfiinţat şi dizolvat; între 1869 şi 1872 s-a războit cu Marx* pentru controlul asupra Internaţionalei I. Gândirea politică matură a lui Bakunin este făţiş şi vehement antipolitică. În viziunea sa, toţi teoreticienii politici şi-au luat ca punct de plecare păcatul originar. Pornind de la variante ale propoziţiei că omul e în mod inerent marcat de viciul egoismului, ei au tras în unanimitate concluzia că acesta trebuie să cedeze o parte din libertatea sa statului, singurul capabil să-i ţină în frâu firea coruptă. Din acest punct de vedere, necesitatea statului este legată noţional de ideea centrală a tuturor religiilor, iar din perspectivă istorică, susţine Bakunin, apariţia şi perfecţionarea statului au coincis cu apariţia şi perfecţionarea religiei. Cele două au coexistat într-o relaţie funcţională simbiotică. Ambele au pretins şi şi-au recunoscut reciproc autoritate exclusivă în sfera proprie, ambele s-au nutrit din ignoranţa şi superstiţia publice şi au complotat ca să le menţină spre a-şi consolida propria autoritate şi a-l convinge pe om de incapacitatea lui de a-şi organiza viaţa spirituală şi socială. Orice autoritate are ceva din natura autorităţii religioase, în măsura în care creează o lume misterioasă şi impenetrabilă, accesibilă doar analiştilor ei autorizaţi, şi în măsura în care conspiră spre a întreţine în oameni prezumţia bi-cisniciei lor. De-a lungul întregii sale vieţi zbuciumate, Bakunin a fost un ateu convins şi un antietatist. În viziunea lui, omul este o fiinţă esenţialmente socială, înzestrată cu instinctul libertăţii şi activă în mijlocul unei comunităţi de egali. Dumnezeu şi statul*, ignoranţa, superstiţia şi prezumţia de neputinţă sunt declarate duşmani ai eliberării umane. Împotriva lor se poate lupta prin răspândirea în masele populare a legilor naturii descoperite de ştiinţa pozitivă. Ştiinţa are menirea de a înlocui religia, iar răzvrătirea, de a elimina obişnuinţa supunerii. „Instinctul sfânt al revoltei”, cum îl numea Bakunin, reprezintă atributul esenţial al omului, atribut ce s-a tocit concomitent cu dezvoltarea civilizaţiei, dar niciodată nu a dispărut cu totul. De aceea, cei mai puţin atinşi de dezvoltarea capitalistă şi cei rămaşi în afara ei vor fi iniţiatorii cei mai probabili ai procesului de distrugere revoluţionară. Redobândirea pozitivă a puterilor şi potenţialităţilor omului (adică a libertăţii reale) se poate realiza prin libera asociere a indivizilor în vederea atingerii scopurilor comune, în cadrul unei alianţe de comune libere. Niciun om însă nu putea fi liber, în concepţia lui Bakunin, câtă vreme economiceşte rămânea dependent de altul. Constrângerea proprie relaţiei salariale şi eşafodajul ierarhic de autoritate în cadrul procesului de producţie reproduceau eşafodajul dominaţiei şi al subordonării din structurile juridice şi politice. În consecinţă, pentru

dobândirea libertăţii este necesar ca tuturor oamenilor să li se acorde mijloacele materiale ale independenţei economice, de unde rezultă că drepturile de proprietate trebuiau să rezide în comunitate, în concepţia lui Bakunin, anarhismul consecvent nu putea fi decât socialist.

Gândirea lui Bakunin s-a cristalizat în principal prin confruntarea cu gândirea lui Marx, iar socialiştii libertarieni continuă să-l preţuiască pentru critica profetică pe care a făcut-o consecinţelor probabile ale dictaturii marxiste a proletariatului. Bakunin nu a fost un gânditor sistematic nici prin modul de a scrie (n-a dus până la capăt niciuna dintre lucrările sale mai substanţiale), nici sub aspectul consecvenţei şi al coerenţei punctelor de vedere. Era chiar mândru de eclectismul său, iar gândirea sa cuprinde un amalgam de materialism şi de romantism, de imnuri închinate spontaneităţii şi de preocupări pentru organizarea conspirativă, de internaţionalism şi de germanofobie. Asemenea maestrului său Proudhon*, era neîncrezător în proiectele fără orizont ale pedanţilor. Ambiguităţile gândirii sale au alimentat pretenţiile unor comentatori şi ale unor grupuri contemporane dintre cele mai diferite de a-l considera drept precursor al cauzelor lor. NH

Bibliografie

Bakunin, M., *Œuvres*, 6 vol., Paris, Stock, 1912-1913. –, *Izbrannaie socinenia*, *5* vol., Petersburg, Golos Truda, 1920-1922.

– *Archives Bakounine*, 7 vol., Leiden, BrilM 961-1981.

– *Selected Writ-mgi*, ed. A. Lehning, Londra, Cape, 1973.

– *Bakunin on Anarchy*, ed. S. Dolgoff, Londra, Allen & Unwin, 1973.

– ♦ Carr, E. H., *Michael Bakunin*, Londra, Macmil-lan, 1937.

– ♦ Kelly, A., *Michael Bakunin*, Oxford, Clarendon Press, 1982.

– Masters, A., *Bakunin*: *the Father of Anarchism*, New York, Saturday Review Press, 1974.

– Venturi, F., *Roots of Revolution*, Londra, Weidenfeld & Nicolson, 1960.

Barrés, Maurice (1862-1923) Scriitor şi om politic francez. Barrés a fost cel mai de seamă teoretician al naţionalismului* radical la cumpăna dintre secole, extrem de influent în lumea literară ca şi în cea politică. În 1889 a fost ales deputat boulangist pe o platformă naţionalistă şi antisemită. În 1906 a fost ales deputat de Paris, poziţie păstrată până la sfârşitul vieţii, $ifc a devenit membru al Academiei Franceze. Pionier al romanului politic francez, şi-a expus teoria naţionalismului în principalele sale scrieri: *Les Déracinés* (1897), *L'Appel au soldat* (1900), *Leurs Figures* (1902) şi *Scènes et doctrines du nationalisme* (1902). Punctul de plecare al naţionalismului barrèsian îl constituie nevoia de a oferi mijloacele de salvare ţării considerate a fi „dezbinată şi decerebrată", adică ameninţată de dezintegrare şi pierzanie. Barrés credea că pentru a salva ţara de la ruină, comunităţii franceze trebuia

să i se redea un suflet, o identitate şi dorinţa de a trăi şi a lupta; în acest scop el elaborează o teorie a naţionalismului tribal bazată pe darwi-nismul social*, pe romantism* şi pe determinismul biologic. Considera că vechea teorie, consacrată de Revoluţia franceză, a unei colectivităţi formate dintr-un agregat de indivizi, trebuia înlocuită printr-o teorie a solidarităţii organice exprimate în cultul pământului şi al morţilor, echivalentul ideii germane a „sângelui şi gliei" (*Blut und Boden*). Naţiunea o privea ca pe un organism comparabil cu o fiinţă vie sau cu un arbore, iar naţionalismul, ca pe un sistem etic, de criterii comportamentale dictate de interesul general, independent de voinţa individului. Barrés cultiva un gen de relativitate care-i permitea să nege valabilitatea absolu-ţismelor morale; adevărul, dreptatea* şi legea*, credea el, existau numai în relaţie cu nevoile colectivităţii. Determinismul său psihologic, concepţia sa despre om ca mecanism determinat de apartenenţa la o colectivitate erau elemente constitutive ale viziunii sale despre o societate închisă. Aceasta nouă ideologie naţionalistă era dublată de un antiraţionalism violent şi de credinţa în primatul inconştientului faţă de raţiune. Salvarea naţiunii impunea însă şi o profundă reformă politică. Ea implica o luptă permanentă împotriva liberalismului*, a democraţiei*, a marxismului*, şi crearea unui regim puternic, autoritar. Acest cult al unor forţe adânci şi misterioase avea drept corolar firesc şi necesar un violent antiintelectualism. Barrés formula un lung rechizitoriu la adresa spiritului critic şi a produselor acestuia, opunându-le instinctul, sentimentul intuitiv şi iraţional, emoţia şi entuziasmul, forţe adânci ce determină comportamentul uman şi constituie realitatea şi adevărul lucrurilor, precum şi frumuseţea lor. Raţionalismul, susţinea el, este produsul unor dezrădăcinaţi: el toceşte sensibilitatea, amorţeşte instinctul şi paralizează forţele motrice ale energiei naţionale. De unde urma că, pentru a proteja naţiunea, trebuia să se apeleze la popor. Barrés exalta forţa, vigoarea şi vitalitatea primitivă ce sălăşluiau în poporul necontaminat de morbul raţionalist şi individualist. Cum adevărata naţiune o formau masele şi cum scopul primordial al politicii era să asigure integritatea şi puterea naţiunii, naţionalismul – credea Barrés – nu putea lăsa nerezolvată chestiunea socială. El a fost unul dintre primii naţional-sacialişti, unul dintre cei mai proeminenţi exponenţi ai antisemitismului modern şi unul dintre primii care au pus bazele intelectuale ale fascismului*.

– *Rasism*

Bibliografie

Barrés, M., *L Œuvre de Maurice Barrés*, 20 vol., Paris, Club de l'Honnête Homme, 1965-1968.

– Doty, C. S., *Front Cultural Rebellion to Counterrevolution*: *the Politics of Maurice Barrés*, Athens, Ohio University Press, 1976.

– Madaule, J., *Le Nationalisme de Barrés*, Marsilia, Sagittaire, 1943.

– ♦ Sternhell, Z., *Maurice Barrés et le nationalisme français*, Paris,

Armand Colin, 1972; Bruxelles, Complexe, 1985.

– *La Droite révolutionnaire*: *les origines françaises*, Paris, Seuil, 1978, retip. 1984.

– Touchard, J., „Le nationalisme de Barrés", în *Maurice Barrés*: *actes du colloque*, Nancy, Université de Nancy, 1963.

Bayle, Pierre (1647-1706) Filosof şi om de litere francez. S-a născut în La Caria, în Pirineii francezi. Deşi membru al comunităţii minoritare huguenote şi fiu de pastor, educaţia sa era îndatorată în egală măsură culturii clasice şi umaniste şi teologiei calviniste. După ce şi-a terminat studiile la Geneva, a predat filosofia la Academia Protestantă din Sedan până la închiderea acesteia de către autorităţile franceze, în 1682, când s-a refugiat în Olanda, unde s-a creat pentru el, la Rotterdam, un post de profesor de filosofie şi de istorie. Scăpat de cenzura din patria sa, în exil Bayle şi-a descoperit o a doua vocaţie, de jurnalist şi eseist, în 1682 a publicat *Lettre sur la comète* şi *Critique générale de l'histoire du calvinisme de M. Maimbourg*. Două noi lucrări polemice văd lumina tiparului în 1686: *Ce que* e *'est que la France toute catholique sous le règne de Louis le Grand* şi *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus Christ „Contrains-les d'entrer*". În 1684 înfiinţează o revistă lunară internaţională de prezentare a cărţilor, intitulată *Nouvelles de la République des lettres*, destinată liberei promovări peste frontiere a ideilor, fie ele ştiinţifice, medicale sau teologice. Întreprinderea a durat trei ani. Din 1682, când a fost desemnat să alcătuiască *Dictionnaire historique et critique*, a reuşit să-şi câştige existenţa doar din scris. Contribuţia lui Bayle la gândirea politică constă în principal în denunţarea controversei dintre filosofi şi teologi, în susţinerea libertăţii de exprimare asupra acestei controverse şi în sugestiile sale cu privire la un control laic luminat asupra dogmatismului clerical. El susţinea suveranitatea absolută a cârmuitorului laic, dar respingea doctrina, promovată de Thomas Hobbes*, după care o biserică naţională unică este esenţială pentru menţinerea ordinii publice. Cârmuitorul trebuie să fie imparţial din punct de vedere religios şi să nu împărtăşească nicio doctrină a conformismului reii-giçsf (*toleranţă*) Opiniile lui Bayle au fost adesea răstălmăcite de comentatori; pentru mulţi reformatori din secolul al XVIII-lea ele priveau doar toleranţa, nu neapărat şi dreptul la libera gândire individuală, în realitate, eterodoxia lui Bayle anticipează multe dintre tezele liberalismului* modern: libertatea investigaţiei ştiinţifice, o presă necenzurată, libertatea de a exprima idei noi şi, mai presus de toate, teza că acea societate este bună, care nu înăbuşă critica constructivă a propriilor instituţii. SLJ

Bibliografie

Rayle, P., *Œuvres diverses*, Haga, 1737.

– *Dictionnaire historique et critique* (1696), Rotterdam, 1740.

– ♦ Dodge, G. H., *The Political Theory of the Huguenots of the Dispersion*, New York, Columbia University Press, 1947.

– Jenkjnson, S. L., *The pofc tical thought of Pierre Boy le*, *1680-1690* (teză, text dactilografiat), University *of* Sheffield, 1975.

– ♦ Labrousse, E., *Bayle*, trad. de D. Potts, Oxford şi New York, Oxford University Press, 1983. –, *Pierre Bayle*, *2* vol., Haga, Martinus Nijhof, 1963-1964.

– Plamenatz, J. *Man and Society*, Londra, Longman, 1977.

– Popkin, R., *History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, Berkeley, University *of* California Press, 1975.

– Rex, W. E., *Essays on Pierre Bayle and Religious Controversy*, Haga, Martinus Nijhof, 1965.

Beccaria, Cesare, marchiz de Bone-sana (1738-1794) Criminolog, economist şi om de litere italian. S-a născut la Milano, într-o familie înstărită de nobili din Pavia. Fire comodă şi aristocrată, Beccaria a primit ideile iluminismului* de la Pietro şi Alessan-dro Verri, principalii fondatori ai mişcării reformiste lombarde. Ei au înfiinţat împreună Academia dei Pugni (1762) şi au colaborat la revista milaneză *Îl Cqffe* (1764-1766). Datorită lui Alessandro, funcţionar la penitenciarul din Milano, şi la îndemnul lui Pietro, Beccaria a ajuns să scrie principala lucrare a grupului, *Dei delitti e delle pene* (1764), care a devenit repede o operă clasică a culturii iluministe. Tradusă în franceză (1766) şi engleză (1767), ea s-a bucurat de aprecierea lui Voltaire*, Diderot*, William Blackstone*, Jeremy Bentham*, Th. Jefferson*, a Ecaterinei a II-a a Rusiei şi a altora, influenţând, prin ei, mişcarea în favoarea reformei penale, în particular abolirea pedepsei cu moartea şi a torturii. În 1768 Beccaria a primit o catedră personală de „ştiinţă cameralistă” la Şcoala Palatină din Milano. Prelegerile sale din anii 1769-1770, publicate postum sub titlul *Elemente de economie politică* (1894), i-au făcut pe unii să-l salute ca pe un Adam Smith* italian, datorită asemănării dintre concepţiile lor privind diviziunea muncii şi determinarea salariilor. De fapt, în cea mai mare parte a teoriilor sale economice el a fost mai aproape de doctrinele fiziocraţilor (*fiziocraţie*). A fost un admirator al lui J.–J. Rousseau*, iar scrierile lui sunt îmbibate de protoromantismul din romanul *Julie ou la Nouvelle Héloïse* (1761); această influenţă a lărgit modul său de aplicare a utilitarismului* prin relevarea profunzimii şi naturii sentimentului individual. Principala operă a lui Beccaria este, tară îndoială, *Dei delitti e delle pene*. Succesul ei se datorează fuziunii între diferitele filoane ale iluminismului, reprezentate de autorii săi favoriţi, Montesquieu*, Heivétius* şi Rousseau. Prefaţa celebră a lucrării a devenit un manifest al acestei mişcări, deoarece combina aspiraţia spre o ştiinţă a societăţii cu preocuparea de a ameliora starea omenirii. Beccaria porneşte de la o teorie contractualistă a originilor societăţii, argumentând că

individul cedează comunităţii politice doar atât din libertatea sa, cât „e de-ajuns pentru a-i face pe ceilalţi să o apere” (p. 13).

Dezvoltând formulări mai vechi din Helvétius şi Pietro Verri, el exprimă acest scop în termeni utilitarişti, ca asigurând „fericirea maximă împărţită între cât mai mulţi” (p. 9). Totuşi fundamentul contractual al societăţii dă individului drepturi împotriva folosirii pur şi simplu a oricărei metode pentru realizarea celei mai mari fericiri generale, încât Beccaria nu poate fi calificat drept utilitarist în sensul clasic, benthamian, deoarece „nu există übertäte dacă legile permit ca, în anumite împrejurări, un om să înceteze de a fi «persoană», devenind «lucru» „(p. 50). El rezumă această condiţie în teorema generală „Pentru ca o pedeapsa să nu devină act de violenţă (..) împotriva unui membru individual al societăţii, ea trebuie să fie publică, imediată şi necesară, cea mai mică cu putinţă în cazul dat, proporţională cu delictul şi stabilită de legi” (p. 104). De pe această poziţie el condamnă majoritatea practicilor contemporane de tortură, mutilare şi pedeapsă capitală şi se pronunţă pentru un sistem penitenciar mai uman. Nu consideră însă pedeapsa* ca fiind un mijloc de îndreptare a delincventului, ci doar ca unul de intimidare.

RPB

Bibliografie

Beccaria, C, *Opere*, ed. S. Romagnoli, 2 vol., Florenţa, Sansoni, 1958. –, *Dei delitti e delle pene*. *Con una raccolta di leftere e documenti relativi alia nascita delV opera e alla sua fortuna nell’Europa del Settecento*, ed. F. Venturi, Torino, Einaudi, 1965. –, *Despre infracţiuni şi pedepse*, trad.

Armand Roşu, Bucureşti, Ed. Ştiinţifică, 1965.

– ♦ Venturi, F., „Cesare Beccaria and penal reform”, în *îtaly and the Enlighten-ment*, ed. S. J. Woolf, Londra, Longman, 1972.

– *Settecento riformatore*: *de Muratori a Beccaria*, pp. 645-797, Torino, Einaudi, 1969.

behaviorism Concepţie potrivit căreia comportamentul politic poate şi trebuie să fie studiat în mod ştiinţific, în particular prin utilizarea de metode cantitative, obiectivul fiind crearea unei ştiinţe politice bazate în întregime pe date empirice.

→ *teorie politică şi ştiinţă politică*

Bellamy, Edward (1850-1898) Ziarist şi socialist american, autorul romanului utopic *Looking Backward* (1888).

→ *utopism*

Bentham, Jeremy (1748-1832) Filosof utilitarist, jurist şi reformator britanic. Bentham e o figură importantă şi influentă în dezvoltarea gândirii politice moderne. (→ *utilitarism*) Scrierile sale au devenit texte clasice în domeniul filosofiei, al teoriei guvernământului, al dreptului, al administraţiei publice şi al economiei, puţini fiind autorii de după el care au putut ignora teoriile şi argumentele pe care le-a formulat în lunga sa viaţă. În ce priveşte metoda, a introdus un sistem de analiză logică şi o preocupare pentru detalii cum nu s-a mai încercat după Aristotel*, reuşind să transforme modul de studiere a problematicilor menţionate. Aceste preocupări s-au asociat cu o' înclinaţie practică prin care se explică nu doar încercarea de a-şi aplica ideile la numeroase proiecte, ci şi rolul său de avocat al unei reforme până la urmă radicale. Ideile sale au format baza radicalismului filosofic* şi puţini sunt cei ce neagă influenţa sa considerabilă asupra marilor reforme din perioada victoriană.

Pe lângă latura practică, reformatoare, căreia i-a consacrat cea mai mare parte a timpului, cum s-a întâmplat cu proiectul panoptic (Panopticon) pentru un penitenciar model, realizarea majoră a lui Bentham a constat în transformarea modului de a gândi şi de a exprima ideile filosofice. Distanţa de metodă şi de substanţă dintre Moa* tesquieu*, David Hume* şi William Blackstone*, pe de o parte, şi Bentham, pe de alta, distanţă creata în bună parte de Bentham însuşi, a fost mult mai mare decât cea dintre Bentham şi gândirea politică din secolul al XX-lea. În ciuda importanţei sale, până nu demult ideile lui Bentham au fost studiate cel mai adesea prin alţii: de pildă, gândirea sa juridică prin John Austin*, teoria democraţiei* prin James Mill*, iar filosofia utili-taristă prin John Stuart Mill*. Această tendinţă s-a datorat în parte dificultăţilor stilului său, care i-a descurajat pe mai toţi exegeţii, ca şi faptului că rareori şi-a pregătit scrierile pentru tipar şi dezavantajului că singura ediţie bine cunoscută a scrierilor sale au fost imperfectele şi incompletele *Works of Jeremy Bentham* (1838-1843), îngrijite de executorul său literar, John Bowring. Noua ediţie de *Collected Works*, începută în 1968, care va cuprinde în circa şaizeci şi cinci de volume principalele lucrări şi corespondenţa sa, va aduce o perspectivă nouă în evaluarea amplorii contribuţiilor sale.

Tinereţea lui Bentham, mai puţin cunoscută decât cea a lui John Stuart Mill, probabil că a fost la fel de grea. Tatăl său i-a remarcat înzestrarea intelectuală la o vârstă fragedă; la şapte ani copilul a fost înscris la Westminster School, iar la doisprezece ani a trecut la Queen 's College din

Oxford. Ar fi trebuit să facă o carieră în justiţie, dar, deşi admis în avocatură, ambiţiile tatălui său de a-l vedea practicând dreptul nu s-au împlinit. Pe la mijlocul anilor 1770, Bentham era angajat în două mari proiecte. Primul l-a constituit un studiu asupra dreptului penal şi în special o analiză a delictelor şi pedepselor*. Din acest material a publicat curând cea mai cunoscută lucrare a sa, *An Introduction to the Principles of Moraâs and Legislation* (tipărită în 1780, dar apărută în 1789), menită să introducă un cod penal cuprinzător. În prelungirea acestei *Introduction*, a scris încă două lucrări: *OfLaws în General* (publicată prima dată în 1945, sub titlul *The Limits of Jurisprudence Definea*) şi *Indirect Legislation* (publicată prima dată de Dumont, în *Traités de législation civile et pénale*, 1802, iar în engleză în ediţia lui Bowring). Aceste trei lucrări reprezintă părţi principale ale gândirii juridice timpurii a lui Bentham şi, cu toate că n-a finalizat studiul efectiv al dreptului penal, fragmente din acesta au fost publicate în *Traités* şi în *Théorie des peines et des récompenses* (1811), ambele editate de Dumont.

Cel de-al doilea proiect al lui Bentham a fost o amplă critică a cărţii lui Blackstone *Commentaries on the Laws of England* (4 vol., 1765-1769), critică rămasă neterminată şi care va apărea abia în 1928, dar din acest material el a alcătuit şi publicat anonim prima sa lucrare importantă, *A Fragment on Government* (1776). Acest *A Fragment* analiza critic un scurt pasaj din Blackstone, care trata în termeni loc-keeni constituţia* engleză şi examina noţiuni ca starea de natură*, contractul social*, consimţământul*, suveranitatea* şi constituţia mixtă. Obiectivul lui Bentham a fost în mare parte critic şi, cu toate că nu oferea o teorie politică alternativă la cea a lui Blackstone, el punea în cauză conceptele lockeene larg acceptate în epocă. Paralel cu aceste lucrări, a început să abordeze chestiuni de economie, despre care a publicat mai întâi lucrarea *Defense of Usury* (1787), o critică a modului în care Adam Smith* analizează camătă în *Avuţia naţiunilor.* În ajunul Revoluţiei franceze Bentham îşi câştigase o reputaţie modestă. Graţie prieteniei cu lordul Landsowne, intrase în contact cu *les philosophes* din Franţa şi curând s-a împrietenit cu Etienne Dumont, scriitorul şi reformatorul elveţian prin ale cărui traduceri în franceză ale lucrărilor sale (îndeosebi *Traités*) se va face cunoscut în lumea întreagă. Deşi n-a făcut parte din mişcarea reformatoare din Anglia, Bentham a redactat câteva texte în sprijinul instituţiilor democratice din Franţa. Datorită lucrării *A Draught of a New Plan for the Organization of the Judicial Establishment of France* (1790), destinată reformării sistemului judiciar francez, în 1792 a fost declarat cetăţean de onoare al Franţei. Asemenea multora dintre cei ce iniţial au simpatizat cu revoluţia, Bentham se va întoarce curând împotriva exceselor ei. S-a opus, de asemenea, retoricii revoluţionare a francezilor şi îndeosebi conceptelor folosite în Declaraţia drepturilor. Drepturile naturale, scria el în *Anarchical*

Fallacies, erau „simple absurdităţi”, iar „drepturile naturale şi imprescriptibile”, nişte „absurdităţi bombastice” (*Works*, ed Bowring, voL II, p. 501). După opinia lui, libertatea* putea apărea doar acolo unde drepturile* erau instituite printr-un sistem juridic. După convertirea sa la radicalism*, va susţine că pentru asigurarea acestor drepturi legale erau necesare un sistem de democraţie reprezentativă şi un guvernământ deschis. Convertirea lui Bentham s-a produs în anii 1809-1810, deşi el s-a exprimat public în favoarea votului universal şi secret şi a parlamentelor anuale numai din 1817, odată cu publicarea textului *A Plan of Parliamentary Reform.* Înainte de 1809, cu excepţia eseurilor scrise în timpul Revoluţiei franceze, s-a arătat indiferent la problemele politice şi constituţionale, dar un număr de factori, printre care influenţa lui James Mill, eşecul Panopticonului, încrederea neclintită în reformă şi îndeosebi în reforma sistemului juridic, contactele cu diverşi reformatori şi instaurarea regimului liberal în Spania par să fi dus la o schimbare fundamentală în gândirea sa politică. Această schimbare a culminat cu masiva lucrare *Constituţional Code* (1822), neterminată, în care şi-a expus pe larg şi destul de detaliat viziunea utopică asupra democraţiei* constituţionale şi a criticat sever sistemele politice existente. Cu toate acestea, nu s-a lăsat absorbit cu totul de probleme constituţionale sau politice. Scrierile sale din această perioadă acoperă o gamă uriaşă de subiecte, între care învăţământul, logica şi limbajul, retorica, religia, precum şi subiecte juridice specifice, ca probatoriul, organizarea judecătorească, registrul de proprietate, economia publică şi altele.

În deceniul al treilea, când multe dintre lucrările sale se aflau sub tipar, iar volumele editate de Dumont se bucurau de o largă circulaţie, Bentham avea o reputaţie solidă în Europa, în America Latină, ca şi în Marea Britanic întreţinea o corespondenţă vastă, iar locuinţa sa din Londra, situată în Queen’s Square Park, era asiduu vizitată de politicieni, aventurieri şi oameni’ de ştiinţă. Unele dintre lucrările sale au fost editate de alţii: *Rationale of Judicial Evidence* (1827) de către John Stuart *Mü*v, *A Book of Fallades* (1824) de către Peregrine Bingham, *Not Paul but Jesus* (1823) de către Francis Place, *iar An Analysis of the Influence of Natural Religion* (1822) de către George Grote. *Westminster Review*, editată de John Bowring şi finanţată de Bentham, a fost fondată în 1824 şi a prilejuit afirmarea radicalismului filosofic ca alternativă la doctrinele *whig* susţinute de *Edinburgh Review*. Concomitent a dus o campanie în favoarea reformei juridice şi parlamentare în Anglia, dar, deşi septuagenar, principala sa preocupare intelectuală a constituit-o reluarea încercării de a alcătui un *Pan-nomion* (cod complet de legi) care să includă codurile civil, penal, de procedură şi constituţional. Spre deosebire de încercările sale anterioare de codificare, *Constituţional Code* era aşezat acum la loc de frunte şi aici şi-a expus teoria politică de maturitate. Ca formă, era

mai mult o lucrare de drept decât una filosofică, dar abordarea filosofică a unor teme precum egalitatea*, libertatea, drepturile, obligaţia şi suveranitatea poate fi degajată din alte lucrări scrise în aceeaşi perioadă. Chiar *Constituţional Code* trata probleme de organizare şi structură şi cuprindea analize remarcabile, ca de pildă cea despre organizarea forţelor armate în aşa fel, încât să nu pericliteze instituţiile democraţiei reprezentative, cea privind condiţiile de instituire a unui guvernământ deschis, cea a mijloacelor prin care s-ar putea diminua corupţia practicată de persoane cu funcţii publice fără a le priva de puterea necesară mdeplinirii atribuţiilor ce le revin şi cea a modului în care ar putea fi organizat aparatul judiciar pentru a asigura accesul facil şi necostisitor la el al tuturor membrilor societăţii, în gândirea sa politică, Bentham a adus trei contribuţii importante la dezvoltarea liberalismului*. În prinţul rând a preluat idei de la Locke*, Hume, Montesquieu şi Helvétius* pentru a lansa un atac temeinic împotriva doctrinei recunoscute a lui Locke. După Bentham, filonul cel mai viguros din gândirea liberală se va baza pe principii utilitariste. În al doilea rând, în anii 1820 a formulat o nouă abordare a teoriei constituţionale, abordare ce avansa preceptele şi absorbea criticile din marea perioadă de gândire şi practică constituţională din preajma şi de după revoluţiile franceză şi americană. Bentham a dat acestei teorii nu numai fundamente noi, ci şi un accent nou, pus pe organizarea administrativă şi judecătorească şi pe exerciţiul responsabil al puterii*. În sfârşit, considerând că printre obiectivele legislaţiei se numără protecţia, subzistenţa, bunăstarea şi egalitatea şi reflectând la structurile politice capabile să promoveze aceste obiective, Bentham a anticipat nevoile şi aspiraţiile statului democratic modern. A lăsat moştenirea sa lui John Stuart Mill care, deşi nu va nutri acelaşi entuziasm pentru democraţie, va prelua multe dintre conceptele şi categoriile lui. FR

Bibliografie

Bentham, J., *The Collected Works*, ed. J. H. Burns, J. R. Dinwiddy şi F. Rosen, Londra, Athlone Press; Oxford, Clarendon Press, 1968, îndeosebi *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, ed. J. H. Burns şi H. L. A. Hart, Londra, Athlone Press, 1970; *A Comment on the Commentaires* şi *A Fragment on Government*, ed. J. H. Burns şi H. L. A. Hart, Londra, Athlone Press, 1977; *OfLaws în General*, ed. H. L. A. Hart, Londra, Athlone Press, 1970; *Constituţional Code* vol. I, ed. F. Rosen şi J. H. Burns, Oxford, Clarendon Press, 1983.

– *The Works of Jeremy Bentham*, ed.

j. Bowring, Edinburgh, William Tait, 1838-1843.

– Dinwiddy, J. R., „Bentham’s transition to political radicalism, 1809-1810”, în *Journal of the History of Ideas*, *26* (1975), pp. 683-700.

– Halévy, *E.*, *La formation du radicalisme philosophique*, 3 vol., Paris,

Félix Alcan, 1901-1904; trad. de M. Morris, *The Growth of Philosophie Radicalism*, Londra, Faber & Faber, 1928.

– ♦ Harrison, R., *Bentham* Londra, Rout-ledge & Kegan Paul, 1983.

– ♦ Hart, H. L. A., *Essays on Bentham*, *Jurisprudence and Political Theory*, Oxford, Clarendon Press, 1982.

– ♦ Hume, L. J., *Bentham and Bureaucracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

– ♦ Rosen, F., *Jeremy Bentham and Représentative Demo-eraey*: *a Study of the Constituţional Code*, Oxford, Clarendon Press, 1983.

Bernstein, Eduard (1850-1932) Teoretician socialist german. Fiul unui inginer de căi ferate din Berlin, Bernstein intră în Partidul Social-Democrat German în 1872 şi curând se va număra printre ziariştii de frunte ai acestuia. Legislaţia antisocialistă îl sileşte să emigreze în Anglia, unde va fi puternic influenţat de fabianism*. După întoarcerea în Germania devine unul dintre promotorii de frunte ai revizionismului*, care stârneşte o controversă cu atât mai aprigă, cu cât era considerat (împreună cu Karl Kautsky*) legatarul lui Marx* şi al lui Engels*. Ca deputat în Reichstag, Bernstein s-a împotrivit războiului din 1914-1918 şi a părăsit Partidul Social-Democrat. Deşi mai târziu a revenit atât în partid, cât şi în Reichstag, influenţa sa s-a micşorat mult spre sfârşitul vieţii, în scrierile timpurii, Bernstein îşi propusese să actualizeze ideile lui Marx în lumina evoluţiilor sociale contemporane. Rezumând aceste idei, el scria următoarele: „Ţărănimea nu se împuţinează; clasa de mijloc nu dispare; crizele nu devin tot mai mari; mizeria şi înrobirea nu cresc.” Urmărind îndeaproape tendinţele şi statisticile recente, Bernstein susţinea că se produce o stabilizare a capitalismului* prin crearea de carteluri şi monopoluri. Odată cu concentrarea controlului, instituţii de felul companiilor pe acţiuni lărgeau tot mai mult sfera proprietăţii, în acelaşi timp salariile reale creşteau şi clasa de mijloc dobândea o pondere sporită. Corolarul politic şi intelectual al acestor evoluţii era că socialismul* putea fi privit drept succesorul liberalismului*: capitalismul se dovedise suficient de flexibil pentru a se puteai spera în transformarea lui treptată în socialism, considerat moştenitorul mai mult sau mai puţin paşnic al capitalismului pe deplin dezvoltat. Gândirea lui Bernstein avea o pronunţată tentă empirică, datorată în mare măsură respingerii lui G.W. F. Hegel* şi a oricărei abordări dialectice. Caracterul pozitivist al vederilor în sale l-a făcut să caute pentru socialismul său o bază morală de sine stătătoare; a găsit-o în filosofia lui Kant*, ce cunoştea pe atunci un reviriment. Maxima favorită a lui Bernstein era că mişcarea e totul şi scopul nimic. Partea lui forte a constat în observarea detaliată a tendinţelor contemporane şi în solidul său simţ moral. El a fost însă în acelaşi timp un gânditor extrem de eclectic şi incapabil de a-şi interpreta observaţiile în lumina unei teorii coerente şi sistematice.

– *Social-democraţie* DTMcL

Bibliografie

♦ Bernstein, E., *Evoâutionary Socialism* (1898), New York, Schocken, 1961.

– Gay, P., *The Dilemma of Democratic Socialism*, New York, Schocken, 1962.

– McLellan, D., *Marxism after Marx*, cap. *2*, Londra, Macmillan, 1980.

birocraţie Termenul are câteva semnificaţii diferite. El poate să însemne un sistem de administrare realizată pe o bază permanentă în conformitate cu reguli instituite de profesionişti exersaţi. Poate să însemne un sistem de guvernare în care poziţiile executive de frunte sunt ocupate de administratori de profesie şi nu de reprezentanţi aleşi. Poate să desemneze corpul de administratori de profesie considerat grup social distinct, după cum poate fi utilizat şi în accepţiune peiorativă, indicând viciile caracteristice ale unei atare administraţii: rutina, insensibilitatea, inerţia etc.

Cea de-a doua dintre semnificaţiile enumerate a fost cea mai răspândită la autori din secolul al XDC-lea, care puneau în contrast birocraţia („conducerea de către birou”) cu sistemele de guvernământ reprezentativ. Lui Max Weber* i se datorează fixarea primei semnificaţii drept semnificaţia principală în ştiinţa socială a secolului al XX-lea. El a observat că administrarea de către experţi profesionişti începuse să devină predominantă în toate sistemele politice, indiferent de tipul lor, ba chiar în toate organismele unde trebuiau îndeplinite sarcini administrative ample şi complexe: întreprinderi economice, sindicate, partide politice etc. El definea birocraţia drept un sistem de administrare având următoarele caracteristici: ierarhia (fiecare funcţionar are o competenţă clar definită şi este răspunzător faţă de un superior); impersonalitatea (activitatea se desfăşoară după reguli stabilite, tară arbitrarul sau favoritisme, ţinându-se o evidenţă strictă a tuturor operaţiilor); continuitatea (slujba reprezintă o ocupaţie retribuită şi cu program complet, stabilă şi cu perspective de promovare regulată); profesionalism (funcţionarii sunt selectaţi după merit, pregătiţi pentru funcţiile pe care le vor îndeplini şi controlează accesul la cunoştinţele depozitate în dosare). Luate la un loc, susţinea Weber, aceste caracteristici maximizează eficienţa administrativă şi fac ca birocraţia să fie indispensabilă societăţilor industriale complexe.

Deşi concluzia lui Weber poate să nu fie general acceptată, definiţia dată de el birocraţiei are marele merit de a fi clară şi majoritatea autorilor de după ei au adoptat analiza sa ca punct de plecare în cercetarea problemelor pe care le ridică birocraţia. Între aceste probleme se pot opera distincţii utile, în

funcţie de preocupările principale ale diferitelor discipline. În sfera teoriei administrative sau a teoriei organizării o întrebare fundamentală a fost şi este dacă trăsăturile identificate de Weber ca fiind intrinsece birocraţiei maximizează într-adevăr eficienţa administrativă. O ierarhie strictă poate reduce fluxul în amonte al ideilor şi informaţiei; respectarea regulilor poate induce inflexibilitate; poziţiile privilegiate stabile pot favoriza conservatorismul. În plus, studii efectuate asupra funcţionării practice a sistemelor administrative sugerează că ele acţionează prin reţele de relaţii personale care nu obstrucţio-nează, ci facilitează funcţionarea mecanismului, în general se pune problema dacă un model administrativ unic se potriveşte tuturor organizaţiilor, fie economice sau guvernamentale, sau tuturor mediilor, fie că sunt stabile sau în schimbare rapidă; sau dacă un unic concept de eficienţă poate acoperi întreaga diversitate de scopuri ale organizaţiilor moderne. Bunăoară, în cazul unei întreprinderi economice a cărei performanţă este evaluată doar după cel mai general criteriu al profitabilităţii s-ar putea dovedi avantajos un spaţiu larg de libertate de acţiune individuală; pe când în cazul unui departament guvernamental de asistenţă socială, care are responsabilitatea publică de a aplica un tratament identic tuturor cetăţenilor, regulile trebuie respectate mai riguros, funcţionarilor lăsându-li-se o minimă libertate de acţiune.

Teoria sociologică este interesata de birocraţie ca de o categorie socială reprezentativă pentru noua clasă de mijloc şi diferită atât de capitalişti, cât şi de muncitori. Poziţia de putere socială şi privilegiile ei derivă din faptul că are abilităţi şi calificări profesionale specifice, ca şi din poziţia ei de autoritate înăuntrul unei ierarhii organiza-ţionale. În definirea relaţiei dintre acest grup şi cel al deţinătorilor de capital există dezacorduri. Teoreticienii „revoluţiei manageriale” susţin că, într-o măsură crescândă, cunoştinţele şi organizarea înlocuiesc capitalul ca forţă socială dominantă în societăţile industriale avansate şi că, în consecinţă, între structurile sociale din Est şi cele din Vest se produce o convergenţă, în ciuda deosebirilor existente cu privire la proprietatea economică. În schimb, adversarii acestei poziţii susţin că în societăţile occidentale atât birocraţia de stat, cât şi cea din economie rămân aliniate puterii încă dominante a capitalului, fie prin antecedentele şi interesele personale, fie prin funcţia socială sau prin determinare structurală. Cercetătorii sunt însă de acord că birocraţia cuprinde forţa socială conducătoare în societăţile de tip sovietic, deşi unii o definesc drept clasă*, iar alţii drept pătură socială. Împotriva primei teze se pot invoca limitările impuse beneficiilor personale ale funcţionarilor şi transmiterii privilegiilor lor către descendenţi. Iar împotriva celei de a doua, monopolul lor colectiv, prin intermediul structurii de partid centralizate, asupra procesului de prelevare şi dirijare a plusprodusului. Disputa nu e doar de natură conceptuală, privitoare

la modul de definire a clasei, ci şi de natură practică, vizând tipul de proces politic necesar pentru scoaterea birocraţiei din poziţia ei de superioritate socială.

În domeniul economiei politice, teoria economică ortodoxă vede un contrast fundamental între principiile birocraţiei şi cele ale pieţei. Piaţa reprezintă sfera concurenţei, a dinamismului şi a libertăţii de opţiune, pe când birocraţia înseamnă monopol, stagnare şi constrângere. În această viziune, o societate este dinamică în măsura în care producţia ei este organizată după principiile pieţei, iar rolul birocraţiei, necesar în domeniul asistenţei sociale, ester menţinut la minim. La polul opüS, marxiştii explică uriaşa expansiune a birocraţiei în capitalism* ca fiind ea însăşi rezultatul pieţei: tendinţele inerente ale acesteia spre monopolizare, nesiguranţa şi sărăcia pe care le generează trebuie remediate prin intervenţia masivă a statului, iar conflictul de clasă ce o însoţeşte nu poate fi stăvilit decât printr-un amplu aparat de constrângere, în concepţia marxistă, ierarhia, lipsa de transparenţă şi privilegiile sociale caracteristice birocraţiei provin din funcţia ei de clasă coercitivă atât în capitalism, cât şi în societăţile necapitaliste ce traversează un proces de acumulare primitivă sub egida statului. Discursul marxist e mai vag când vine vorba de forma alternativă de administrare care ar putea înlocui birocraţia într-o societate socialistă dezvoltată, în cadrul teoriei politice, principala problemă în discuţie o constituie ameninţarea pe care o reprezintă birocraţia pentru principiile democratice ale unei guvernări deschise şi responsabile. Controlul pe care-l deţin asupra fondului de cunoştinţe *of* iciale şi stabilitatea lor conferă administratorilor de profesie puterea de a-i frustra sau manipula pe politicienii despre care se crede că determină decizia politică. Teoriile despre democraţie* pot diferi între ele după strategiile pe care le preconizează pentru depăşirea acestei probleme a puterii birocratice. Teoreticienii de orientare elitistă subliniază rolul liderilor politici şi propun masuri menite să asigure controlul politic asupra birocraţiei, cum ar fi desemnarea pe cale politică a celor mai înalţi funcţionari guvernamentali sau numirea de consilieri politici pe lângă miniştri. Teoreticienii guvernării deschise pledează pentru accesul public la documentele guvernamentale, invocând argumentul că miniştrii, ca şi administratorii, sunt interesaţi să nu existe transparenţă. Teoreticienii cu opţiuni mai participative se pronunţă pentru implicarea mai largă a publicului în supravegherea şi influenţarea administraţiei la nivel local, bazându-se pe ideea că nu se poate face o separaţie între caracterul politicii şi modul ei de aplicare. Aceste poziţii nu se exclud reciproc. Împreună, ele sugerează că exigenţele unui sistem de administraţie democratic nu pot fi derivate simplu dintr-un model general al birocraţiei, în concluzie, majoritatea autorilor de după Weber au simţit necesitatea unor derogări de la modelul său birocratic strict, ţinând seama de

contextul în care funcţionează un sistem administrativ şi de scopurile pe care le serveşte. Există însă pericolul de a exagera deficienţele birocraţiei, punând pe seama ei rele pe care nu întotdeauna ea le provoacă, ci mai degrabă este uneori expresia lor. Iar prezenţa favoritismului sistematic, a bunului plac sau a impredictibilităţii la nivelul guvernării arată că o societate poate suferi în aceeaşi măsură de prea puţină birocraţie (în sensul weberian de administraţie impersonală şi supusă la reguli), ca şi de prea multă. Birocraţia nu e un fenomen pe de-a-ntregul rău, ci unul ambivalent. DB

Bibliografie

♦ Albrow, M., *Bureaucracy*, Londra, Macmillan, 1970.

– ♦ Blau, P.M. Şi M. W. Meyer, *Bureaucracy în Modern Society*, New York, Random House, 1971.

– Djilas, M., *The New Gass*, Londra, Thames & Hudson, 1957.

– ♦ Kamenka, E. Şi M. Krygier, *Bureaucracy*, Londra, Edward Arnold, 1979.

– Kellner, P. Şi N. Crow-ther-Hunt, *The Civil Servants*, Londra, Macdonald Futura, 1980.

– Lindblom, C. E., *Politics andMarkets*, New York, Basic, 1977.

– Page, E. C, *Political Authority and Bureaucratie Power*, Brighton, Wheatsheaf, 1985.

– Rizzi, B., *The Bureaucratization of the World*, Londra, Tavistock, 1985.

– Weber, M., *Economy and Society*, vol. III, G. Roth şi C Wittich ed., trad. E. FischofT s.a., New York, Bedminster, 1968.

biserica şi statul Relaţia dintre biserică şi stat poate fi privită ca fenomen instituţional, dar şi, în mod mai radical, ca un raport existent în cadrul speciei umane între viaţa spirituală sau lăuntrică şi viaţa socială, colectivă. Teologii moderni sunt în general de acord că religiei i se pot căuta explicaţii atât în registrul mistic, cât şi în cel ştiinţific. Oameni de ştiinţă precum defunctul Alastair Hardy au încercat şi ei să explice dimensiunea spirituală a fiinţelor umane în termeni ce nu vin neapărat în conflict cu ipoteze ştiinţifice de felul teoriei evoluţiei. Printre pionierii din ultimul secol ai cercetării fenomenului spiritualităţii şi a modului de reflectare a lui în religia organizată, inclusiv a influenţei exercitate de religie asupra dreptului şi a societăţii, se numără William James cu *Varieties of Re-ligious Expérience* (1902), E. D. Starbuck cu *The Psychology of Religion* (1899) şi Emile Dürkheim* cu *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912).

Antropologi care studiază popoare primitive conchid cu o certitudine similară că oriunde există o comunitate umană există şi o formă sau alta de convingere exprimată privind existenţa unor forme de experienţă lăuntrice şi superioare care, atunci când sunt împărtăşite, creează între membrii

comunităţii respective o relaţie socială. Hardy, în scrierile sale de biologie, sugerează să asociem conştiinţa cu dezvoltarea vorbirii. Pe o anumită treaptă a dezvoltării sale copilul dobândeşte conştiinţa eului propriu, iar aceasta, la rândul său, îl face să simtă intuitiv că există un Altul care îl cunoaşte şi poate să-l sfătuiască atunci când se iveşte nevoia unei alegeri. La fel în domeniul public, nevoia legiuitorului de a căuta sfat la o autoritate mai înţeleaptă se reflectă în relaţiile ce se dezvoltă între cârmuitor şi oracol, rege şi sacerdot, stat şi biserică.

În epoca modernă, ideologii precum fascismul*, comunismul* sau maoismul – care nu pretind a avea multe de spus despre eul spiritual – pot servi ca forme de religie naţională. Trebuie, de aceea, să se facă deosebirea între religia aflată în slujba statului, religia aflată în slujba individului şi religia aflată, rfi slujba amândurora. Din ultima categorie fac parte unele dintre marile religii, inclusiv iudaismul, creştinismul şi islamul. Potrivit spuselor antropologului Bronislaw Mali-nowski, religia „îl stimulează pe om să realizeze cele mai importante lucruri de care este capabil”, ceea ce înseamnă că religia, întrucât îi face pe indivizi să simtă că au acces la o sursă superioară de ajutor, încurajare şi putere, dă şi grupurilor umane capacitatea de a se uni şi a lucra în scopuri comune. Coeziunea socială creşte în grupurile care împărtăşesc şi transmit credinţe şi ritualuri comune, iar aceste procese se consolidează odată cu ivirea unui corp de deţinători ai învăţăturii religioase, care rareori pot evita să exercite” o influenţă asupra instituţiilor sociale şi politice ale comunităţii, în practică, referirile la „biserică şi stat” au de obicei în vedere relaţia dintre religia creştină şi puterea politică. Conceptul are o istorie îndelungată şi o importanţă de prim ordin în gândirea politică dezvoltată sub creştinism în lumea occidentală. În civilizaţiile precreştine, deosebirea dintre biserică şi stat n-a fost semnificativă. Dimpotrivă, până în secolul al IV-lea, când Imperiul Roman a adoptat creştinismul, cârmuiturilor seculari, inclusiv împăraţilor romani, li se acorda o funcţie religioasă supremă. Cârmuitorul era privit ca reprezentantul poporului în faţa zeilor, iar uneori era considerat divin el însuşi. În vechile civilizaţii din China, Egipt, Babilonia, Asiria, Persia şi din Americile de Sud şi Centrală, legătura dintre sacerdot şi cârmuitor pare să fi fost un element constant. Iudaismul oferă primul exemplu de societate care, supusă de un cuceritor (Ierusalimul a căzut în 586 î.Cr.), a ţinut să-şi păstreze identitatea religioasă separată de cârmuitori. Creştinismul, vlăstar al iudaismului şi supus de asemenea Imperiului Roman, n-a văzut nicio dificultate în a concepe în mod asemănător propria sa comunitate religioasă. Cuvintele din Evanghelie folosite pentru a exprima această loialitate diferenţiată sunt: „JDaţi deci Cesarului cele ce sunt ale Cesarului şi lui Dumnezeu cele ce sunt ale lui Dumnezeu” (*Matei*, XXII, 21). Prigonirea creştinilor a avut loc tocmai pentru că autorităţile imperiale se temeau de cei

ce refuzau să adore divinitatea statului şi adorau, în schimb, o divinitate nenaţională şi superioară, tară graniţe geografice (şi culturale). Cuvântul *ecclesia*, care la greci desemna adunările lor legislative, a fost folosit de creştini pentru adunările lor religioase. Pentru creştini, *ecclesia* era echivalentul ebraicului *gahal*, care avea o semnificaţie specific religioasă, implicând comunitatea spirituală a poporului ales.

În cadrul Imperiului Roman creştinismul a cunoscut o răspândire rapidă. Conducătorii săi s-au străduit să facă acceptată teza lor că religia creştină, deşi produce o transformare lăuntrică, nu afectează în niciun fel loialităţile lor politice, teză pe care preferau s-o întărească prin martiriu decât prin răzvrătire violentă. Chiar şi după ce împăratul Constantin cel Mare (306-337) a îmbrăţişat credinţa creştină şi după ce creştinismul a fost declarat religie legală (313), apoi religie *of* icială, Părinţii bisericii – precum Sfântul Augustul* şi papa Gelasius I (492-497) – au continuat să afirme *dualitatea* autorităţii civile şi religioase. Necesitatea unui echilibru al acestor două puteri în stat a rămas un element-cheie al gândirii creştine, susceptibil de o gamă largă de interpretări.

Odată cu dezvoltarea bisericii creştine în cadrul unui imperiu creştin, a început o eră unică în gândirea şi organizarea religioasă. În pofida declinului Imperiului Roman, instituţia bisericii romane avea să dureze de la Conciliul din Niceea, din 325, prezidat de împăratul Constantin, până la declanşarea, după mai mult de o mie de ani, în 1518, de către Martin Luther* a reformei protestante. Timp de multe secole, până în 1054, ea a cuprins şi Imperiul de Răsărit, cu centrul la Constan-ţinopol.

Ar fi o eroare să spunem că teoria politică promovată de apologeţii acestui sistem politic a fost o teorie a bisericii *şi* statului. Autorii creştini credeau că ierarhia ecleziastică şi cea imperială sau civilă îşi împărţeau puterea înăuntrul unui teritoriu creştin, cârmuit în mod solidar. Asupra acestei posibile răstălmăciri, în care poate aluneca un cercetător din secolul nostru, a atras atenţia istoricul anglican John Neville Figgis, observând că în Evul Mediu „biserica nu era *un* stat, ci era Statul; statul sau mai bine zis autoritatea civilă (pentru că o societate separată nu era recunoscută) nu era mai mult decât departamentul de poliţie al bisericii” (*Politica*! *Thought*, p. 5). Istoricii gândirii politice păstrează adeseori vocabularul latin al scriitorilor creştini, ţinând astfel să sublinieze că traducerea ar putea da naştere la o înţelegere greşită. Cuvântul *sacer-dotium* înseamnă deopotrivă instituţia bisericii şi responsabilitatea ei morală superioară sau pe termen lung, *impe-rium* sau *regnum* (după cum este vizat un imperiu sau un regat) înseamnă atât instituţia autorităţii civile, cât şi funcţiile ei particulare, de menţinere a ordinii

şi de protejare a societăţii în general faţă de forţele din afară ce ar urmări, eventual, să o distrugă. Parteneriatul celor două puteri arată cum concepeau teoreticienii creştini natura unei bune guvernări. Cum gândirea politică modernă nu foloseşte aceeaşi imagerie, suntem predispuşi la o înţelegere greşită a teoriei creştine. Viziunea acesteia era simbolizată uneori prin metafora celor două spade, prezentată încă din 494 de către papa Gelasius I. Trebuia realizat echilibrul potrivit, după timp şi loc, între exigenţele lumii de aici şi imperativele celei de dincolo. Teoretic, acest simbolism reprezenta preocuparea creştină pentru viaţa lăuntrică şi străduinţa pentru împlinirea ei, ceea ce făcea necesară o împletire între preocupările morale ale societăţii şi acţiunea ei de impunere cu forţa a legii. Pe la sfârşitul secolului al IV-lea biserica folosea arma seculară a *imperi*-wm-ului pentru a-i aduce pe păgâni şi pe sectarii creştini în biserica organizată. Sfântul Augustin a fost şi rămâne gigantul gândirii politice creştine. În *Cetatea lui Dumnezeu* (413425), scrisă întru apărarea creştinismului, el contopeşte ştiinţa juridică romană, pe care şi-o însuşise în timpul studiilor din tinereţe, cu teologia creştină la care se convertise, urmărind să ofere o justificare definitivă a republicii creştine. Augustin deosebea statul pământesc de cetatea lui Dumnezeu; alţii l-au interpretat în sensul identificării cetăţii lui Dumnezeu cu biserica. De aici decurgea supremaţia bisericii asupra tuturor popoarelor de pe pământ, idee acceptat în secolele următoare în tot Occidentul. În felul acesta biserica Evului Mediu a ajuns să se considere, prin ierarhia sa şi conciliile ecumenice, o autoritate morală, intelectuală şi politică de inspiraţie divină. Odată cu declinul Imperiului Roman şi cu preluarea puterii sale de către popoarele odinioară supuse lui, biserica a devenit principalul depozitar al gândirii şi opiniei culte la toate nivelurile societăţii. (*gândirea politică medievală*) în mod inevitabil, oamenii bisericii pătrund în administraţia regatelor şi a altor formaţiuni feudale. De multe ori ei au fost singurii administratori competenţi disponibili pentru îndepli* nirea dregătoriilor seculare. În consecinţă, intrarea în biserică era o cale importantă de promovare socială. Folosirea limbii latine ca *lingua franca* a lumii creştine şi poziţia-cheie deţinută de biserică în selecţia celor ce puteau dobândi competenţă în folosirea ei constituie un indiciu şi totodată o explicaţie a puterii pe care o va dobândi biserica.

Împăratul Carol cel Mare (800-814) însă a tăgăduit autoritatea *sacerdotium*-ului, susţinând că împăraţii sunt învestiţi direct de către Dumnezeu, fără să aibă nevoie de aprobarea papei. El numea episcopii prin autoritatea sa, nu prin cea papală, şi le cerea să-şi asume îndatoririle pe care le aveau vasalii seculari. Cât despre slujitorii bisericii, ei se confruntau uneori cu situaţii în care puteau alege între a-l sprijini pe cârmuitorul secular pe al cărui teritoriu geografic se aflau, sau autoritatea pontifului, care le pretindea loialitate spirituală.

Urcarea pe tronul papal a lui Grigore al VII-lea, în 1073, a aplecat balanţa în cealaltă parte. El a interzis, între altele, învestitura laică a episcopilor (*controversa învestiturii*). Cârmuirea sa a fost imediat contestată de împăratul Henric al IV-lea, care a făcut o tentativă de a obţine demiterea papei, tentativă la care acesta a reacţionat prin excomunicarea împăratului şi dezlegarea vasalilor de legământul feudal de loialitate.

Notabil e că, deşi adversarii şi comentatorii politici erau în dezacord în privinţa chestiunilor de fond practice, ca şi în privinţa măsurii în care părţile îşi depăşeau competenţele, doctrina ca atare a celor două puteri n-a fost niciodată pusă în cauză. Asemenea credinţelor constituţionale moderne în îngrădiri şi contraponderi* sau în „mişcarea pendulului" din sistemul bi-partid, ideea că *trebuie* să existe două spade era acceptată şi oferea cadrul dezbaterii.

Începând din secolul al XI-lea, în Europa se manifestă o tendinţă lentă de întărire a statelor feudale şi de dezvoltare înăuntrul lor a unor elite independente. Exponenţii acestora, cunoscători deopotrivă ai dreptului civil şi ai dreptului canonic*, scoteau din bagajul lor de studii clasice şi umaniste argumente împotriva pretenţiilor papalităţii de a se pronunţa în sfera jurisdicţiei temporale.

Pentru supuşii de rând, amestecul dintre puterile *regnum-ului* şi cele ale *sacerdotium-ului* rămânea neschimbat în fiecare dintre societăţile europene. La aceasta se adăugau relaţiile complicate dintre autorităţile ecleziastice locale şi emisarii centrali ai papei de la Roma. O ilustrare o constituie instituirea Inchiziţiei. În secolul al XII-lea, abaterile de la ortodoxia sancţionată ecleziastic au favorizat apariţia ideii că este nevoie de o anumită uniformitate de tratament. Drept urmare, papa Grigore al IX-lea dă, în 1233, însărcinarea unor ordine monahale să călătorească din loc în loc pentru a cerceta cazurile celor socotiţi devianţi sau eretici. Dacă erau găsiţi vinovaţi, aceştia urmau să fie pedepsiţi de către autorităţile seculare locale. Activităţile Inchiziţiei par să fi stârnit oroare printre criticii contemporani atât din pricină că inchizitorii nu se aflau sub autoritatea locală, cât şi din pricina metodelor lor.

Încetul cu încetul supuşii creştini au pierdut sentimentul dublei loialităţi, şi atunci cârmuitorii civili au descoperit, la rândul lor, că puteau deţine puterea fără a fi obligaţi să se plece în faţa autorităţii papale. Astfel, când Henric al VIII-lea al Angliei, prin Actul său de supremaţie din 1534, a instituit o biserica de stat, el a dat expresie *of* icială noului raport de putere dintre

autorităţile civilă şi ecleziastica deja existent în realitate. Spectaculozitatea unor dispute dintre *regnum* şi *sacerdotium* – îndeosebi a celor ce duceau la răsturnarea unor potentaţi – atrăgeau atenţia mai mult decât echilibrul delicat al puterii înăuntrul creştinătăţii feudale, din care îşi trăgeau rădăcinile. Din punctul de vedere al teoriei politice, exista o uimitoare energie şi vitalitate în acest sistem complex de îngrădiri şi echilibre care asigura posibilitatea ca abuzul de putere – de care guvernanţii sunt totdeauna susceptibili – să fie supus unei forme neviolente de opoziţie publică, în cel mai larg context internaţional posibil. După cum vom vedea, nu obligaţia bisericii de a exercita conducerea morală va fi contestată, ci pretenţia ei de a exercita o judecată *infailibilă*. Multe forţe erau unite în contestarea infailibilităţii papale: mişcări teologice, ştiinţifice şi filosofice, iar mai presus de toate, ambiţiile politice ale cârmuiturilor seculari dornici să-şi afirme autonomia naţională.

Reforma protestantă marchează perioada în care doctrina celor două spade a fost înlocuită de doctrina statului suveran. (→ *gândirea politică a Reformei*) Recunoaşterea suveranităţii absolute, seculare a cârmuitorului a fost privită la început ca un expedient, ca un mijloc de a pune capăt înspăimântătorului măcel dezlănţuit în mod neaşteptat de ciocnirile dintre teologii ortodocşi şi zeloşii lor critici. În faţa atacului provocator din 1520 al lui Luther* la adresa teologiei convenţionale – asupra harului, a liberei interpretări a Sfintei Scripturi, a celibatului clerical, a vânzării de indulgenţe şi a plăţii taxelor –, autorităţile papale, care s-au crezut îndreptăţite să apeleze la braţul secular al împăratului ca să-l aducă pe Luther în persoană la Roma, s-au izbit de împotrivire. Luther a izbutit să obţină un sprijin neaşteptat, inclusiv prin protecţia principelui său. În alte părţi ale lumii creştine, precum Franţa, Anglia şi Ţările de Jos, revendicările în favoarea reformei teologice s-au răspândit rapid, iar încercările de a le înăbuşi au avut ca efect nu revenirea la ortodoxie, ci o şi mai mare discordie civilă. Cum niciuna dintre taberele militare n-a izbutit să triumfe, armistiţiile succesive au reflectat dorinţa lor de pace. Nu exista însă nicio teorie clară care să corespunda practicii. O lentă schimbare în gândire pare să se fi produs între Pacea de la Augsburg din 1555 şi Pacea din West-falia din 1648. Compromisul, de la care niciodată nu s-a aşteptat să devină teorie, era exprimat în formula *cu-ius regio eius religio* „fiecare principe cu religia lui”. Consecinţele practice au fost, întâi, că, pentru moment, doctrina şi organizarea religioase erau în acord cu religia cârmuitorului secular, iar în al doilea rând, că niciunul dintre statele suverane nu trebuia să intervină în problemele religioase ale celorlalte.

În aceste reguli practice erau conţinute implicit două chestiuni nesoluţionate. Prima ţinea de înţelesul şi sfera de aplicare a termenului „suveran” fef *suveranitate*). Această chestiune aparent juridică a fost abordată

de juristul francez Jean Bodin*. Cum putea să deosebească autoritatea civilă din Europa secolului al XV Mea între un stat suveran şi unul vasal? Bodin considera că statul suveran putea fi identificat după anumite caracteristici, printre care puterea de a legifera şi de a nu se supune legilor altui stat, puterea de a numi magistraţii, prefecţii şi comandanţii militari, de a purta război şi de a fi instanţa supremă de apel. Alte atribute ale statului suveran trebuiau să fie puterea exclusivă de a fixa impozite, dreptul de a stabili ce limbă se va folosi şi puterea de a strânge dările din episcopiile vacante. Într-un cuvânt, recunoaşterea „suveranităţii" unui stat antrena efecte importante pentru securitatea fizică a comunităţilor politice, inclusiv dreptul de a fi ferit de persecuţia religioasă. Cea de-a doua chestiune privea legitimarea morală a suveranităţii seculare. Putea oare, în general, un creştin să justifice un stat în care nu un lider religios, ci un suveran secular hotăra ce este drept şi ce nu? Aceasta e întrebarea care provoca reformatorilor cea mai mare dificultate. Luther şi Zwingli răspundeau afirmativ, dar cu condiţia ca liderii religioşi să fie consultaţi îndeaproape, aidoma profeţilor din Vechiul Testament. Jean Calvin* avea o concepţie mai teoretică, potrivit căreia liderii comunităţii bisericeşti hotărăsc în chestiuni de doctrină religioasă, întărind-o, la nevoie, prin dojeni şi pedepse. Pe scurt, criticii raţionalişti şi umanişti ai bisericii dominante puteau aştepta mai multe clarificări din partea unor laici decât din partea teologilor, fie ei catolici sau reformaţi. Thomas Hobbes* a oferit cea mai originală şi coerentă teorie a statului secular suveran în lucrarea sa clasică, *Leviathan* (1651). El scria nu numai ca filosof şi clasicist, ci şi ca protestant puternic ataşat Reformei anglicane. El făcea o distincţie netă între religie servind vieţii lăuntrice şi religie servind statului şi considera că, în esenţă, creştinismul trebuie să îndeplinească primul dintre aceste roluri, dar că într-o comunitate creştină reformată ar putea să le îndeplinească pe amândouă. Hobbes se opunea cu înverşunare autoritarismului Curiei romane şi socotea că aceasta a definit eronat doctrina creştină, contrar adevărului şi raţiunii, spre a-şi promova pro-pria-i putere pământească. Potrivit teoriei lui Hobbes, temelia tuturor statelor rezidă în menţinerea ordinii publice. Numai salvând ordinea publică de haos era posibilă morala publică, iar indivizii se puteau angaja în activităţi colective, inclusiv în serviciile religioase. Creştinilor din lumea contemporană, întocmai ca şi celor din epoca romană precreştină, li se cerea „să dea Cezarului cele ce sunt ale Cezarului", iar Cezarul era suveranul capabil să menţină ordinea, nu suveranul autorizat de un profet – care ar putea fi adevărat sau fals – ca să promoveze o doctrină sau un ritual anume. Celor ce credeau în falsa autoritate politică revendicată de papă, Hobbes le spunea că s-au lăsat înşelaţi în mod grotesc. Fiecare creştin trebuie să desluşească singur Stanţa Scriptură, nu să se încreadă în interpretările altora. Printre scrierile despre biserică şi stat, *Leviathan* marchează o ruptură deschisă cu tradiţia augustiniană şi medievală. Hobbes

nu numai că refuză categoric metafora celor două spade, ci îl aşază în locul ei pe puternicul Leviathan – cârmuitorul secular care ţine într-o mână arma statului suveran, iar în cealaltă toiagul pastoral al bisericii naţionale.

Astfel independenţa statului-naţiune faţă de autoritatea religioasă externă a fost confirmată de către doctrina suveranităţii. Ceea ce mai rămânea de stabilit era locul religiei organizate înăuntrul statului. Existau multe raporturi posibile, de la biserica socotită drept o ramură constituţional statornicită a administraţiei naţionale, până la biserica văzută ca unul dintre nenumăratele grupuri de coreligionari, unite întru cultivarea spiritualităţii lăuntrice, fiecare conform propriei doctrine. Pentru majoritatea gânditorilor din secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea, o biserică *of* icială reprezenta adevăratul raport aşteptat între biserica de după Reformă şi cârmuire. Menirea ei era de a asigura o ceremonie unitară pentru ocaziile publice şi de a predica nu dogma sau o doctrină iraţională, ori superstiţioasă, ci utilizarea Raţiunii. Hobbes spunea că învăţătura pastorului trebuie transmisă nu cu ajutorul „puterii exercitate asupra conştiinţei oamenilor", ci prin, înţelepciune, urnilinţă, simplitatea doctrinei şi sinceritatea exprimării, nu prin înăbuşirea ştiinţelor naturale şi a moralităţii raţiunii naturale" (p. 711).

Ideea unei biserici naţionale a fost susţinută şi de alţi protestanţi, între care de Grotius*, Spinoza* şi, mult mai târziu, Coleridge*, căruia i-ar fi plăcut ca biserica *of* icială să se transforme într-un mijloc naţional de educaţie şi cultură. Prin contrast, cei ce vedeau creştinismul preocupat în primul rând de sfinţenia lăuntrică a individului – îndeosebi sectele puritane – operau o disociere între religie şi stat. Ei erau orientaţi spre voluntarism, fundamentalism şi interpretarea liberă a Scripturilor. John Locke*, care pe această temă a scris, între altele, *On the Reasonable-ness of Christianity* (1695) şi *Letters on Toleration* (1689,1690,1692), asperat în reconcilierea acestor extreme. El s-a pronunţat pentru o biserică a Angliei liberală sau îngăduitoare, ca şi pentru toleranţa legii faţă de disidenţii ce nu-şi puteau găsi un loc nici chiar într-o formulă îngăduitoare, în epoca modernă, statul pluralist sau eterodox a devenit modelul pozitiv, alternativ la simpla toleranţă*. Pierre Bayle* l-a propus în anii 1680, dar până şi hughenoţii francezi, care prin aplicarea acestui model ar fi fost feriţi de persecuţii, înclinau să considere că nu se cuvine ca o naţiune să fie lipsită de unitate religioasă. Carta Drepturilor a Statelor Unite (1791) pare să fi fost prima recunoaştere constituţională a içleii că pluralismul religios ar putea avea o justificare pozitivă; ea afirmă cu tărie că *nicio* lege privitoare la „stabilirea unei religii" sau „interzicerea liberei exercitări a acesteia" nu va fi adoptată de Congres (vezi Brownlie, p. 11), oferindu-se astfel, pe plan religios, un exemplu practic de administraţie seculară exercitată asupra unei societăţi religios pluraliste.

Pe termen lung, tolerarea sectelor de către o biserică *of* icială a dus, aşa cum se temuseră şi preziseseră teologii catolici, la separarea bisericii de stat şi la destabilizarea, în multe ţări, între care Franţa, a bisericilor anterior statornicite. De unde la început au fost privite ca un partener de guvernare, iar mai târziu ca un organism akadmi-nistraţiei, în prezent unele biserici se autodefinesc drept grupuri voluntare în cadrul societăţii, al căror rol politic – dacă mai au vreunul – este acela de educator moral şi grup de presiune. Cum trebuie apreciată această evoluţie depinde de măsura în care se consideră că religia creştină, prin esenţa ei, serveşte societatea sau doar viaţa lăuntrică a individului. Spectrul poziţiilor adoptate în spaţiul dintre aceşti doi poli este de o imensă importanţă pentru analiza politică. SLJ

Bibliografie

Church and State: *Report of the Arch-bishop's Commission*, Londra, Church Information Office, 1970.

– Brownlie, I. Ed., *Basic Documents on Human Rights*, Oxford, Clarendon Press, 1971.

– Figgis, J. N., *Churches în the Modern State*, Londra, Longmans, 1913.

– *Political Thought from Gerson to Grotius 1414-1625*, New York, Harper Torchbooks, 1960.

– Hardy, A., *The Spiritual Nature of Man*, Oxford, Clarendon Press, 1979.

– Hobbes, T., *Leviathan*, ed. C. B. Macpherson, Harmondsworth, Penguin, 1968.

– Jordan, W. K., *The Development of Religious Toleration în England*, 4 vol., Londra, Allen & Unwin, 1932-1940.

– Kamen, H., *The Rise of Toleration*, Londra, Weidenfeld & Nicolson, 1967.

– Mau-nowski, B., *The Foundation of Faith and Morals*, Londra, Oxford University Press, 1936.

– ♦ Moyser, G. Ed., *Church and Politics Today*, Edinburgh, Clark, 1985.

– Nfcholls, D., *The Pluralist State*, Londra, Macmillan, 1975.

– Sabine, G. H. Şi T. L. Thorson, *A History of Political Theory*, ed. A IV-a, Londra, Holt, Rinehart & Winston, 1981.

– ♦ Sturzo, L. *Church and State*, *2* vol., Harmondsworth, Penguin, 1962.

– Troeltsch, E., *The Social Teaching of the Christian Churches*, *2* vol., Londra, Allen & Unwin, 1931.

Blackstone, William (1723-1780) Teoretician al dreptului şi judecător englez. Se bucură de o binemeritată faimă pentru marea sa operă instituţională privind dreptul englez (*common law*), operă ce a exercitat o imensă influenţă în Anglia, în toate teritoriile Imperiului britanic unde acest

drept se aplica şi nu în ultimul rând în Statele Unite, a căror independenţă faţă de Marea Britanie nu i-a atras abrogarea, ci a făcut doar extrem de necesară o formulare a lui clară şi concisă. *Commentâmes on the Laws of England* (4 vol., 1765-1769) s-a născut din prelegerile ţinute la Universitatea din Oxford, întâi ca *fellow* al colegiului All Souls (ales în 1743, în rezidenţă şi cu activitate didactică din 1753), iar apoi ca primul Vinerian Professor de drept englez (1758-1766). Studiile şi le făcuse la Charterhouse şi la Pembroke College din Oxford (din 1738), iar din 1746 a intrat în avocatură, unde nu s-a remarcat vreodată.

După perioada principală de activitate didactică a fost, din 1761, membru al Parlamentului din partea partidului Tory, susţinând şi votând destul de necritic politica guvernului (şi, ironie a soartei, opunându-se revendicărilor coloniştilor americani). A devenit judecător în 1770, activând la Common Pleas, cu un scurt interludiu la King's Bench. Dar nici sănătatea, nici calitatea funcţionării sale ca judecător nu au fost dintre cele mai bune; a murit în 1780, la vârsta de cincizeci şi şapte de ani. Către sfârşitul secolului al XVlII-lea, Anglia rămăsese aproape singura ţară din Europa Occidentală care nu dispunea de o formulare cuprinzătoare şi bine articulată a legilor ei moderne (contrastând izbitor până şi cu Scoţia, lucru pe care Blackstone n-avea cum să nu-l ştie, chiar dacă nu i-ar fi fost semnalat de lordul Mansfield). Prelegerile lui Blackstone, lipsite poate de elocinţă, însă clare în conţinut, iar ulterior cizelatele şi elegantele sale *Com-mentaries* au remediat această situaţie. După o introducere în care dezvoltă o versiune raţionalistă a teoriei dreptului natural* similară cu cea a lui Hugo Grotius* şi încearcă să fundamenteze pe ea dreptul englez, autorul trece, în Cartea I, la expunerea dreptului (sau drepturilor*) persoanei; apoi, în Cartea a II-a, a dreptului proprietăţii, numit şi „dreptul lucrurilor"; Cartea a 111-a se ocupă de „delictele private" şi de sancţionarea lor, iar cea de a I V-a şi ultima are ca obiect „delictele publice" sau dreptul penal, oferind o prezentare plină de omenie şi câtuşi de puţin necritică a modului încă barbar de pedepsire a delictelor practicat în Anglia. (→ *drepturi umane*) La nivelul teoriei juridice şi politice, Blackstone nu adaugă mult tradiţiilor din care se inspiră. Pe linia istoriei politice şi constituţionale însă, el formulează cu deosebită claritate poziţia vechilor *whig* faţă de ordinea constituţională din secolul al XVIII-lea câştigată prin Revoluţia din 1688 (şi consolidată de Unirea din 1707). Nu trebuie trecută cu vederea nici importanţa, nici influenţa sistematizării doctrinale date de el dreptului englez. Complezenţa ce caracterizează viziunea generală a lui Blackstone despre constituţia britanică şi despre dreptul englez, ca şi lipsa de rigoare filosofică a iusnaturalismului său, au provocat indignarea a cel puţin unuia dintre auditorii prelegerilor sale. Indignare din care a izvorât usturătoarea critică a ju-risprudenţei blackstoniene făcută de Jeremy Bentham* în *A Fragment on*

Government (1776) şi *A Comment on the Commentaries* (neterminat, publicat în 1928). Teoria dreptului natural şi constituţionalismul* conservator au constituit stimulente pentru juris-prudenţa pozitivistă şi pentru utilitarismul* radical. Reformarea legislaţiei presupunea însă înţelegerea dreptului, iar în această direcţie contribuţia lui Blackstone este mai mare decât a fost dispus să recunoască Bentham.

Bibliografie

Bentham, J., *A Comment on the Commentaries* şi *A Fragment on Government*, ed. J. H. Burns şi H. L. A. Hart, Londra, Athlone Press, 1977.

– Blackstone, W., *Commentaries on the Laws of England*, ed. Facsimilată, Chicago University Press, 1979.

– Boorstin, D., *The Mysterious Science of the Law*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, J941.

– ♦ Jones, G., *The Sove-reign'ty of the Law*: *Sélections from Blackstone 's Commentaries*, Londra, Macmillan, 1973.

– Milson, S. F. C, *The Nature of Blackstones Achievement*, Londra, The Seiden Society, 1981.

Blanc, Louis (1811-1882) Socialist francez. În *L'organisation du travail* (1839) schiţează un proiect privind înfiinţarea de ateliere sociale subvenţionate de stat şi conduse de către asociaţii muncitoreşti.

→ *socialism*

Blanqui, Louis Auguste (1805-1881) Comunist şi revoluţionar francez. Fiind în primul rând un revoluţionar de acţiune, Blanqui a fost şi un teoretician al strategiei revoluţionare. Majoritatea scrierilor le-a redactat în închisoare (a stat după gratii patruzeci de ani), dar într-o formă destul de nesistematică. Multe s-au pierdut, ceea ce a creat cercetătorilor gândirii sale unele dificultăţi când au încercat să decarteze o imagine clară a spuselor sale.

Fără îndoială, principala contribuţie a lui Blanqui este teoria preluării puterii pe cale revoluţionară, teorie care pune accentul pe necesitatea unei lovituri de stat executate rapid de o mică avangardă de conspiratori, ce-şi va consolida puterea prin metode dictatoriale. Răsturnarea revoluţionară a liberalismului* burghez era apreciată drept o posibilitate imediată după ce se va fi format avangarda. Totodată, în cadrul acestei elite Blanqui rezerva un rol important agitatorilor individuali proveniţi din chiar rândurile burgheziei. Această strategie nu a dat multe roade pentru Blanqui şi partizanii lui în timpul vieţii, dar a constituit o importantă verigă între tradiţia iacobină a acţiunii directe* (în Revoluţia franceză de la 1789) şi tradiţia bolşevică rusă inspirată de V.l. Lenin*. Viziunea lui Blanqui despre societatea

postrevoluţionară a fost adesea considerată întru câtva utopică. El punea un accent deosebit pe importanţa credinţelor şi a ideilor în modelarea organizării sociale şi pare să fi văzut în educaţie principalul agent al prefacerii sociale. În condiţiile comunismului* puterea de stat nu se va diminua, ci va fi folosită pentru crearea unei societăţi a muncitorilor care să trăiască în condiţii de egalitate. Blanquiştii au jucat un rol însemnat în Comuna din Paris din 1871 şi au continuat să exercite o anumită influenţă asupra stângii franceze până la începutul secolului al XX-lea. KT

Bibliografie

♦ Bernstein, S., *Auguste Blanqui and the Art of Insurrection*, Londra, Lawrence & Wishart, 1971.

– Blanqui, L. A., *Textes choisis*, ed. V. P. Volguine, Paris, Editions Sociales, 1955.

– ♦ Spitzer, A., *The Revolutionär*)? *Theories of Louis-Auguste Blanqui*, New York, Columbia University Press, 1957.

Bloch, Ernst (1885-1977) Filosof german. Marxist critic, Bloch a pus accentul pe elementul utopic din gândirea marxistă (*utopism*; *Karl Marx*). Principala sa lucrare a fost *Das Prinzip Hoffnung* (1954-1959).

Bodin, Jean (1530-1596) Filosof şi scriitor politic francez. Născut la Angers, Bodin a studiat dreptul în oraşul natal, după care s-a dus la Toulouse, unde a studiat istoria, metafizica, matematica şi astronomia, precum şi câteva limbi. Cariera juridică, pe care o intenţionase iniţial, a cedat locul preocupărilor pentru politică, iar acestea l-au adus în cercurile curţii şi în serviciul ducelui d'Alençon, fratele mai tânăr al viitorului Henric al III-lea. Pierzând bunăvoinţa regelui în 1577 din cauza opoziţiei sale faţă de noi cedări de teritorii şi de continuarea războiului cu hughenoţii, Bodin s-a retras la Laon unde, în urma căsătoriei cu Françoise Trouillart, a obţinut slujba de *procureur du roi*. Mai târziu a îmbrăţişat cauza Ligii Catolice – decizie destul de bizară având în vedere atitudinile sale anterioare şi tot mai pronunţatul său iudaism. Probabil că s-a temut să nu-şi piardă slujba, iar episodul e semnificativ pentru faptul că şi-a petrecut întreaga viaţă adultă în vâltoarea confruntărilor civile şi religioase.

Nu e deci surprinzător că amplele sale scrieri reflectă deopotrivă dorinţa de refacere a integrităţii statului şi o năzuinţă profund religioasă de împăcare cu sine. Ele descoperă, pe de o parte, un cărturar umanist ce se inspiră din surse istorice şi juridice clasice, iar pe de alta, o preocupare adâncă şi câteodată mistică pentru un univers imaginar, bazată pe o fuziune de concepte tomiste, iudaiste şi neoplatonice. Dacă prima sa lucrare importanta a fost o analiză precoce a cauzelor alarmantei creşteri a preţurilor din secolul al

XVI-lea, ultima sa lucrare publicată, despre vrăjitorie, arată cu câtă convingere împărtăşea concepţia populară despre o lume locuită de spirite bune şi de spirite rele. Nici chiar analiza statului* şi a societăţii civile* cuprinsă în *Les six livres de la république* (1576), pe care se reazemă faima sa de teoretician politic, nu poate fi pe deplin înţeleasă dacă o scoatem din contextul universului metafizic în care este plasată. Această carte este celebră pentru definiţia pe care o dă suveranităţii* ca putere neîngrădită şi unică de a emite legi cu caracter general. În absenţa unei asemenea puteri, un stat nici nu se poate considera că există cu adevărat, iar locul în care este plasată această putere legislativă supremă determină caracterul monarhic, aristocratic sau democratic al statului. Această definiţie exclude statele mixte, de tip aristotelic şi marchează o distanţare semnificativă de accentul tradiţional pus pe rege ca judecător şi de ideea derivată de aici că *la raison d'être* a acestuia constă în administrarea dreptăţii. În concepţia lui Bodin suveranitatea nu depinde de caracterul drept sau nedrept al legilor, ci de puterea de a le face. De altfel, întrucât nu le recunoaşte supuşilor dreptul de a încuviinţa sau de a respinge legile, în general se consideră că a furnizat unul dintre fundamentele ideologice esenţiale ale absolutismului* monarhic care a culminat cu domnia lui Ludovic al XIV-lea. În mod cert, Bodin a dat impulsul pentru definirea conceptului laic şi utilitar de suveranitate, familiar astăzi.

Recunoscând că opinia despre suveranitate a lui Bodin s-a dovedit cea mai durabilă dintre opiniile sale şi cu cele mai adânci implicaţii, nu trebuie să uităm că *Les six livres* n-au fost un tratat despre suveranitate, ci descrierea şi apărarea unei comunităţi statale. Pe aceasta Bodin o defineşte de la început ca fiind „guvernarea legiuită asupra a numeroase familii şi a ceea ce le aparţine, çu o puternică suveranitate". Accentul pus pe „guvernarea *legiuită"* are însemnătatea lui şi nu poate fi tratat pur şi simplu ca un aspect al discuţiei despre suveranitate. Dimpotrivă, în analiza lui Bodin un loc central îl deţine distincţia explicită şi fundamentală dintre forma statului, determinată de *locus-ul* suveranităţii, şi forma de guvernământ: un stat monarhic poate îmbrăca o formă tiranică, seniorială sau dreaptă, o aristocraţie poate fi condusă într-o manieră populară, după cum un stat democratic poate utiliza metode aristocratice. Bodin simţea că modelul optim de guvernare era cel francez, pe care îl caracteriza ca fiind o „monarhie dreaptă", pentru că în acest sistem puterea absolută a monarhului era temperată de nevoia de a recunoaşte forţa dreptului natural* şi a celui divin. Întocmai cum Dumnezeu este cârmuitorul atot puternic al universului, regele era atotputernic în sfera sa; dar asemenea lui Dumnezeu, a cărui imagine era, el trebuia să-şi tempereze puterea prin dreptate. Deşi regele avea dreptul de a emite legi fără consimţământul altcuiva, de a trece peste cutumă şi chiar de a ignora legile existente, el nu trebuia, subliniază Bodin, să se folosească de aceste drepturi

fără grija şi respectul cuvenite binelui supuşilor săi. Dacă se ivea nevoia unor schimbări, el trebuia „să imite şi să urmeze pe Dumnezeul cel mare al naturii care pe toate le face uşor şi puţin câte puţin”. În practică, asta însemna o recunoaştere a rolului acelor indivizi şi instituţii care iau parte la procesul de guvernare. Bodin credea nu numai că regele trebuie să-şi consulte sfetnicii chiar şi în chestiuni de mai mică însemnătate, ci insista totodată că „legitimitatea şi poziţia monarhiei drepte nu sunt mai sigure decât cele ale Stărilor poporului, ale comunităţilor, corporaţiilor şi breslelor”. O „comunitate politică nu se poate menţine fără un senat, întocmai cum trupul nu poate trăi fără suflet sau omul fără raţiune”. Deşi minimaliza capacitatea oamenilor de rând de a se autoguverna, Bodin era conştient că tiranii nu fac decât să strice ordinea naturală provocând teamă, ură şi nesupunere. Iar „scopul principal al comunităţii politice este de a prospera în evlavie, dreptate, vitejie, cinste şi virtute”.

Deşi o comunitate politică nu poate exista fără „acele măsuri obişnuite ce privesc menţinerea bunăstării poporului, măsuri cum sunt administrarea şi înfăptuirea justiţiei, asigurarea hranei” şi aşa mai departe, acestea constituie doar începuturile ei; odată ce un om şi-a satisfăcut nevoile materiale de bază, el este capabil să trăiască mai virtuos şi să se gândească întâi la „schimbările, creşterea şi declinul statelor”, iar apoi la frumuseţea şi armonia ordinii naturale. În sfârşit, prin dezvoltarea virtuţilor intelectuale – a înţelepciunii, cunoaşterii şi religiei – comunitatea politică îşi poate atinge ţelul ultim, acela de a-i aduce pe oameni la „contemplaţia divină a celor mai frumoase şi măreţe lucruri din câte se pot gândi sau închipui”. „Republica” lui Bodin se înscrie de fapt într-o teleologie religioasă apăsat tradiţională; menirea ei este de a-i face pe oameni să trăiască în armonie cu legile naturii şi să pătrundă cu mintea cauzalitatea divină prezentă în întregul cosmos. La rândul ei, înţelegerea acestei divinităţi îi face pe oameni capabili să organizeze statul pe o bază care, tocmai pentru că reflectă armonia universală şi contribuie la ea, îi va asigura dăinuirea. Întru susţinerea acestei poziţii Bodin se folosea de imageria convenţională a lanţului fiinţei. Omul, în parte muritor şi în parte nemuritor, îşi află locul firesc între dobitoace şi îngeri. Societatea civilă însăşi este formată din cele trei clase tradiţionale – clericii, războinicii şi oamenii de rând – fiecare cu funcţiile şi însuşirile specifice; în această comunitate bine întocmită se poate vedea un reflex al naturii proprii a omului, în care intelectul deţine „locul de căpetenie, raţiunea locul următor, puterea agresivă şi însetată de răzbunare locul al treilea, iar pofta şi dorinţa animalică, ultimul”. Ordinea e menţinută printr-un echilibru prudent al forţelor contrare în care capetele fiecărui element din lanţul universal al fiinţei se leagă de celelalte prin trepte intermediare, în mod similar, cea mai bună formă de dreptate este cea care îmbină recunoaşterea inegalităţii naturale dintre

oameni cu ideea de echitate, unind astfel principii opuse şi creând, ca în muzică, armonie din potenţiale dezacorduri.

– *Absolutism Dp*

Bibliografie

Bodin, J., *Methodfor the Easy Compréhension of History* (1566), trad. de B. Reynolds, New York, Columbia University Press, 1945.

– *Les Six Livres de la République*, Paris, chez Jacques du Pays, 1576.

– *Col-loquium of the Seven about Secrets of the Sublime* (1841), trad. de M. L.D.Kuntz, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1975.

– Denzer, H. Ed., *Jean Bodin*, München, C. H. Beck, 1954.

– ♦ Franklin, K., *Jean Bodin and the Rise of Absolutist Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973.

– ♦ King, P., *The Ideology of Order*: *a Comparative Analysis of Jean Bodin and Thomas Hobbes*, Londra, Allen & Unwin, 1974.

– Lewis, J. U, Jean Bodin's Logic *of* Sovereignty", în *Political Studies*, 16 (1968), pp. 202-222.

– ♦ Parker, D., „Law, society and the state în the thought *of* Jean Bodin", în *History of Political Tltought*, *2* (1981), pp. 253-285.

– Rose, P. L., *Bodin and the Great God of Nature*. *The Moral and Religious Universe of a Judaiser*, Geneva, Droz, 1980.

Bolingbroke, Henry St John, prim viconte (1678-1751) Om de stat, istoric, filosof şi pamfletar politic. În calitate de secretar de stat în timpul reginei Ana, Bolingbroke a negociat Tratatul de la Utrecht, aducând pacea pentru Anglia şi pentru Franţa lui Ludovic al XIY-lea. Neizbutind să ajungă prim-ministru în 1714, s-a retras din politică şi s-a stabilit în Franţa, unde a rămas timp de zece ani. Aici, după o scurta perioadă petrecută în slujba pretendentului la tron din familia Stuart, Bolingbroke a abordat studiile istorice şi filosofice. Reîntors în Anglia în 1725, a preluat conducerea intelectuală şi politică a opoziţiei *tory* faţă de lunga guvernare a lui Robert Walpole. Timp de aproape douăzeci de ani Bolingbroke a atacat administraţia Walpole în revista sa *The Crafis-man* şi într-o serie de mici scrieri politice şi istorice, între care *Remarks upon the History of England* (1730), *Dissertation upon Parties* (1734) şi *The Idea of a Patriot King* (1739). Făcându-le opoziţie lui Walpole şi facţiunii „de curte" a acestuia, Bolingbroke a conturat esenţa „ideologiei ruraliste" (*country ideology*) din secolul al XVIII-lea. Asociind corupţia cu teme sociale şi politice, a făcut din ea o noţiune centrală în limbajul po-liticuanglo-americane din secolul al XVtII-lea. Mult mai amplă decât simpla venalitate sau fraudă, corupţia e învăluită de o imagine republicană machiavelică a schimbării istorice: ea constă în absenţa virtuţii civice (→ *republicanism*). Individul corupt este preocupat de sine şi indiferent faţă de binele public. Astfel de carenţe morale, astfel de abdicări de la

îndatoririle vieţii publice contribuie la declinul statelor şi pot fi îndreptate numai prin revi-talizare periodică, prin întoarcere la ataşamentul străvechi faţă de virtutea civică. Apelurile la astfel de reînnoiri constituie reacţia la corupţie şi apar cu insistenţă în discursul lui Bolingbroke despre Regele patriot. Reuşita lui Bolingbroke a constat în adaptarea acestui limbaj republican şi machiavelic la analiza tensiunilor sociale şi economice apărute în Anglia augustară în legătură cu creşterea autorităţii guvernamentale, a datoriei publice şi a activităţii bancare centrale, ca şi la analiza unor probleme politice cum au fost controlul Parlamentului de către Walpole prin favoritisme sau chestiunea armatei permanente. Temele independenţei şi dependenţei, atât de delicate pentru tradiţia republicană (prima fiind esenţială pentru orice angajare faţă de binele public) au luat la Bolingbroke forma unei hărţi sociale, cu proprietari rurali independenţi plasaţi în opoziţie cu funcţionarii şi cu speculanţii, şi a unei hărţi politice în care un parlament liber este opus unei curţi despotice. În plus, Bolingbroke a imprimat acestei tradiţii repu-biican-rurale din secolul al XVIII-lea o pecete conservatoare şi nostalgică, opusă nu doar comerţului, ci şi egalităţii sociale. JK

Bibliografie

Bolingbroke, H. St J., *Political Writings*, ed. I. Kramnick, Arlington Heights, 111., Harlan Davidson, 1970.

– *Historical Hritings*, ed. I. Kramnick, Chicago, University *of* Chicago Press, 1972. –, *The Idea of a Patriot King*, ed. S. W. Jackman, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1965.

– ♦ Dickin-san, H. T., *Bolingbroke*, Londra, Constable, 1970.

– Hart, J., *Viscount Bolingbroke*: *Tory Humanist*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1965.

– Jackson, S. W., *Man of Mercury*, Londra, Pali Mall, 1965.

– ♦ Kramnick, I., *Bolingbroke and his Cirele*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1968.

bolşevism Versiune a marxismului* asociata cu Partidul Bolşevic creat în 1903, în urma sciziunii Partidului Muncitoresc Social-Democrat din Rusia, şi în special cu V. I. Lenin*. Pune accentul pe importanţa unui partid de avangardă monolitic ca instrument de formare a conştiinţei revoluţionare în rândurile proletariatului.

Bonald, Louis Gabriel, viconte de (1754-1840) Conservator francez. A făcut parte dintr-un mic grup de scriitori a căror opoziţie faţă de revoluţie i-a dus la o critică intransigentă a ideilor iliiminismului*, considerat răspunzător pentru subminarea vechiului regim. Întrucât credeau că numai instituţiile aristocratice corespund revelaţiei creştine despre Dumnezeu şi om, şi întrucât puneau cele mai multe caracteristici ale iluminismului pe seama

materialismului său şi a ostilităţii sale faţă de teism, acestor scriitori li s-a dat denumirea de „teocraţi”. Dacă Joseph de Maistre*, elocvent şi plin de imaginaţie, a fost Sfântul Augustin* al Contrarevoluţiei, Louis de Bonald trebuie socotit Toma d’Aquino* al ei. Bonald s-a născut într-o familie de nobili provinciali din Millau şi, după absolvirea Colegiului Oratorienilor din Paris, a intrat ca *of* iţer în garda regală. Curând însă s-a întors la Millau, s-a căsătorit şi a devenit primar, funcţie ce avea să-i stimuleze toată viaţa interesul pentru rolul comunei într-o societate bine organizată. Bonald pare să fi salutat la început revoluţia, dar în 1791 s-a alăturat armatei emigranţilor în Germania. După o perioadă de studiu intens, a publicat anonim, la Constanz, în 1796, *La théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile*... S-a întors apoi pe ascuns în Franţa, unde i s-a îngăduit să rămână prin bunăvoinţa lui Napoleon. În răstimp de câţiva ani a publicat Essa*i ana*l*ytique sur les loi*s *natu*r*elles de* l*’or*d*re social (18*00), Du d*ivo*rce con*s*idéré au* X*DC*e *siè*c*le (18*01) şi Légi*slation pri*m*itive (18*02), lucrări ce au trezit interesul lui Fontanes şi Chateaubriand, încât în 1808 i s-a oferit un post în consiliul Universităţii. După Restauraţie a fost ales deputat de Aveyron şi a jucat un rol de frunte în la c*ha*m*bre intr*o*uvable car*e, între altele, a abolit divorţul. Bonald a devenit ministru în 1822 şi pair *în* 1823, prezidând pentru scurt timp Oficiul de Cenzură în perioada de ascensiune a ultraregaliştiior, care vedeau în el principalul lor purtător de cuvânt. Ultima lucrare a lui Bonald a fost publicată în 1827. După revoluţia din 1830 s-a retras din viaţa publică. Scrierile lui Bonald sunt, ca formă, excesiv de simetrice şi deductive, iar stilul prozei sale, căruia i s-a reproşat adesea că este greoi, are o puritate întru câtva arhaică. Reluând discuţiile din secolul al XVIII-lea despre originile limbajului, la care contribuiseră, între alţii, Condillac şi Rousseau*, Bonald a insistat asupra primatului limbajului faţă de gândire (J’homme pense sa parole avant de parler sa pensée”) şi conchidea din această premisă că limbajul e o instituţie divină. Bazându-se pe considerentul că limbajul şi, a fo*r*t*iori, in*stituţiile sociale sunt condiţii prealabile necesare ale gândirii şi acţiunii individuale, Bonald atacă individualismul filosofiei şi teoriei politice* din secolul al XVIII-lea. Metaforele utilizate pentru a caracteriza concepţia iluministă despre societate – cea a unei grămezi de nisip sau cea a unei îngrămădiri de atomi – vor exercita o influenţă profundă asupra ambelor tabere – conservatoare şi liberală – ale controversei sociologice din secolul al XIX-lea. Sursa ultimă a fărâmiţării sociale, ţinea să sublinieze Bonald, o constituie dezbinarea religioasă sau protestantismul. Unitatea socială poate fi refăcută numai cu ajutorul unor credinţe comune şi învestite cu autoritate, apte să cimenteze instituţii sociale intermediare, de felul familiei, al comunei rurale sau al grupurilor locale de proprietari fără titluri nobiliare.

Efectelor nefaste ale vieţii urbane asupra structurii familiei şi a

atitudinilor faţă de autoritate, Bonald le opunea atitudinile patriarhale ale unei comunităţi rurale întru câtva idealizate, susţinând că numai acele comunităţi unde proprietarii funciari îşi îndeplineau rolul ce li se cuvenea puteau să împiedice degenerarea guvernământului legitim în despotism*. Bonald combina elemente ţinând de reacţia aristocratică din secolul al XVIII-lea faţă de creşterea puterii regale cu un nou cuk cvasimistic, al autorităţii regale (sprijinindu-se mai puţin decât de Maistre pe conceptul de suveranitate*). Era o combinaţie forţată pe care pasiunea lui pentru logică – în particular pentru relaţiile triadice – n-a putut-o disimula cu totul. Elementul cel mai problematic al poziţiei sale l-a constituit stipulaţia dubioasă că societatea propriu-zisă nu e posibilă decât după un model aristocratic. LAS

Bibliografie

Bonald, L. G. De, *Œuvres complètes*, Paris, J.–P Migne, 1859.

– ♦ Godechot, J., *The Counter-Revolution*: *Doctrine and Action i789-1804*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1972.

– ♦ Nisbet, R., s, De Bonald and the concept *of* the social fföup", în *Journal of the History of Ideas*, 5 (1944), pp. 315-331.

– „Conservatism and sociolog/*, în *American Journal of Sociology*, 58 (1952), pp. 167-175.

– Spaemann, R., *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration*: *Studien über L. G. A. De Bonald*, München, Kasel, 1959.

Bosanquet, Bernard (1848-1923) Filosof, teoretician politic şi filantrop englez. Şi-a făcut studiile la Balliol College din Oxford, unde a intrat sub influenţa idealismului* lui T. H. Green*. A predat la Oxford din 1871 până în 1881, când datorită unei moşteniri a putut să se retragă, consacrându-se integral muncii ştiinţifice şi activităţilor de asistenţă socială, cu scurte reveniri în mediul universitar, între 1903 şi 1908, ca profesor de filosofie morală la University *of* St Andrews. A scris pe o varietate de teme, în principal din domeniile esteticii, logicii, metafizicii şi filosofiei sociale, abordându-le pe toate dintr-o perspectivă idealistă. Interesul său pentru filosofia socială a fost deosebit de puternic. A devenit activist al London Ethical Society, înfiinţând în 1897 o School *of* Ethies and Social Philosophy, integrată în 1902 în London School *of* Economies. Împreună cu soţia sa, Helen, a lucrat pentru Charity Organization Society, fiind totodată purtătorul de cuvânt al acestei organizaţii în Royal Commission on the Poor Law, din 1909. Principala lucrare de teorie politică a lui Bosanquet este *The Philosophical Theory of the State* (1899). În urma criticii aspre pe care i-a făcut-o L. T. Hob-house*, cartea a dobândit reputaţia unei apologii a statului* autoritar: o versiune platonizantă a lui Hegel*, care subordonează total individul presupusei voinţe generale a societăţii. Deoarece Bosanquet urma concepţia promovată de Charity Organization Society (dedicase cartea secretarului ei), concepţie potrivit

căreia ingerinţa statului subminează morala şi libertatea individuale, această interpretare genera un paradox. Aparenta contradicţie provine dintr-o ambiguitate prezentă în modul lui Bosanquet de a interpreta obligaţia politică*. Suplimentând teoria lui Green cu idei preluate din psihologia socială, Bosanquet susţine că voinţa reală a individului, cea care realizează potenţialul său, poate fi înfăptuită doar prin cooperare în cadrul statului. Toate aspiraţiile umane către o viaţă mai bună presupun eliberarea individului de nevoile şi dorinţele pasagere, de origine pur biologică, şi exprimă o voinţă bună, comuna tuturor (pp. 128-130,139-144). Voinţa bună nu poate fi realizată de un singur individ, pentru că nicio persoană nu e capabilă de realizările omenirii în întregul ei şi nu-şi poate împlini nici măcar propriile aptitudini fără sprijinul şi învoirea altora. Datoria noastră morală şi politică este, aşadar, de a respecta şi păstra totalitatea bunurilor necesare tuturor membrilor societăţii pentru a se realiza (p. 190). Rolul statului este însă cu precădere negativ, de „înlăturare a piedicilor" din calea dobândirii de către individ, prin efort, a caracterului moral (p. 178). Cum a-meliorarea morală derivă din depăşirea conştientă şi voită a obstacolelor materiale, eforturile personale trebuie încurajate ori de câte ori este posibil. Fiindcă Bosanquet credea că sărăcia rezultă în principal din lipsa de voinţă şi de putere morală a săracilor înşişi, el susţinea că autoamelio-rarea şi cooperarea socială constituie remedii mai bune decât subvenţiile statului – cerinţă pe care o satisfăcea sistemul de ateliere prevăzut în Legea privitoare la săraci (*the Poor Law*) şi caritatea raţională faţă de „săracii care s-au dovedit vrednici". În schimb, învăţământul de stat venea în ajutorul unei dorinţe preexistente de ameliorare şi era un bun comun necesar împlinirii umane (pp. 185-186). Această interpretare diferită a proceselor sociale l-a făcut pe Bosanquet să tragă din premise idealiste mai puţine concluzii colectiviste decât au făcut-o mulţi alţi discipoli ai lui Green.

Bibliografie

Bosanquet, B., *The Value and Destiny of the Individual*, Londra, Macmillan, 1913 –, *The Philosophical Theory of the State*, ed. A III-a, Londra, Macmillan, 1920.

– *Aspects of the Social Problem*, Londra, Macmillan, 1895.

– ♦ Collini, S." JHob-house, Bosanquet and the state: philosophical idealism and political argument în England 1880-1918", în *Past and Présent*, 70-73 (1976), pp. 86-111.

– Hobhouse, L. T, *The Metaphysical Theory of the State*: *a Criticism*, Londra, Macmillan, 1918.

– ♦ Milne, A. J. M., *The Social Philosophy of English Idealism*, cap. 7, Londra, Allen & Unwin, 1962.

Bracton, Henry de (7-1268) Jurist englez la curtea lui Henric al lII-lea, Bracton este considerat în mod tradiţional autorul scrierii *De legibus et*

cotisuetudinibus angliae (1239?), una dintre operele de căpetenie ale tradiţiei juridice şi politice engleze. Deşi e posibil ca la compunerea lucrării să fi colaborat şi alţii, numele lui poate fi asociat fără teama de a greşi cu proiectul şi realizarea ei. Teoria politică din *De legibus* are la bază doctrina guvernământului monarhic personal. *Potestas* (puterea) regală este coextensivă cu *voluntas* (voinţa) regală. Autoritatea regelui provine din înclinarea sa morală către virtute şi dreptate. (*absolutism'*, *dreptul divin al regilor*, *drept cutumiar*) *De legibus* precizează că *voluntas* regală este preocupată în principal de împărţirea dreptăţii, nu de legislaţie. Legile sunt promulgate în urma unui proces de colaborare; regele îşi dă doar asentimentul la legile ce au obţinut aprobarea magnaţilor şi a comunităţii regatului. Bracton admitea totodată că obiceiul locului putea avea şi el forţă de lege*. Aşadar, legea pământului nu e dictată de bunul plac al regelui, ci este cu adevărat „comună". Prin urmare, jurisdicţia regelui acoperă doar aplicarea legii pe cale judiciară sau prin pedepse coercitive. Bracton consideră că elementul esenţial al puterii regale rezidă în înfăptuirea justiţiei („dă fiecăruia ce este al său"), conju-*gată cu pedepsirea prin „sabie reală" a celor ce încalcă dreptatea. Pe regele care îndeplineşte acest rol Bracton îl asemuieşte cu Dumnezeu. Voinţa divină este atât izvorul ultim al oricărei justiţii, cât şi pedepsitorul final al tuturor delictelor. Cum voinţei cârmuitorului îi sunt atribuite rosturi analoage, funcţia regală este o imitaţie (pământească, ce-i drept, şi imperfectă) a voinţei divine. Drept urmare, *De legibus* vorbeşte în mod repetat despre rege ca despre „slujitorul" sau „vicarul" lui Dumnezeu. Regele lui Bracton n-are nici egal, nici superior, dar el este incapabil să cerceteze toate cazurile şi să vegheze singur la respectarea tuturor legilor. Çp* roana trebuie, de aceea, să delege parte dintre drepturi şi prerogative unor oameni de condiţie inferioară celei regale. Acest lucru se realizează prin două tipuri distincte de împuterniciri: unele pe care monarhul le controlează direct prin aceea că le încredinţează unor magistraţi ce-şi exercită puterea în numele său, şi altele ce sunt acordate ca privilegii nobilimii cu care regele se asociază în guvernarea ţării. *De legibus* mai precizează că regele este răspunzător ultim pentru reglementarea ambelor forme de autoritate delegată şi pentru ocrotirea supuşilor faţă de abuzurile lor. Ce asigurare există că regele însuşi va respecta legea şi va judeca în conformitate cu ea? Urmând convenţiile juridice şi filosofice ale epocii sale, Bracton susţine că orientarea morală înspre bine, caracteristică voinţei regelui, creează o dispoziţie stabilă de conformare la toate legile drepte. În acest sens regele e „sub Dumnezeu şi lege, dar nu sub oameni", fiindcă se „înfrânează" singur prin îngrădirea autoimpusă a propriei voinţe.

Este posibil totuşi ca Bracton să fi considerat că inferiorii pot în unele situaţii să pună oprelişti superiorului lor regal, cel puţin dacă acceptăm ca

autentică o *addicio* – azi controversată – la textul lucrării, care spune despre *curia* (baronii şi conţii) regelui că trebuie să-l „înfrâneze” când comite o nedreptate. Baronii şi conţii pot să-l „înfrâneze” pe monarh pentru că sunt „partenerii” săi în guvernarea regatului, iar „cine are partener are stăpân”. *De legibus* oferă prin aceasta o timpurie şi influentă teorie a limitării instituţionale a prerogativei regale. Deşi menţionata *addicio* este, probabil, în răspăr cu vederile principale din *De legibus*, admiratori medievali târzii şi cei moderni ai lui Bracton au considerat-o parte integrantă a teoretizărilor Sale” CJN

Bibliografie

Bracton, Henry de, *De legibus et consue-tudinibus angliae*, ed. G. E. Woodbine, rev. Şi trad. S. E. Thorne, 4 vol., Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1968-1977.

– ♦ Hamson, D. W., *From Kingdom to Commonwealth*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1970.

– Kantoro-wicz, E. H., *TheKings Two Bodies*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1957.

– McIlvain, C. H., *Constituţionalism*: *Ancient and Modern*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1958.

– Maitland, F. W. Ed., *Bracton s Note Book* (1887); retip. Littleton, Col., Rothman, 1983.

– ♦ Nederman, C. J., „Bracton on kingship revisited”, *History of Political Thought*, 5 (1984), pp. 63-77.

– Richardson, H. G” *Bracton*: *the Problem of his Text*, Londra, The Seiden Society, 1965.

Buber, Martin (1878-1965) Filosof german şi teolog evreu, angajat din tinereţe în mişcarea sionistă. Principala sa lucrare de teorie socială este *Drumuri în Utopia* (1949), o explorare a tradiţiei descentraliste comunitare, din gândirea socialistă.

Buharin, Nikolai Ivanovici (18881938) Marxist şi economist rus, cu contribuţii la teoria imperialismului*. După Revoluţia din 1917 a contribuit la dezvoltarea teoriei „socialismului într-o singură ţară” (→ *marxism*), înainte de a cădea în dizgraţia lui Stalin*.

burghezie Termenul marxist pentru clasa capitaliştiior, extins adesea în aşa fel, încât să includă şi grupurile profesionale şi manageriale legate prin interese economice directe sau prin legături sociale de proprietarii de capital.

– *Clasă*; *capitalism*; *marxism*

Burke, Edmund (1729-1797) Om de stat britanic, teoretician al

conservatorismului*. Născut la Dublin, Burke a urmat Trinity College din acest oraş (1743-1748), după care a plecat la Londra să studieze dreptul. Curând a abandonat studiile, cu intenţia de a face o carieră literară pe cont propriu, intrând în cercul artistic al lui Johnson, Goldsmith, Reynolds şi Garrick şi devenind editor-fondator al publicaţiei *Annual Review*. Primele sale lucrări publicate aparţin acestei perioade: scrierea satirică *Vindication of Natural Society* (1756) şi *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and the Beautiful* (1757).

Curând Burke a început să neglijeze literatura în favoarea politicii şi între 1761 şi 1764 a lucrat în cancelaria lordului Halifax, vicerege al Irlandei. Angajamentul său politic de durată şi semnificativ începe abia în 1765, când i se oferă postul de secretar particular al noului prim-ministru, lordul Rockingham. Burke se afirmă curând ca principalul purtător de cuvânt şi pamfletar al grupării Rockingham din Partidul Whig, în numele căruia avea să redacteze multe dintre scrierile sale. Două broşuri importante din această perioadă sunt *Observations on a late Publication Intituled* (sic!) *'The Présent State of the Nation* (1769) şi, un an mai târziu, şi mai faimoasele *Thoughts on the Causes of the Présent Discontents*. O bună parte dintre ele este consacrată justificării ideii de partid, idee încă potenţial nepatriotică în secolul al XVIII-lea.

Din 1770 şi până la Revoluţia americană Burke a funcţionat şi ca reprezentant al Parlamentului pentru colonia New York, calitate în care, într-o serie de discursuri şi scrisori celebre, a încercat să convingă Parlamentul şi pe membrii săi să-şi modereze atitudinea şi pretenţiile, în speranţa de a salva raporturile coloniale. În 1774, după ce până atunci reprezentase mica aşezare Wendover, este ales deputat din partea oraşului Bristol. În cuvântarea ţinută la încheierea scrutinului a susţinut cu tărie punctul de vedere conform căruia între Parlament şi circumscripţiile electorale trebuie să existe o relaţie de reprezentare*, nu una de delegare. La următorul scrutin însă – urmându-i parcă prea zelos sfatul –, Bristolul nu: Jt l-a mai ales. Din 1780 şi până la retragerea sa în 1794, a fost deputat al orăşelului Malton, un fel de cadou din partea lordului Rockingham. În 1782 şi 1783 a îndeplinit funcţia de Casier general, întâi în guvernul Rockingham, apoi în coaliţia Fox-North, perioadă când a mai avut două iniţiative – reforma finanţelor coroanei şi reglementarea guvernării britanice din India, aflată atunci în mâna Companiei Indiilor Orientale. Încercarea neizbutită timp de nouăsprezece ani de a-l pune sub acuzare pe Warren Hastings, guvernatorul revenit în ţară al Bengalului, a fost considerată de mulţi ca marcând sfârşitul carierei Jui Burke. Însă reacţia sa critică la Revoluţia franceză s-a materializat în pamflete prin care reputaţiei sale postume de pătrunzător analist în chestiuni privitoare la constituţia

britanică i-a luat locul aceea de exponent de seamă şi recunoscut al atitudinii conservatoare faţă de Revoluţia franceză. *Reflections on the Revolution în France* (1790) i-a şocat pe mulţi colegi din Partidul Whig care, deşi descumpăniţi de evenimentele din Franţa, au fost miraţi de aparenta dezicere a lui Burke de ataşamentul său de o viaţă pentru reforme. El şi-a apărat poziţia în *Appeal from the New to the Old Wlxigs* (1791) şi şi-a dezvoltat critica la adresa revoluţiei în *Thoughts on French Affairs* (1791) şi în cele patru *Letters on a Regicide Peace* (1796-1797). Opiniile politice ale lui Burke sunt dominate de perspectiva istorică. El vedea în stat rezultatul unui proces de dezvoltare istorică, pe care adesea îl asemăna cu cel străbătut de organismele vii. Incapabil, ca şi acestea, să supravieţuiască disecţiei, statul este mai mare şi mai complex decât oricare dintre părţile componente. În viziunea iui, ansamblul relaţiilor ce formează societatea depinde în cele din urmă de reacţiile habituale ale indivizilor ce o compun, reacţii constând în obiceiuri, deprinderi şi reguli, formulate şi neformulate, prin care suntem socializaţi.

Pe acestea Burke le apără energic sub denumirea de „prejudecăţi" şi susţine că sunt mult mai solide când se înfăţişează ca deprinderi decât atunci când iau forma unor reguli sau doctrine morale respectate conştient. „Prejudecata – scrie el – transformă virtutea omului în deprindere." Coerenţa acestui ansamblu este, pentru Burke, rezultatul unei acomodări pas cu pas realizate de generaţiile anterioare care l-au plămădit treptat. Deşi Burke considera că lucrurile stau aşa în toate societăţile, în măsura în care acestea au izbutit să se perpetueze, el crede că ideea este valabilă în mod special pentru constituţia engleză, în mare parte datorită rolului precumpănitor al precedentului în dreptul curţilor (*common law*). În contrast cu *whig-'û* mai vechi şi istoriceşte mai naivi, care acceptau mitul unei vechi constituţii* virtual fixe în conformitate cu care la răstimpuri trebuie efectuate reforme de felul celei din 1688, Burke a ajuns să vadă în constituţie rezultatul unei dezvoltări în timp treptate şi neprogramate. De aici decurge importanta consecinţă conform căreia societatea nu se pretează propriu-zis la o analiză raţională, deoarece „potriveala" dintre instituţii, obiceiuri şi practici nu se conformează unor reguli cunoscute sau care pot fi descoperite. Această concepţie despre limitele capacităţii raţionale a indivizilor de a analiza societatea explică de ce Burke atacă vehement ideile abstracte sau raţionalismul în gândirea politică. În particular, el combate aplicarea directă la societatea civilă a criticilor bazate pe teoria drepturilor naturale* sau pe cea a stării de natură, susţinute de mulţi teoreticieni ai contractului social*. El atrage atenţia că este o nesăbuinţă să fie aplicate la societatea civilizată nişte „drepturi care nici măcar nu presupun existenţa ei". Contractul social, dacă în general ar fi posibil, cu siguranţă ar marca abandonarea drepturilor naturale;

dar în loc să renunţe, precum David Hume*, la această idee, Burke preferă s-o convertească dintr-o imagine radicală, în una puternic conservatoare: „Societatea e într-adevăr un contract (..) dar nu este un partene-riat în lucruri (..) de natură vremelnică şi perisabilă. Ea este parteneriat în toate ştiinţele şi parteneriat în toate meşteşugurile; în toate virtuţile şi în toate iscusinţele (..) Cum ţelurile unui atare parteneriat nu pot fi atinse decât de un şir de generaţii, el devine parteneriat între (..) cei în viaţă, cei defuncţi şi cei ce urmează să se nască" (*Réfections*, pp. 194-195). Ori de câte ori are prilejul, Burke ridiculizează procedeul la modă de a folosi o „natură" primitivă idealizată drept criteriu de excelenţă morală sau politică; de fiecare dată el denunţă discursul radical, subliniind că „arta este natura omului", altminteri însemnând ca natura să fie identificată cu ceea ce e primitiv, haotic şi sublim-înfricoşător, şi peste care civilizaţia a aşezat o mască decentă, deşi fragilă. Această civilitate este periclitată de analiza abstractă şi de planurile de reformă construite raţionai, fie ele şi bine intenţionate. Împrejurările specifice sunt cele care determină caracterul regulilor şi al principiilor, ceea ce face ca acestea să nu poată fi judecate drept bune sau rele *în abstracto*, ci doar după felul cum funcţionează într-o societate sau alta. În timp ce constituţiile* în vigoare sunt produsul în timp al multor spirite, teoriile despre guvernare, chiar şi cele care încearcă doar să descrie constituţii, sunt produsul unei singure inteligenţe, inevitabil limitată; or, crede Burke, „individul e prost, dar specia e înţeleaptă". Un atare pesimism referitor la capacitatea noastră de a înţelege raţional cum funcţionează societatea creează inevitabil o prezumţie în favoarea *status quo*-ului şi duce la respingerea proiectelor de reformă speculative şi sistematice. Conservatorismul lui Burke se sprijină, aşadar, pe un scepticism filosofic în privinţa posibilităţilor de decelare a proceselor istorice prin care se dezvoltă societăţile. Spre deosebire de alte forme de conservatorism, el nu-şi propune să identifice în trecut, şi nici măcar în prezent, un ideal la care ar trebui să revenim mereu. „Trebuie să reformăm – spune el – spre a putea păstra"; şi în alt loc: „o societate tară mijloace de reformare este o societate tară mijloace de prezervare". În concepţia lui Burke însă reforma trebuie întreprinsă întotdeauna în vederea tămăduirii unui rău clar şi prezent şi să se limiteze la acest obiectiv; ea nu trebuie să-şi propună să aducă societatea în conformitate cu standarde inspirate raţional.

Aceste raţionamente s-au concretizat în scrierile lui Burke împotriva Revoluţiei franceze, eveniment pe care îl considera inspirat tocmai de genul de teorii abstracte pe care le detesta. Între francezii de la 1789 şi englezii de la 1688 el tăcea o comparaţie defavorabilă celor dintâi, deoarece englezii schimbaseră personalul, dar îşi păstraseră instituţiile, pe când francezii, pâstrându-şi regele (lucrurile stăteau încă astfel în momentul redactării cărţii), distrugeau instituţiile pe care statul se sprijinea.

Sesizând interdependenţa dintre cultură şi instituţii, Burke, în pofida scepticismului său funciar, apără bazele instituţionale specifice ale credinţelor şi practicilor de care o societate are nevoie pentru a fi conservatoare în viapi politică. În particular, deşi se pronunţă pentru toleranţă religioasă, el susţine cu tărie ideea unei biserici *of* iciale şi, cu toate că era el însuşi om din popor, nu putea concepe o societate stabilă fără o aristocraţie funciară. Numai o bogăţie suficientă pentru a asigura unora timp liber putea să ofere, în viziunea sa, premisele acelei continuităţi culturale de care depinde societatea; or, numai proprietatea funciară transmisibilă ereditar putea menţine în indivizi interesul pentru perpetuarea ei. În ce priveşte problema mai specială a constituţiei britanice, Burke şi-a câştigat faima de apărător al independenţei parlamentului. Aceasta e o componentă importantă a ideii de „politică custodială" cultivată de Partidul Whig: responsabilitatea celor născuţi sau (mai rar) aleşi să exercite *of* iciul de custode în numele comunităţii. Apărarea parlamentului cuprinde câteva puncte centrale, îndeosebi susţinerea politicii de partid bazate pe principii politice comune şi respingerea ideii de delegare a parlamentarilor de către circum-seripţiile electorale. Primul dintre aceste două puncte era pesemne o cale de concertare a politicilor cu protejarea concomitentă a independenţei parlamentarilor faţă de influenţa patronajului guvernamental, ceea ce a fost una dintre preocupările gânditorilor opoziţiei din secolul al XVIII-lea; cel de-ai doilea avea în vedere protejarea parlamentarilor faţă de un control direct exercitat de circumscripţiile electorale, dintre care unele începeau să devină politiceşte conştiente de problemele naţionale din acea vreme. Susţinerea ideii de partid de către Burke stă mai mult decât restul operei sale sub semnul legăturii cu aripa Rockingham a w/ng-ilor, care puteau să vadă în ea o doctrină convenabilă. Este puţin probabil ca, după cum s-a crezut odinioară, Burke să fi anticipat sistemul bisau tripartid, în care opoziţia să constituie o alternativă permanentă la guvernare; mai degrabă el a văzut în partid un instrument la care să se poată recurge în momentele când constituţia se afla în primejdie: „Când nişte oameni răi uneltesc, cei buni trebuie să se alieze." Faptul că Burke i-a apărat pe revoluţionarii americani este uneori considerat surprinzător, având în vedere că ceva mai târziu i-a atacat pe cei francezi. El a apreciat însă că revendicările americanilor se bazau pe drepturile tradiţionale şi pozitive ale englezilor de a refuza plata impozitelor dacă nu beneficiază de reprezentare, şi nu ca fiind derivate, aşa cum se va întâmpla la francezi, din abstracţii de genul „drepturilor naturale ale oamenilor". Acolo unde sesiza că americanii recurg la argumente politice speculative, nu ezita să le denunţe ca fiind o consecinţă a faptului că au fost rău guvernaţi. Reputaţia lui Burke a atins punctul culminant în secolul al XIX-lea, dar a continuat să fie o sursă de inspiraţie pentru conservatori până în a doua jumătate a secolului al XX-lea. În

evantaiul larg al literaturii comentatorilor săi, el este caracterizat în diverse feluri, de la utilitarist intuitiv şi conservator la protoromantic sau gânditor legal ist. De la al doilea război mondial încoace domină interpretarea legalistă, deşi unii istorici continuă să cultive imaginea teoretic respectabilă a unui Burke „pragmatic". Edmund Burke foloseşte constant şi copios terminologia juridică, dar nu e clar dacă trebuie situat cu precădere în tradiţia *common law* sau în cea a dreptului natural, după cum neclară este şi turnura istorică particulară pe care o dă acestor două scheme de gândire. Cercetările viitoare ale istoricilor gândirii politice s-ar putea solda cu reevaluarea relaţiei lui Burke cu şcoala iluminismului scoţian*, îndeosebi cu Adam Smith* şi cu Hume, a căror gândire a beneficiat în ultima vreme de o atenţie susţinută. Cercetătorii literari ai operei lui s-au concentrat cu predilecţie asupra stilului, nu asupra substanţei argumentelor sale. Nu e exclus ca o sinteză interpretativă satisfăcătoare să rezulte din considerarea lui Burke ca fiind în primul rând un retorician care a recurs în mod eclectic la un întreg spectru de argumente, în funcţie de auditoriul căruia i se adresa.

IVH-M

Bibliografie

Boulton, T. J., *The Language of Politics în the Age of Wilkes and Burke*, Londra, Routledge & Kegan Paul; Toronto, University *of* Toronto Press, 1963.

– Burke, E., *Reflections of the Revolution în France*, ed. C. C. O'Brien, Harmondsworth, Penguin, 1968.

– *Edmund Burke on Government*, *Politics and Society*, selecţia şi ordonarea textelor B. W. Hill, Londra, Fontana, 1975.

– *The Political Philos-ophy of Edmund Burke*, selecţia textelor şi introd. I. W. Hampsher-Monk, Londra, Longman, 1986. –, *Writings and Speeches of Edmund Burke*, ed. P. Langford, Oxford, Oxford University Press, 1981.

– ♦ Cob-ban, A., *Edmund Burke and the Revolt against the Eighteenth Century*, Londra, Allen & Unwin, 1973.

– Drayer, F. A., *Burke 's Politics*: *A Study în Whig Ortho-doxy*, Waterloo, Ont., Lauriel University Press, 1979.

– ♦ Freeman, M., *Burke and the Critique of Political Radicalism*, Oxford, Blackwell, 1980.

– ♦ Mac-pherson, C. B., *Burke*, Oxford, Oxford University Press, 1982.

– Mahoney, T. H. D., *Edmund Burke and Ireland*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1960.

– ♦ O'Gorman, F., *Edmund Burke*: *His Political Philosophy*, Londra, Allen & Unwin, 1973.

– Pocock, J. G. A., „Burke and the Ancient Constitution: a problem în the history *of* ideas", în *HistoricalJournal*, 3 (1960), pp. 125-143.

– ♦ Stanlis, P. J., *Edmund Burke and the Natural Law*, Ann Arbor,

University *of* Michigan Press, 1965.

c

Cabet, Etienne (1788-1856) Socialist francez. În romanul utopic *Voyage en Icarie* (1840), a susţinut o formă de comunism* riguros organizat, pe care a încercat să-l pună în practică (cu succes limitat) într-o colonie icariană din Illinois, SUA.

Calhoun, John Caldwell (1782-1850) Om de stat american. A fost deputat (1810-1817) şi senator (1832-1844; 1845-1850) din partea statului Carolina de Sud; ministru de război (1817-1825), secretar de stat (1844-1845) şi vicepreşedinte al Statelor Unite (1825-1832). A scris *A Disquisition on Government* şi *A Discourse on the Constitution and Government of the United States*, ambele publicate postum, precum şi numeroase discursuri şi scrisori.

La început a fost un naţionalist militant, mai ales printre „uliii războiului" din 1812, apoi s-a identificat tot mai mult cu apărarea Sudului, a sclaviei şi a drepturilor statelor în cadrul uniunii federale.

În *Disquisition*, Calhoun respinge doctrina drepturilor naturale*, susţinând că oamenii nu se nasc liberi şi egali, ci ùitr-o „stare socială şi politică", supuşi autorităţii. Teoria lui Calhoun se sprijină însă pe premise individualiste: autoconservarea reprezintă „legea generală şi esenţială a universului însufleţit", iar „sentimentele directe sau individuale sunt mai puternice decât... sentimentele simpatetice sau sociale", în sociabilitate Calhoun vede chiar o primejdie; apără inegalitatea ca pe un imbold necesar pentru efort, anticipând darwinismul social* prin ideea după care competiţia pentru statut social reprezintă „cel mai puternic motor" al progresului* uman. Libertatea* este un ţel uman natural, dar ea nu e un drept natural, ci o „răsplată de câştigat". Aceste argumente, evident, nu se aplicau sclavajului: sclavii erau excluşi din competiţie şi nu puteau „câştiga" libertatea. Cele mai importante argumente în favoarea sclavajului Calhoun le scotea din teza „ştiinţifică" a inegalităţii rasiale (rasi*sm). E*l mai susţine că sclavia atenuează conflictul de clasă (deoarece stăpânii de sclavi sunt obligaţi să aibă grijă de „capitalul" lor) şi prin asta promovează stabilitatea socială.

Asemenea majorităţii teoreticienilor sudişti, Calhoun susţine că statele, iniţial suverane, au creat Uniunea şi, cum suveranitatea* e indivizibilă, şi-au păstrat dreptul suveran la secesiune. Dincolo de acest argument juridic, el a dezvoltat şi unul mai pregnant teoretic. Urmându-l pe James Madison* din *The Federalist* (nr. 10), Calhoun a susţinut că principalul pericol pentru

guvernarea republicană îl constituie posibilitatea ca puterea să încapă pe mâna unui partid sau a unei grupări înguste. Civismul nu reprezintă o stavilă sigură în faţa acestei posibilităţi, având în vedere prioritatea sentimentelor individuale şi a intereselor private. Este necesar să se creeze instituţii capabile să împiedice guvernul să suprime vreunul dintre interesele majore ale societăţii. Madison era de părere că diversitatea de interese în cadrul uniunii federale, combinată cu regula majorităţii, duce la obţinerea rezultatului dorit. Calhoun a considerat inadecvat acest argument, iar odată cu el, şi constituţia* federală. Urmând precedentul teoriei lui Timothy Ford despre „contractul dual" (1794), Calhoun insistă că în definirea majorităţii trebuie ţinut seama deopotrivă „de interese şi de număr". Majoritatea trebuie să fie „concurentă", alcătuită din majorităţi în cadrul fiecărui interes, astfel încât fiecare interes major să poată exercita un veto asupra politicii. În acest fel niciun interes nu va fi exclus sau prejudiciat în asemenea măsură, încât asocierea politică să-i apară intolerabilă. Majoritatea concurentă, crede Calhoun, ar face posibilă menţinerea Uniunii. Conservatorismul paralizant ce rezulta din formula majorităţii concurente ar putea însă uşor să nemulţumească majorităţile numerice, creând o nouă ameninţare la adresa ordinii politice. Soluţia mecanică a lui Calhoun ignora de asemenea conflictul dintre primele principii din republica americană. După cum a recunoscut Lincoln*, vechea Uniune nu putea să dăinuie Jumătate sclavă şi jumătate liberă".

WCMcW

Bibliografie

Calhoun, J. C, *A Disquisition on Government*, cu selecţii din *Discourse*, ed. C. Gordon Post, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1953.

– ♦ Gabriel, R. H., *The Course of American Democratic Thought*, pp. 103-111, New York, Ronald, 1940.

– ♦ Hartz, L., *The Liberal Tradition în America*, pp. 145-177, New York, Harcourt Brace, 1955.

– ♦ Jenkins, W. S., *Pro-Slavery Thought în the Old South*, Chapel Hill, NC, University *of* North Carolina Press, 1935.

– ♦ Parrington, V.L., *Main Currents în American Thought*, vol. II, pp. 69-82, New York, Harcourt Press, 1958.

– ♦ Wiltse, C, *A Life of John C. Calhoun*, 3 vol., Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1944-1951.

Calvin, Jean (1509-1564) Teolog şi reformator francez, cetăţean al Genevei din 1559. Datorită operei sale de reformator ecleziastic al Genevei, teolog, comentator al Scripturii şi polemist, a devenit o autoritate de prim rang pentru bisericile reformate din Franţa, Ţările de Jos, Britania şi părţi ale

Europei Centrale, în prima versiune (1536), capodopera teologică a lui Calvin, *Instituţia creştină*, a fost în mare măsură o sistematizare a temelor teologice lutherane şi se lovea de aceleaşi dificultăţi politice. Ea se concentra asupra justificării prin credinţă, şi nu prin fapte, asupra contrastului dintre libertatea creştinului ştfttirania" bisericii romane şi asupra statutului paradigmatic al bisericii „invizibile". Tocmai aceste doctrine însă, şi Luther* o aflase deja, susţineau tendinţele sectare *dinăuntrul* bisericilor evanghelice: pentru radicalii evanghelici, bisericile reale nu sunt niciodată suficient de libere sau de reformate, în plus, sectarii periclitau nu numai bisericile evanghelice; „Reforma radicală" nega şi autoritatea cârmuirii seculare asupra celor Aleşi, iar nu demult fusese înăbuşită o încercare ana-baptistă de a instaura la Münster un milenar „Regat al lui Christos". Faţă de asemenea concluzii subversive trase din teologia evanghelică, de natură să discrediteze Reforma în ansamblu, Calvin (aidoma lui Luther) a reacţionat cu o deosebit de riguroasă doctrină a obedienţei: pentru creştini cârmuirea seculară este instituită de Dumnezeu, magistraţii sunt vicere-genţii săi, iar cetăţenilor creştini de rând nu le e îngăduit nici măcar să discute despre cea mai bună formă de guvernământ. Aceasta e singura parte a cărţii consacrată politicii, iar politicile ecleziastice abia dacă sunt menţionate. Dar această doctrină nu face decât să legitimeze controlul cârmuitorilor „evanghelici" asupra bisericilor pe care prima generaţie de reformatori îl socotise deja imposibil de justificat, deşi indispensabil. (*gândirea politică a Reformei*)

Protestanţii germani erau angajaţi în 1530 în rezistenţa armată împotriva împăratului, stăpânul lor legiuit, iar Calvin trebuia să ţină seama şi de nevoile coreligionarilor săi din Franţa, ai cărei monarhi scoseseră Reforma în afara legii. În consecinţă, doctrina „nesupunerii pasive", după care rezistenţa faţă de cârmuitori nu era îngăduit să îmbrace o formă armată sau organizată, trebuia atenuată. Drept care, Calvin, tot asemenea lui Luther, a încercat să restrângă jurisdicţia cârmuirii seculare la menţinerea păcii „externe" şi a justiţiei exclusiv laice; dincolo de aceasta, ea nu avea niciun drept la obedienţa creştinilor. Admiţând că în calitate de persoane *private* creştinilor nu le e niciodată îngăduit să se împotrivească „tiraniei" prin mijloace violente sau nelegale, Calvin, la fel ca adepţii lui Luther, accepta că legile unor comunităţi instituie „magistraţi populari" (lutheranii le ziceau „inferiori"), împuterniciţi să opună „rezistenţă tiraniei", citând ca exemple eforii spartani, tribunii romani şi „eventual" „adunările principale" (adică stările generale, parlamentele etc.) din statele europene.

Această versiune a teoriei politice a lui Calvin s-a închegat înainte ca el să fi dobândit o experienţă practică în activitatea ecleziastică. După ce a ajuns în fruntea bisericii din Geneva curând după publicarea primei *Instituţii*,

expulzarea sa de către guvernul genevez şi exilul la Strasbourg în 1538 (unde a fost pastor al congregaţiei franceze, avându-l drept sfetnic pe Martin Bucer, reformatorul din Strasbourg), rechemarea sa la Geneva în 1541, experienţa în politica internaţională a Reformei şi meditaţia matură asupra Scripturii, toate au contribuit la reorientarea gândirii sale spre nevoile bisericilor „vizibile” şi la identificarea mai precisă a pericolului pe care-l creau pentru integritatea lor conducătorii pretins „cucernici”. Noile sale idei, formulate iniţial în proiectele de constituţii şi de mărturisiri de credinţă în favoarea bisericii geneveze, au fost incluse ulterior în numeroasele lui volume de comentarii biblice şi în ediţiile succesive ale de multe ori revizuitei, refăcutei şi tradusei *Instituţii*. Ultima ediţie a acesteia (1559-1560) îi identifica explicit pe „linguşitorii principilor” şi pe sectari drept principalele primejdii pentru „puritatea doctrinei”.

În ultima ei formulare, teologia lui Calvin preconizează o „comunitate creştină” (concept nelutheran), în care cârmuirile spirituală şi laică sunt componente esenţiale şi egale, autorizate de Dumnezeu să conlucreze în mod independent pentru statornicirea unei „discipline cucernice”. În ediţia definitivă a *Instituţiei*, o întreagă carte dintre cele patru tratează la un loc despre biserica (vizibilă) şi „administrarea civilă”. „Disciplina cucernică” ia locul „libertăţii creştine” (doctrină pe care Calvin ajunsese s-o considere potenţială sursă de erori) ca laitmotiv al gândirii calviniste. În esenţă, „disciplina cucernică” înseamnă un exerciţiu al comportamentului virtuos, pedeapsa şi dojana nefiind decât aspecte auxiliare ale ei. Adevărata cucernicie este exclusiv un dar al lui Dumnezeu, dar din ea se nutreşte năzuinţa spre desăvârşirea religioasă şi morală în viaţa pământească. Iar Dumnezeu a rânduit „dubla ocârmuire” pentru a-i ajuta pe creştini în această năzuinţă: ei au nevoie de ambele ocârmuiri deopotrivă. În concepţia lui Calvin despre viaţa creştină, îndeplinirea de bună voie şi cu râvnă a îndatoririlor spirituale şi civile ajunge să reprezinte cuvântul de ordine; aceste îndatoriri au drept scop „edificarea” bisericii, şi prin aceasta evlavia întru adevărata credinţă îşi pierde conotaţia sectară.

O comunitate cucernică este, aşadar, deopotrivă o colectivitate laică şi religioasă, în acest context, mai vechea încercare de împărţire a sferelor de autoritate între puterile „dublei” cârmuiri nu mai e pe primul plan, aşa cum nu era nici în sistemul ecleziastic instaurat de Calvin la Geneva. *Instituţia* indică de fapt întotdeauna drept unul dintre scopurile guvernământului laic apărarea şi promovarea adevăratei religii. Sensul deplin al „dublei cârmuiri” a statului cucernic este de a armoniza îndatoririle religioase şi laice şi (la nevoie) pedepsele şi mijloacele de descurajare a abaterilor de la îndatoriri. Esenţial e ca personalul şi mijloacele folosite de fiecare dintre cele două cârmuiri să

rămână distincte, astfel încât fiecare să o controleze şi să o stimuleze pe cealaltă. „Magistratura” seculară (Calvin prefera cuvântul republican „magistratură”, în timp ce pentru Luther autoritatea seculară însemna „principii”) se foloseşte de sabie; biserica foloseşte doar persuasiunea şi, în cazuri extreme, excomunicarea. Ambele însă contribuie, fiecare în felul său, la o bună rânduială, care este deopotrivă religioasă şi civilă. Fireşte, este bine şi prudent să existe o anumită diviziune a muncii: nu este datoria colegiului clerical să se ocupe de politica externă sau să aplice zilnic legile dreptului penal şi civil, după cum vocaţia magistraţilor nu este de a predica – deşi magistraţii genevezi aveau o predilecţie pentru stilul sentenţios. (*biserica şi statul*) Dacă una dintre autorităţi este de drept superioară celeilalte, s-ar cuveni ca aceasta să fie cârmuirea religioasă (clerul). Din studiile sale clasice şi juri-tlice Calvin a păstrat pentru totdeauna un respect profund pentru înţelepciunea morală şi politică a anticilor (păgâni). Ori de câte ori însă o chestiune devenea litigioasă, părea să prefere invariabil raţiunii singure revelaţia ca mijloc de recunoaştere a voinţei lui Dumnezeu, interpretul ei autorizat fiind clerul. Calvin nu urmărea însă o dominaţie clericală asupra statului: ideaiul său este unul de cooperare, pe baze mai mult sau mai puţin egale, între cei doi administratori „gemeni” ai voinţei divine. El n-a precupeţit niciun efort teologic sau practic când a fost vorba de a restabili prestigiul clerului „evanghelic” şi de a face în aşa fel, încât cooperarea acestuia cu „guvernanţii” efemeri să nu degenereze în subordonare.

Aşadar, nu deosebirea romano-catohcă dintre cler şi laicat este incompatibilă cu Evanghelia. Calvin insista şi el că datoria cierului este într-adevăr să-i „cârmuiască” pe laici, oricât i-ar fi iritat un atare limbaj pe evanghelicii hrăniţi cu anticlericalism. În concepţia lui Calvin, o biserică reformată bine organizată are nevoie de o elită de conducători spirituali cultivaţi, care se supraveghează şi se mobilizează singuri. Gândirii sale îi este străină ideea lutherană a „preoţiei tuturor credincioşilor”. Nescripturală şi intolerabilă este confuzia pe care o fac papistaşii între puterea coercitivă şi cea religioasă, precum şi monarhia absolută a papalităţii, (în cele din urmă, Calvin a ajuns să creadă că orice monarhie absolută, de oriunde, este incompatibilă cu monarhia lui Dumnezeu.) În interpretarea lui Calvin, Scriptura autorizează un consiliu clerical, eventual cu participarea parţială a credincioşilor la numirea şi validarea clericilor. El recunoştea tară ezitare asemănarea dintre forma de conducere a bisericii, pe care o recomanda astfel pe temeiuri scripturale, şi forma „mixtă” (sau limitată) de guvernare seculară, compusă din elemente de monarhie, aristocraţie şi democraţie, ale cărei avantaje prudenţiale fuseseră evidenţiate de filosofi. Ba chiar, în ediţiile de după 1543 ale *Instituţiei*, el îşi exprimă o preferinţă reţinută dar vizibilă pentru o formă aristocratică pură sau atenuată de guvernare civilă, oferind în

acest sens raţiuni prudenţiale care în mod evident erau prezente şi în reflecţiile sale ecleziastice; şi anume, că o asemenea întocmire politică, fără a aboli o libertate moderată, punea frâu libertinajului şi exceselor către care înclină din fire orice individ. Aşadar Calvin concepea statul* ca pe o telocraţie, ca pe o asociaţie având un scop suprem, la care toţi membrii sunt obligaţi să participe. Încât nu e surprinzător că socotea „erezia" şi disidenţa deosebit de periculoase atât pentru comunitatea civilă, cât şi pentru cea ecleziastică şi că, pe de altă parte, era îngăduitor, pe cât credea că o permit împrejurările, faţă de întocmiri apte să favorizeze o participare benevolă a cetăţenilor/membrilor bisericii, neexcluzând nici posibilitatea ca ei să joace un rol în alegerea clericilor şi a magistraţilor. Tensiunea dintre „disciplina cucernică" şi ataşamentul şi participarea benevole este o permanenţă în tradiţia calvinistă.

Bibliografie

Calvin, J" *Institution of Christian Religion*, vol. XX şi XXI, ed. J. T. McNeill, trad. de F. L. Batties, Library *of* Christian Classies, Philadelphia, Westminster Press, 1960. Dillenberger, J. Ed., *John Calvin*: *sélections from his writings*, Missoula, Scholars Press, 1975.

– Chenevière, M. E., *La Pensée politique de Calvin*, Geneva, Slatkine, 1970.

– ♦ Hopfl, H., *The Christian Polity of John Calvin*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

– Monter, E. W., *Calvins Geneva*, Londra şi New York, WiI-ley, 1967.

– Parker, T. H. L., *John Calvin*: *a biography*, Philadelphia, Westminster Press, 1975.

– ♦ Wendel, F., *Calvin*: *the Origins and Development of his Religious Thought*, Londra, Collins, 1963.

– Wolin, S. S., *Politics and Vision*, cap. 6, Boston, Little Brown, i960.

Campanella, Tommaso (1568-1639) Filosof şi cărturar italian. Autor al *Cetăţii Soarelui* (1602), scriere utopică ce zugrăveşte o comunitate ideală, în care nu există proprietate privată*.

→ *utopism*

Camus, Albert (1913-1960) Romancier şi gânditor politic francez, născut în Algeria. Provenit dintr-un mediu muncitoresc, obţine o bursă la un liceu din Alger şi intră sub influenţa profesorului său de filosofie, Jean Grenier, un exponent al existenţialismului* la modă în Franţa. Împiedicat de tuberculoză să-l urmeze pe Grenier într-o profesiune academica, se îndreaptă spre literatură, câştigându-şi de timpuriu reputaţia de romancier filosof. A abordat, în ficţiune şi în alte modalităţi ale literaturii de imaginaţie, o formă de existenţialism ce respingea elementele puritane atât de pronunţate la

teoreticieni precum Kierkegaard, Heidegger* şi J.–P. Sartre*, existenţialismul său fiind, dimpotrivă, impregnat cu elemente hedoniste, derivate din păgânismul elenist. Împreună cu doctrina principală privind absurditatea sau iraţionalitatea unui univers fără Dumnezeu şi tară o lege morală absolută, Camus promovează ceea ce consideră a fi idealurile meridionale sau mediteraneene de căldură şi fericire, în contrast cu ideologiile reci şi fără viaţă ale Nordului. Forma sa specifică de etică existenţialistă a generat la rândul ei o formă specifică de politică existenţialistă. În unul dintre eseurile sale din tinereţe, *Lettre à un ami allemand* (1943), Camus îi reproşează prietenului său german de a fi tras, din afirmaţia justificată că universul e iraţional, concluzia că trebuie să sprijine politica manifest iraţională a lui Hitler. Şi argumentează că la iraţionalitatea universului este mai bine să reacţionezi creând pentru omenire o ordine sub forma dreptăţii. Cum criteriul existenţialist al autenticităţii în morală este acţiunea, nu vorbele, Camus şi-a dus la capăt raţionamentul angajându-se mai întâi în jurnalism politic în Algeria, iar mai târziu, după înfrângerea suferită de Franţa în 1940, înrolându-se cu arma în mână în mişcarea de rezistenţă. Romanul lui *Străinul* (1942), apărut în timpul ocupaţiei, a fost salutat de Sartre, iar autorul a fost aclamat la Paris după eliberare atât ca remarcabil romancier, cât şi ca erou al Rezistenţei. Curând însă, Camus se va distanţa de existenţialiştii „nordici”, care deveneau în măsură tot mai mare prosovietici şi promarxişti, în pofida imensei prăpăstii teoretice care despărţea existenţialismul de marxism*. El i-a acuzat pe Sartre, Merleau-Ponty*, Simone de Beauvoir şi pe adepţii lor că cedează atracţiei emoţionale exercitate de violenţă şi de extremismul ideologic, şi a opus argumentelor lor apelul laioţelepciunea „mediteraneană” a moderaţiei sau a măsurii şi răbdării, în eseul *Mitul lui Sisif* X1942) îl înfăţişează pe eroul său, Sisif, reluând neîncetat aceeaşi trudă, dar simţindu-se, cu toate acestea, fericit. Cea mai substanţială contribuţie a lui Camus la teoria politică* este *Omul revoltat* (1951), în care susţine că adevăratul revoltat nu este revoluţionarul, insul mistuit de dorinţa de a răsturna ordinea existentă şi de a inaugura o lume nouă, ci cel ce se împotriveşte nedreptăţilor cu mijloace alese în aşa fel, încât să amelioreze condiţia oamenilor vii, nu s-o înrăutăţească. Cartea e o pledoarie susţinuta în favoarea „ingineriei sociale graduale”, a-jânui fel de democraţie socială liberală – mai familiară, trebuie s-o spunem, în Marea Britanie şi în Scandinavia, decât în oricare ţară mediteraneană, înainte de dispariţia sa în 1960, la vârsta de patruzeci şi şase de ani, Camus fusese definitiv repudiat de *establishment-ul* parizian de stânga nu doar din pricina anticomunismului său, ci şi din pricina refuzului său, ca franco-algerian, de a sprijini cauza FLN (Frontul Algerian de Eliberare). El continuase să pledeze pentru reconcilierea dintre rase în Algeria mult după ce extremismul distrusese orice speranţă reală de succes al unei asemenea politici. În acelaşi timp îşi înstrăinase şi Dreapta, retrăgându-se dintr-un

comitet al UNESCO în semn de protest împotriva admiterii Spaniei lui Franco. Epoca în care a trăit a fost total nereceptivă faţă de apelul său la *mesure*.

MC

Bibliografie

Camus, A., *Străinul*, trad. de G. Horodincă, Bucureşti, Editura Minerva, 1968. –, *Omul revoltat*, trad. de M. Simion, Bucureşti, RAO, 1994. –, *Resistance*, *Rebellion and Death*, trad. de J. O'Brien, Londra, Hamish Hamilton, 1961. –, *Carnets*, *1942-1951*, trad. de P. Thody, Londra, Hamish Hamilton, 1966.

– ♦ Cruikshank, J., *Albert Camus and the Literature of Revolt*, Londra, Oxford University Press, 1952.

– ♦ Thody, P, *Albert Camus 1913-1960*, Londra, Hamish Hamilton, 1961.

capitalism Sistem economic alcătuit cu precădere din întreprinderi private aflate în concurenţă pe o piaţă liberă. Gânditorii politici au invocat în apărarea capitalismului mai multe argumente: este eficient din punct de vedere economic, asigură libertatea atât în mod direct, prin spaţiul pe care-l creează pentru iniţiativa economică, cât şi indirect, prin asocierea sa strânsă cu instituţii politice liberale, îi face pe indivizi responsabili pentru propria soartă, încurajând astfel încrederea în forţele proprii şi oferă o supapă pentru ambiţii personale, care altminteri ar putea deveni politiceşte explozive. (*economie politică clasică*; *Adam Smith*; *Fr. A. Von Hayek*) Capitalismul a fost atacat violent de susţinătorii socialismului* şi în mod deosebit de către Marx* şi discipolii săi (*marxism*), aceştia afirmând că sistemul capitalist implică în mod necesar alienarea* şi exploatarea* clasei muncitoare şi că, departe de a fi economiceşte eficient, el va pieri în urma unor crize economice din ce în ce mai grave. O atitudine mai moderată este cea a social-demo-eraţiei*, care încearcă să atenueze relele capitalismului neîngrădit printr-o intervenţie selectiva a statului*. Capitalismul nu trebuie confundat cu economia de piaţă ca atare. El presupune o separaţie între cei ce muncesc în întreprinderi şi cei ce sunt proprietarii acestora, trăsătură prin care se deosebeşte atât de economiile rurale, cât şi de formele de socialism bazate pe proprietatea cooperatistă. O chestiune mai delicată este aceea de a stabili în ce măsură poate interveni statul într-o economie, fără ca aceasta să înceteze de a mai fi caracterizată drept capitalistă. Legat de această problemă au fost inventate sintagme noi precum capitalism de stat*. Dlm

Bibliografie

Hirshman, A. O., *The Passions and the Interests*: *political arguments for capitalism before its triumph*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1977.

– Schumpeter, J. A., *Capitalism*, *Socialism and Democracy*, partea a 2-a, ed. A V-a, Londra, Allen & Unwin, 1976.

capitalism de stat în sensul său clasic, acest termen însemna o economie privat-capitalistă aflată sub controlul statului*; a fost folosit în mod curent cu referire la economiile controlate ale marilor puteri în timpul primului război mondial. Ulterior, marxiştii sovietici au folosit cu regularitate sintagma „capitalism monopolist de stat” pentru a desemna faza cea mai recentă a capitalismului*, în care statul îşi exercită puterea în folosul monopolurilor şi împotriva micilor capitalişti ca şi a maselor largi. Extinzând conceptul la Rusia sovietică din perioada imediat următoare Revoluţiei proletare, în aprilie 1918 Lenin* a susţinut despre capitalismul de stat că ar putea să stea fie sub controlul unui stat burghez, fie sub controlul unuia proletar; în Rusia, capitalismul privat, sub controlul statului proletar, a reprezentat o etapă de tranziţie spre realizarea unei economii pe deplin socialiste. În 1921, după ruina provocată de războiul civil, Lenin s-a pronunţat în favoarea unui capitalism de stat sub formă de concesiuni către capitalişti străini, menite să asigure bunuri pentru ţărănime – dar din acest proiect s-a realizat prea puţin.

În 1925, opoziţia din Leningrad, în frunte cu Grigori Zinoviev şi L. B. Kamenev, a încercat să reactualizeze accepţiunea dată termenului în 1918 de Lenin în legătură cu realitatea din Uniunea Sovietică, susţinând că economia sovietică era încă un capitalism de stat. Majoritatea din partid a respins această formulă, motivând că la mijlocul anilor ’20 în URSS proprietatea socialistă era deja precumpănitoare. Începând de la sfârşitul anilor ’30, o aripă a mişcării troţkiste (→ *troţkism*) internaţionale a susţinut că sistemul sovietic de atunci era un capitalism de stat (sau un capitalism de stat birocratic). Potrivit acestui punct de vedere, întrucât statul este proprietarul mijloacelor de producţie, birocraţia* controlează şi foloseşte statul pentru a-i exploata pe muncitori şi a acumula capital; prin urmare, ea îndeplineşte aceleaşi funcţii ca proprietarul individual într-o economie capitalistă. În una dintre variante, teoria susţinea că economia sovietică era împinsă spre acumularea de capital nu de vreun mecanism intern, ci de competiţia militară internaţională. Rwd

Bibliografie

Gliff, T., *State Capitalism în Russia*, Londra, Pluto, 1974.

– Jessop, B., *The Capitalist State*, Oxford, Martin Robertson, 1982.

– ♦ Lane, D., *Soviet Economy and Society*, cap. 3, Oxford, Blackwell, 1984.

Carjjte, Thomas (1795-1881) Istoric şi critic social britanic. Fiu al unui zidar şi fermier din Dumfriesshire, Carlyle a urmat liceul din localitate, apoi Universitatea din Edinburgh. Abandonând intenţia de a deveni pastor presbiterian, şi-a câştigat o existenţă precară din lecţii particulare şi scriind

articole pentru *Edinburgh Review* şi pentru alte periodice până în 1834, când s-a mutat împreună cu soţia sa la Londra, unde şi-a petrecut restul vieţii. Prima sa carte, *Sartor Resartus* (1833) – originală combinaţie de autobiografie spirituală şi de meditaţie filosofică pe un larg spectru tematic –, n-a avut mare ecou, dar lucrarea istorică *The French Revolution* (1837) îi va aduce reputaţia. A urmat «n şir de lucrări de istorie şi de critică socială, dintre care cele mai importante sunt *Heroes and Hero-worship* (1840), *Past and Présent* (1843), *Letters and Speeches of Oliver Cromwell* (1845), *Later-Day Pamphlets* (1850) şi *History of Frederick the Great* (1858-1865). Deşi a fost un critic social extrem de pătrunzător, Carlyle nu s-a interesat de teoria politică* propriu-zisă, iar faţă de problemele politice ale vremii a avut o atitudine dispreţuitoare şi distantă. Cu toate acestea, scrierile sale conţin nu o dată atitudini politice şi emit judecăţi politice, despre care în linii mari se poate spune că se grupează în jurul a trei puncte centrale: existenţa unei justiţii divine supreme ca unic şi ultim determinant al reuşitei acţiunilor umane, medierea ei prin unitatea morală instinctuală a societăţii (în virtutea căreia revoluţia populară constituie sancţiunea ultimă împotriva unei conduceri politice corupte) şi nevoia de lideri paternali şi carisma-ţici („cultul eroilor**), care să coaguleze instinctele mulţimii şi să le confere eficienţă practică.

Aceste idei prezintă afinităţi cu tradiţia organica a gândirii politice romantice (*romantism*), dar radicalismul* lui îl deosebeşte pe Carlyle de conservatorismul* burkean, care era forma britanică dominantă a acestei tradiţii. Carlyle s-a autocaracterizat întotdeauna drept radical, radicalismul său fiind evident mai cu seamă în scrierile timpurii şi izbitor în *The French Revolution*, unde simpatia sa faţă de cauza revoluţionară este nedisimulată, dar n-a fost niciodată un democrat. Văzând în instituţiile reprezentative nişte aranjamente sterile ale maşinăriei politice şi nimic mai mult, cu trecerea anilor a ajuns să admire din ce în ce mai mult forme de guvernare autoritare – „despotismul e esenţial în majoritatea întreprinderilor** (*Past and Présent*) –, de felul celor ilustrate de Oliver Cromwell şi Frederic cel Mare, şi să identifice meritele unei societăţi cu capacitatea ei de a-şi recunoaşte adevăraţii „eroi” şi de a se supune conducerii lor inspirate. Cât despre „eroi**, în viziunea sa aceştia au devenit nişte figuri tot mai absolutiste şi mai puţin caris-matice.

Ideea lui Carlyle despre un conducător eroic ca reprezentant şi emanaţie a poporului său a făcut să fie privit uneori drept precursor al fascismului* din secolul al XX-lea, identificare greşită având în vedere puternicul eşafodaj religios al ideilor sale, absenţa din ele a oricărui element totalitar şi relativul său dezinteres faţă de naţionalism*. Romantic neangajat politic, el nu a formulat un ansamblu de idei politice îndeajuns de coerent spre a atrage discipoli, iar semnificaţia principală a operei sale rezidă în alte domenii.

ALLeQ

Bibliografie

Brinton, C, *English Political Thought în the Nineteenth Century*, New York, Harper Torchbooks, 1962.

– ♦ Campbell, I., *Thomas Carlyle*, Londra, Hamish Hamilton, 1974.

– Carlyle, T., *Works*, ed. H. D. Traill, Londra, Centenary Edition, 1896-1898.

– *Selected Writings*, ed. Şi introd. A. Shels-ton, Harmondsworth, Penguin, 1971.

– Cassirer, E., *The Myth of the State*, New Häven, Yale University Press, 1946.

– Kaplan, F., *Thomas Carlyle*, Cambridge şi New York, Cambridge University Press, 1983.

– Lehman, B. H., *Carlyle s Theoty of the Hero*, Durham, NC, Duke University Press, 1928.

– ♦ Le Quesne, A. L., *Thomas Carlyle*, Londra şi Toronto, Oxford University Press, 1982.

– Lippincott, B. E., *Victorian Crities of Democracy*, Minneapolis, University *of* Minnesota Press, 1938.

centralism democratic Doctrină formulată iniţial de Lenin* şi intrată ulterior în canonul comunismului* sovietic, centralismul democratic combină două teze. Prima: membrii oricărui organ din ierarhia puterii (de partid sau de stat) se aleg prin vot de către organul inferior; a doua: deşi în faza de concepere a acţiunilor politice discuţia liberă asupra lor trebuie încurajată, din momentul în care organul suprem a adoptat o hotărâre, aceasta trebuie impusă strict la toate nivelurile inferioare ale ierarhiei. Centralismul democratic era astfel ostil oricărei idei de pluralism* politic. DLM

cetăţenie Preocupare practică stăruitoare pentru oraşele-state greceşti şi, în consecinţă, preocupare stăruitoare a teoreticienilor politici clasici. Statele mici, răscolite de lupta internă dintre bogaţi şi săraci şi de neîntrerupte războaie cu vecinii, au căutat o reţetă pentru pacea socială: era mai bine ca puterea să fie păstrată în mâini puţine ori să fie distribuită mai larg? Obţinerea cetăţeniei de către străini să fie îngreuiată sau înlesnită? După ce văzuse Atena condusă de regimul sângeros al celor Treizeci de tirani şi de o democraţie* capricioasă, în care maestrul său, Socrate*, a fost condamnat la moarte, Platon* a încercat să ocolească întrebările de acest fel, propunând formula autorităţii absolute a paznicilor sau a „regilor-filozofi”. Aristotel*, în schimb, va readuce problema cetăţeniei în centrul discuţiei. Autoritatea politică avea un caracter aparte, pentru că era autoritatea unor

dregători exercitată asupra cetăţenilor conform unor reguli constituţionale, motiv pentru care era convenţională, limitată şi foarte diferita de autoritatea naturală a soţilor asupra soţiilor sau de autoritatea absolută a stăpânilor asupra sclavilor. Cetăţenii erau egali în faţa legii chiar dacă unul era mai bogat decât altul sau dacă pentru moment deţinea o funcţie. În general vorbind, era recomandabil ca cetăţenia să fie acordată larg, câtă vreme cei care beneficiau de ea erau destul de înstăriţi şi feriţi de ispita de a-şi folosi puterea politică spre a-i jefui pe cei bogaţi. Cetăţenia era însă cu neputinţă de acordat celor ce nu dispuneau de suficient timp liber pentru a dobândi înţelegerea problemelor politice, celor cu îndeletniciri mecanice şi înguste, şi femeilor, al căror loc era în casă, iar nu în *agora*. Cetăţenia nu era posibilă în Pérsia şi în regiunile cu climă rece, din nord, pentru că acolo nu era posibilă viaţa politică: căldura excesivă îi făcea pe oameni indolenţi şi predispuşi spre despotism*, iar în condiţiile unui frig excesiv, asigurarea supravieţuirii absorbea toate eforturile. De asemenea, un stat cu prea mulţi cetăţeni înceta de a mai fi stat; când sunt mai mulţi de circa zece mii, oamenii nu se mai pot cunoaşte între ei şi nici simţi prietenie unii pentru alţii. Discuţia lui Aristotel despre cetăţenie pornea de la premisa că problema crucială o constituie asigurarea unei guvernări stabile şi reglementate de legi; ea presupunea, de asemenea, că oamenii sunt din fire dornici «să deţină funcţii publice şi îşi propunea să descopere ce fel de oameni puteau să concureze la funcţii fără să dea naştere la războaie civile. Viaţa în *polis* era considerată supremul bine pământesc pentru om, iar calitatea de bun cetăţean, parte componentă a celei mai desăvârşite calităţi umane. Declinul ora-şului-stat grecesc, formarea imperiilor elenistic şi roman şi afirmarea intelectuală a creştinismului au îndreptat privirile filosofilor spre viaţa lăuntrică ori spre viaţa de dincolo. Oamenii erau cetăţeni ai întregii lumi sau ai Cetăţii lui Dumnezeu, dar cetăţenia pământească nu era o parte esenţială a unei vieţi bune.

Reluarea dezbaterii clasice nu poate fi datată cu precizie. Elementul redeşteptat în Europa renascentistă a fost însă în mai mică măsură aristotelic şi în mai mare măsură roman. Cetăţenii Romei erau eroii reflecţiilor lui Machiavelli* despre istoria Republicii romane, pentru că *virtü* a lor a asigurat măreţia Romei. Punând în contrast instabilitatea şi vulnerabilitatea Florenţei cu puterea şi stabilitatea Romei, Machiavelli se întreba cum izbutise Roma să-şi păstreze atâta vreme libertatea, şi explicaţia o găsea în bună parte tocmai în această *virtü*. Libertatea Romei a avut două aspecte – invulnerabilitatea în faţa atacurilor altor state şi absenţa tiraniei interne exercitate de un individ sau de o clasă. *Virtü* civică era cea care aducea cu sine autodisciplina, patriotismul, pietatea simplă şi disponibilitatea de a sacrifica folosul propriu binelui public. (*republicanism*)

Deşi Hobbes* a denunţat, iar Locke* a ignorat idealurile republicanismului clasic, între secolele al XVI-lea şi al XIX-lea problemele virtuţii cetăţeneşti i-au preocupat pe specialiştii în drept şi pe polemişti. A fost o preocupare retrospectivă, în sensul că lua drept ideal politic republica romană şi, în ciuda lecţiei oferite de Bernard de Mandeville* în *Fabula albinelor* (1714), după care „viciile private" generează „foloase publice", adepţilor ei le-a trebuit mult până să accepte ideea unor însuşiri pozitive ale societăţii mercantile şi individualiste care îşi făcea apariţia în Europa Occidentală. Încă şi în 1762, *Contractul social* al lui J.–J. Rousseau* era făţiş ostil concepţiilor, luxului şi individualismului secolului al XVlII-lea şi îşi căuta idealurile politice la Sparta şi Roma. Nu calităţile războinice ale anticilor erau admirate de Rousseau, ci simplitatea vieţii lor, neclintitul lor civism şi aptitudinea de a se autoguverna. Nu este clar dacă el considera posibilă transformarea francezilor din secolul al XVlII-lea în cetăţeni romani, dar pe la 1800 mulţi şi-au dat seama că lucrul e cu neputinţă de realizat. Optsprezece ani mai târziu, *Essai sur la liberte des anciens comparée à celle des modernes* de Benjamin Constant* trăgea din eşecul Revoluţiei franceze de a recrea virtutea republicană concluzia că, în timp ce libertatea şi cetăţenia antice au fost politice şi participative, au presupus austeritate şi simplitate şi au fost posibile doar în state mici şi războinice, libertatea* modernă era libertatea persoanei private, nu a cetăţeanului şi era libertate faţă de politică în aceeaşi măsură ca libertate în politică. Omul modern pierduse ceva, dar câştigase mult – de pildă, prosperitatea, individualitatea şi pacea. Nu va mai trece mult timp până când discuţia despre cetăţenie se va relua. Lenta, dar statornica lărgire a drepturilor civile în secolul al XLX-lea a echivalat cu extinderea cetăţeniei formale la oameni care erau economiceşte dependenţi, adică angajaţi de alţii. Se punea întrebarea dacă cetăţenia lor putea fi mai mult decât formală. Marx*, în concepţia căruia diferenţa dintre viaţa politică şi cea economică sau dintre viaţa privată şi cea publică era un aspect al înstrăinării* inerente societăţii împărţite în clase*, preconiza forme socialiste de autoconducere industrială şi socială, apte să reconcilieze idealul grec al participării civile cu preocuparea modernă pentru individualitate şi bunăstare economică. Acest ideal presupunea o schimbare revoluţionară, dar neohegelienii şi urmaşii lor preconizau reforme de natură să înlăture prăpastia dintre idealurile de cetăţenie universală şi realităţile sărăciei şi dependenţei unui mare număr de indivizi. Un impuls similar stă în spatele lucrării lui Emile Dürkheim*, *Etica profesională şi morală civică.* În esenţă este vorba de reducerea diferenţelor de clasă şi de antrenarea omului de rând în gestionarea tuturor aspectelor societăţii în care trăieşte. S-a admis îndeobşte că acest obiectiv cerea două feluri de schimbări ce cad în sarcina statului*: una vizând crearea unui stat asistenţial, cealaltă, lărgirea autoconducerii industriale. Un eseu al lui T. H. Marshall, *Citizenship and*

Social Class, reprezintă cea mai cunoscută încercare de a uni efortul statului asistenţial de a înlătura sărăcia cu idealul „cetăţeniei depline” pentru toţi. AR

Bibliografie

♦ Aristotel, *Politica*, trad de E. Bezdechi, Bucureşti, Cultura Naţională, f.a.

– Dürkheim, é., *Professional Ethies and Civic Morals*, trad. de C. Brookfield, Londra, Routlege and Kegan Paul, 1950. –Holmes, S., *Benjamin Constant and the Making of Modern Liberalism*, New Häven, Conn., Yale University Press, 1984.

– ♦ Machiavelli, N., *Tlie Discourses*, ed. B. Crick, Harmonds-worth, Penguin, 1970.

– Marshall, T. H, „Citizenship and Social Gass”, în *Sociology at the Crossroads*, *and other essays*, Londra, Heinemann, 1963.

– Pocock, J. G. A., *Virtue*, *Commerce and History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

– ♦ Rousseau, J.–J., *Contractul social*, trad. de H. H. Stahl, Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1957.

Chamberlain, Houston Stewart

(1855-1927) Propagandist de origine britanică, naturalizat în Germania. În lucrarea *Die Grundlagen des XIX Jahrhunderts* (1899), a făcut o analiză rasistă a istoriei europene, susţinând superioritatea rasei ariene.

– *Rasism*

Cicero, Marcus Tullius (106-43 î. Cr.) Orator şi literat roman. S-a născut într-o familie bogată din Arpinum, oraş italian situat la circa o sută de kilometri sud-est de Roma, ai cărui locuitori dobândiseră la începutul secolului al II-lea î.Cr. Deplină cetăţenie romană. Membri ai familiei lui deţineau funcţii publice în Arpinum, iar unii dintre înaintaşii imediaţi erau în relaţii apropiate cu reprezentanţi ai elitei din Roma. Din generaţia anterioară celei a lui Cicero, un alt cetăţean din Arpinum, Gaius Marius, intrase în viaţa politică la Roma şi, graţie remarcabilului său talent militar, într-o perioadă de criză realizase performanţa unică de a deţine de şapte ori titlul de consul.

Cicero a primit cea mai bună educaţie care se putea obţine pe bani, în mare parte de la învăţaţi din lumea greacă. Nu încape îndoială că din fragedă tinereţe s-a hotărât să caute o slujbă la Roma. Deşi a participat ca tânăr *of* iţer la războiul împotriva aliaţilor italici în timpul răscoalei din anul 89 î. Cr., calea spre putere pe care a ales-o nu a fost acţiunea practică, ci exercitarea talentului său oratoric. În acest sens a fost influenţat, pesemne, de iscusinţa a doi mari oratori din secolul I î. Cr., M. Antonius şi L. Licinius Crassus, pe care

a avut mai multe prilejuri să-i audă vorbind.

Şi-a început cariera la finele anilor 80 î. Cr. Cu puţin înainte scrisese un scurt tratat despre metoda oratorică. Din cuvântările sale ca şi din tratat se degajă o atitudine în general conservatoare faţă de modul de organizare a statului roman, dar nu este detectabilă şi o preocupare teoretică, cu caracter analitic sau explicativ. Iscusinţa oratorică, etalată cu regularitate şi cu succes ca apărător-o singură dată, în anul 70 î. Cr., a fost acuzator, împotriva lui C. Verres –, i-a câştigat în scurtă vreme prieteni şi influenţă. A avansat repede în ierarhia funcţiilor, ajungând consul la cea mai tânără vârstă îngăduită de lege, în anul 63 î. Cr., fără ca vreodată să fi comandat o armată sau să fi guvernat o provincie, în calitatea de consul s-a simţit obligat să-i condamne la moarte fără judecată pe unii dintre cei implicaţi în conjuraţia lui Catilina, abuz pentru care a fost exilat scurtă vreme, în anul 58 î. Cr. Niciodată nu a ajuns atât de important cum şi-a dorit, iar acum ajunsese într-o poziţie marginală faţă de linia politicii şi de mersul revoluţiei romane. Această poziţie marginală i-a permis şi poate că l-a şi îndemnat să reflecteze asupra organizării politice a statului roman.

În perioada consulatului, ori poate chiar mai înainte, formulase ideea după care cheia salvării statului roman o constituie concordia dintre diferitele ordine dinăuntrul lui. Idee fără îndoială corectă, dar care nu echivala cu un program de acţiune politică. Într-un discurs rostit în anul 56 î. Cr. În apărarea unui anume P. Sestius, Cicero a încercat să găsească o cale de depăşire a divergenţelor dintre *optimales* şi *populäres* în sânul statului roman. Primii considerau că statul* trebuie condus de către elita lui, poporului suveran revenindu-i doar un control limitat, pe când cei din urmă susţineau că poporul trebuie să joace un rol activ şi totodată să beneficieze de foloase substanţiale de pe urma faptului că Roma stăpânea un imperiu. Teza lui Cicero era că toţi cei cărora le stătea la inimă binele statului erau de fapt *optimates*. Nici această idee n-a fost de natură să influenţeze serios viaţa politică romană.

Cariera de gânditor politic a lui Cicero a evoluat în mare parte independent de cariera sa de om politic. Cu toate că experienţa proprie se face simţită în scrierile sale, acestea sunt în mare măsură o încercare de a pleda pentru o Romă de felul celei ce se credea că fusese în secolul al II-lea î.Cr. Şi reprezintă o abordare total diferită de prescripţiile consulatului său şi de cele din *Pro Sestio*, care au fost cel puţin încercări de a reacţiona direct la situaţii existente.

De re publica a fost începută în anul 54 î. Cr. Şi terminată în 52 î. Cr. Probabil că apoi s-a apucat să redacteze *De legibus*, al cărei proiect îl va fi

avut în minte mai demult. (Nu ştim când a încheiat *De legibus*.) Cu alte cuvinte, relaţia dintre cele două lucrări este diferită de cea dintre *Republica* lui Platon* şi *Legile* acestuia. Într-o altă privinţă însă, îi este considerabil îndatorat lui Platon. *De re publica* este o expunere generală a principalelor elemente constitutive ale statului roman şi a legăturilor ce trebuie să existe între ele. Sub influenţa filosofiei stoice, Cicero formulează o importantă definiţie a dreptului natural*, care a influenţat gândirea politică de mai târziu. Principala ciudăţenie a lucrării este că, deşi Cicero acceptă instituţiile tradiţionale ale statului roman – adunările, senatul, magistraţii –, el consideră că ansamblul acestora trebuie să se afle cumva sub conducerea unui singur om. Nu explică în detaliu cum anume ar funcţiona democraţia* astfel condusă (fragmentul din text referitor la acest *rector reipublicae* nu s-a păstrat). Mai interesant este faptul că, deşi apreciază constituţia* romană ca fiind una mixtă, asemenea altora înaintea lui, ca de pildă Polibiu*, el nu crede important să analizeze relaţia dintre adunări, senat şi magistraţi. Mult mai mult îl preocupă chestiunea asigurării echilibrului dintre cei mulţi şi cei puţini şi a influenţei dominante a acestora din urmă. Aici este evidentă influenţa lui Platon.

Ni se sugerează concluzia că, în linii generale, Cicero a dedus din realităţile politice ale timpului că poporul scăpase de sub control şi că în jocul liber dintre instituţiile republicane nu mai era posibil să fie ţinut în frâu. Singura soluţie era o formă de dirijism. Această concepţie generală pare mult mai importantă decât faptul că în anul 52 î. Cr. Pompei a fost scurtă vreme unicul consul şi arbitru al destinelor Romei. *De legibus* cuprinde o serie de reguli pentru gestionarea treburilor sacre şi a celor seculare, cu câte un lung comentariu în ambele cazuri. Cicero pretinde că recomandă un stat roman asemănător celui existent, după opinia lui, în secolul al II-lea î.Cr., dar în realitate admite o seamă de măsuri de detaliu care se întâlnesc la Roma doar în perioada târzie a republicii, măsuri cum ar fi recrutarea automată pentru Senat a celor ce îndepliniseră funcţia de chestor.

S-ar putea crede că pledoaria lui Cicero în favoarea unui unic îndrumător şi mentor pentru statul său ideal reprezintă una dintre temeliile principatului (*gândirea politică romană*). Însă ceea ce Augustus şi-a propus din capul locului să edifice a fost o monarhie absolută (chiar dacă disimulată), pentru care, ce-i drept, Cicero furnizase, fără să vrea, un instrument constituţional sub forma puterilor pe care le-a oferit lui Brutus şi Cassius în anul 43 î.Cr.

A rămas în seama marelui scriitor creştin din Imperiul târziu, Sfântul Augustin*, să valorifice *De re publica* atunci când va analiza modul cum se

cuvine a fi cârmuită Cetatea lui Dumnezeu. J HC

Bibliografie

Cicero, *De re publica* şi *De legibus*, trad. de Keyes, Londra, Heinemann, 1951. Prima lucrare şi Cartea I din cea de a II-a sunt cuprinse, în Cicero, *Opere alese*, vol. H, trad. de A. Pârcălăbescu, Bucureşti, Editura Univers, 1973.

– ♦ Douglas, A. E., *Cicero*, Oxford, Clarendon Press, 1968.

– Michel, A., *Rhétorique et philosophie chez Cicçràn*, Paris, Presses Universitaires de France, 1960.

– Millar, F. G. B., „State and sub-ject: the impact *of* monarchy", în *Caesar Augustus*. *Seven Aspects*, ed. F. G. B. Millar şi C. Segal, Oxford, Clarendon Press, 1984.

– ♦ Rawson, E., *Cicero*, Londra, Allen Lane, 1975. –, *Intellectual Life în the Late Roman Republic*, cap. 19, Londra, Duckworth, 1985.

clasă Noţiunea de clasă socială exprimă diviziunile existente în cadrul unei societăţi. Se pot identifica trei zone sau niveluri ale vieţii sociale: (1) ceea ce putem numi structura economică, formată din grupuri de relaţii ce se stabilesc în sfera producţiei şi a schimbului de bunuri şi servicii; aceste relaţii sociale sunt independente de voinţa indivizilor şi exterioare ei, definind poziţii „goale" pe care aceştia le ocupă; (2) nivelul intersubiectiv al conştiinţei sociale, „lumea lăuntrică" a experienţei trăite, de care ţine modul indivizilor de a se percepe pe ei înşişi şi unii pe alţii; (3) nivelul acţiunii individuale şi colective în diferite sfere de viaţă, cuprinzând comportamentul indivizilor ca persoane private, consumatori, lucrători, cetăţeni, stilurile lor de viaţă şi comportamentul lor electoral, modul lor de organizare pe plan profesional şi politic.

Pe scurt, putem spune că într-o societate dată există clase în măsura în care se constată prezenţa unor legături semnificative între aceste trei niveluri ale vieţii sociale, adică în măsura în care anumite poziţii economiceşte determinate se corelează semnificativ cu experienţa trăită şi cu conştiinţa oamenilor, şi în măsura în care aceste dimensiuni influenţează semnificativ comportamentul lor de consumatori, lucrători sau cetăţeni – cum trăiesc, din ce organizaţii fac parte, ce partide sprijină etc.

Pentru a înţelege mai bine acest lucru, să facem următorul experiment mental. Să ne imaginăm o societate în care nu există asemenea legături: ocupaţiile oamenilor sau poziţiile lor pe piaţă, să zicem, nu influenţează absolut deloc modul lor de a înţelege şi interpreta sfera socială (care se defineşte în cu totul alte moduri – de pildă, în termeni de rudenie sau de religie) şi niciunul dintre aceste două elemente nu are vreo legătură cu

acţiunile lor individuale sau colective şi nu permite niciun fel de predicţii referitoare la acestea. S-ar putea afirma, oare, în aceste condiţii, că într-o asemenea societate există clase?

Teoriile despre clase ni le putem reprezenta dispuse de-a lungul unui spectru având la capete poziţiile clasice a lui Karl Marx* şi, respectiv, a lui Max Weber*. La primul capăt ni se înfăţişează un tablou desenat în linii ferme şi univoce. Legăturile dintre niveluri sunt nu doar foarte strânse, ci şi unidirecţionale, fluxul cauzal pro-pagându-se dinspre structura economică, prin conştiinţă, spre acţiune. Cu timpul, cele „două clase ce se înfruntă direct, burghezia şi proletariatul" (*Ma-nifestul Partidului Comunist*, § 1), definite prin poziţiile lor în sistemul relaţiilor de producţie, se consolidează treptat în condiţiile capitalismului*, absorbind celelalte clase, dezvoltându-şi o conştiinţă de clasă, organizaţii profesionale şi politice, iar conflictul dintre ele duce în cele din urmă, în mod inevitabil, la răsturnarea capitalismului. Tabloul e însă îngust şi schematic. La fiecare nivel perspectiva este limitată la o singură dimensiune: în cazul primului nivel, la relaţiile de producţie (mai precis, de proprietate asupra mijloacelor de producţie); în cazul celui de-al doilea, la sfera muncii şi la sfera politică; iar în cazul celui de-al treilea, la activitatea profesională şi politică.

Prin contrast, tabloul lui Weber este conceput mai larg. Legăturile dintre niveluri sunt mai puţin rigide, iar fluxul cauzal se poate propaga în direcţii diferite: de la starea economică spre conştiinţă şi acţiune, dar tot aşa, să zicem, de la comunitatea de statut şi de credinţă religioasă spre structura economică (oferind o bază pentru dobândirea unui avantaj economic) şi spre organizarea politică. Mai mult, şi în chip de consecinţă, nu există un fir general al evoluţiei în timp de la structura de clasă, prin conştiinţa de clasă, spre acţiunea de clasă, şi nici vreo teorie subiacentă a „intereselor de clasă" care să poată explica o astfel de evoluţie: posibilităţile istorice sunt mult mai deschise şi mai nedeterminate. Şi în raport cu fiecare nivel viziunea e mult mai largă: la nivelul structural ea cuprinde nu numai relaţiile de producţie, ci şi sfera „circulaţiei" şi „poziţiile pe piaţă" (cu toate că Weber, ca şi Marx, consideră că proprietatea e un factor de bază pentru toate situaţiile de clasă); iar la nivelul conştiinţei şi la cel al acţiunii, ea cuprinde apartenenţa etnică, religia, statutul social etc., sferele consumului şi repartiţiei, alături de cele ale muncii şi politicii. Care este poziţia teoretică mai promiţătoare depinde în parte de criteriul după care recunoaştem valoarea unei teorii. Judecată ca o schemă teoretică coerentă care riscă mult şi care, în caz că ar fi adevărată, ar avea o considerabilă putere explicativă şi predictivă, teoria lui Marx e incontestabil superioară. Judecată ca un cadru de analiză a societăţilor contemporane, care riscă mult mai puţin, întrucât pune în joc mai multe

conexiuni şi lasă deschise mai multe posibilităţi de evoluţie, teoria lui Weber este superioară sub aspectul adecvării descriptive. Teoriile contemporane despre clase gravitează încă spre unul sau altul dintre aceşti doi poli sau caută o cale de a le împăca, neomarxiştii încercând să explice „relativa autonomie" a conştiinţei şi a politicului, în timp ce neo-weberienii încearcă să descopere principii subiacente care să poată explica diversele forme de subordonare şi inegalitate.

Marxiştii văd drept substrat al relaţiilore clasă exploatarea* (clasele suprapuse însuşindu-şi plusvaloarea rezultată din munca celor subordonate), în timp ce weberienii văd drept substrat al lor puterea* (care restrânge accesul la resurse şi oportunităţi prin „închidere socială"). Atât pentru unii, cât şi pentru ceilalţi relaţiile de clasă sunt asimetrice şi antagoniste, şi comportă conflicte de interese din care unii câştiga, iar alţii pierd. În decursul istoriei au fost schiţate şi alte tablouri, mai armonioase, ale structurii de clasă, de la Adam Smith* la recentele teorii funcţionaliste americane privind stratificarea socială. Dar în prezent nu aceasta este viziunea predominantă, între neomarxişti s-au purtat discuţii privitoare la modul de stabilire a graniţelor dintre clase, la problema claselor „intermediare" şi, cel mai recent, despre cum ar putea fi conceptualizată exploatarea într-o manieră mai generală, în aşa fel încât valorificarea unor atuuri productive diferite să genereze sisteme de clasă diferite. Neoweberienii, definind clasa (la nivelul al treilea) prin modurile ei de acţiune colectivă, încearcă să arate în ce fel drepturile asupra resurselor productive, prestigiul, apartenenţa de partid, descendenţa etc. Pot fi, fiecare în parte, factori de închidere socială în lupta pentru avantaje în sfera repartiţiei. Dar spectrul Marx-Weber domină încă dezbaterea. SL

Bibliografie

Bauman, Z., *Memories of Class*: *the Pre-History and After-Life of Class*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1982.

– Carchedi, G., *On the Economic Identification of Social Classes*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1977.

– Dahrendorf, R., *Class and Class Conflict în an Industrial Society*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1959.

– ♦ Giddens, A., *The Class Structure of the Advanced Societies*, Londra, Hutchinson, 1973. –şi D. Held, *Classes*, *Power and Conflict*, Londra, Macmillan, 1982.

– Marshall, T. H., *Sociology at the Crossroads*, *and other essays*, Londra, Heineman, 1963.

– Marx, K. Şi F. Engels, *Manifestul Partidului Comunist* (1848), în *Opere*, voi. 4, Bucureşti, Editura politică, 1958.

– ♦ Ossowski, S., *Class Structure în the Social Consciousness*, Londra,

Routledge & Kegan Paul, 1963.

– Parkin, F., *Marxism and Class Theory*: *a Bourgeois Critique*, Londra, Tavistock, 1979.

– Poulantzas, N., *Classes în Contemporary Capitalism*, Londra, New Left, 1975.

– Roemer, J., *A General Theory of Explaita-ţion and Class*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1982.

– Weber, M., „Class, status, party", în *From Max Weber*: *Essays în Sociology*, trad. Şi ed. H. H. Gerth şi C. Wright Mills, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1948.

– ♦ Wright, E. O., *Classes*, Londra, Verso, 1985.

Coke, Sir Edward (1552-1634) Jurist englez, autor de studii de drept. A deţinut funcţiile de al doilea consilier juridic al coroanei (*solicitor general*), de procuror general (*attorney general*) şi de preşedinte al secţiei regale a înaltei Curţi de Justiţie (*chief justice*), de unde a fost demis de regele Iacob I în 1616. O asemenea carieră nu putea să nu fie însoţită de rivalităţi personale şi de certuri constituţionale. Francis Bacon*, principalul concurent al lui Coke la funcţii şi promovări, a fost cel ce a redactat documentul despre „inovaţiile introduse în drept" de Coke, în temeiul cărora a acţionat regele Iacob. Coke a scris două serii de volume privitoare la natura dreptului şi la interpretarea legilor. *Institutes of the Laws of England* (1628-1644) e un studiu în patru volume, dintre care primul cuprinde un amplu comentariu la un mai vechi tratat de drept, *Tenures* de Littleton. Volumul al doilea tratează despre proprietate* sau despre *meum* şi *teum*, al treilea explică excepţiile coroanei (*pleas of the Crown*) sau delictele, iar cel de-ai patrulea analizează organizarea sistemului judiciar şi încearcă să explice diversele jurisdicţii.

Într-o epocă în care puterile prerogative ale regelui erau subiect de dispută, toate acestea erau chestiuni politice contencioase. Cealaltă serie, de treisprezece volume, dintre care două au fost publicate postum, constau din relatări (*Reports*) de cazuri (1600-1659). Coke însuşi pretindea că aceste *Reports* „expun opiniile şi judecăţile altora", în timp ce în *Institutions* îşi expune propriile opinii; privitor la acest lucru şi îndeosebi privitor la acurateţea şi obiectivitatea din *Reports*, s-au exprimat unele îndoieli. Aceste volume sunt de foarte mare interes pentru istoricii dreptului şi au ajuns să fie considerate o autoritate majoră în drept, nu în ultimul rând datorita faptului că juriştii de mai târziu nu s-au arătat prea dornici să repete munca lui Coke asupra precedentelor medievale. Două aspecte ale doctrinelor lui Coke i-au interesat în mod deosebit pe teoreticienii politici – felul cum explică el natura dreptului curţilor (*common law*) şi posibilitatea ca el să fi manifestat un partizanat sistematic în judecăţile sau relatările sale de cazuri care, din

motivul menţionat, au influenţat dezvoltarea dreptului. Vorbind despre *common law*, Coke susţine că izvoarele acestuia sunt cutuma şi precedentul, precum şi hotărârile parlamentului. El postulează existenţa unei legi fundamentale cu care nicio hotărâre judecătorească nu trebuie să vină în conflict, lege reprezentată în particular de *Magna Carta*. Mai afirmă că legile sunt „perfecţionări artificiale făcute de raţiune" prin prelucrări succesive datorate unui şir de „bărbaţi destoinici şi învăţaţi", perfecţionări la care raţiunea obişnuită a unui singur individ nu s-ar putea încumeta (*Institutes*, vol. 1, ed. A Vl-a, 1670). Argumentul i-a displăcut regelui Iacob, iar Thomas Hobbes* l-a atacat în *Dialogue of the Common Laws* (1681), respingând în special teza conform căreia supremaţia dreptului curţilor ar limita prerogativele monarhului. Argumente izbitor de asemănătoare privind relaţia dintre raţiunea întruchipată într-o instituţie şi raţiunea naturală a individului au fost folosite de Edmund Burke* în secolul al XVIII-lea în sprijinul unor concluzii conservatoare, iar dictonul atribuit lui Coke: „Trebuie să trăim conduşi de legi, şi nu de oameni" a fost invocat în timpul scandalului Watergate din SUA, în 1977.

Având în vedere autoritatea recunoscută ulterior scrierilor lui Coke, orice eroare sau partizanat în judecăţile sale sau în *Reports* ale sale ar cântări greu. Unii istorici au sesizat o înclinaţie a sa spre liberalismul* economic sau spre libertatea proprietarilor, dar dovezile invocate de ei sunt nesigure şi în multe cazuri nu există nimic sau aproape nimic cu care textul lui Coke să poată fi confruntat. Nesigură este şi atribuirea menţionatei înclinaţii lui Coke în particular sau judecătorilor în general. AWR

Bibliografie

Bacow, Francis, „Innovation into the laws and govemment", în Bowen.

– Bowen, C. D., *The Lion and the Throne*, Londra, Hamish Hamilton, 1957.

– Coke, Sir Edward, *Institutes of the Laws of England*, 4 vol., Londra, 1797. –, *Reports*, 13 vol., Londra, 1777.

– ♦ Hill, C, *Intellectual Origins of the English Revolution*, Londra, Panther, 1972.

– Hobbes, T., *Dialogue of the Common Laws*, ed. J. Cropsey, Londra şi Chicago, University *of* Chicago Press, 1969.

– Malament, B., „The «economic liberalism» *of* Sir Edward Coke", în *Yale Law Journal*, 76 (1966-1967), pp. 1321-1357.

– Pocock, J. G. A., *TheAncient Constitution and the Feudal Law*, Cambridge, Cambridge University Press, 1957.

– Wagner, B. O., „Coke and the rise *of* economic liberalism", în *Economie History Review*, 6 (1935), pp. 30-".

Cole, G. D. H. (1889-1959) Teoretician social britanic.

– *Socialism de breaslă* colectivism Urmărirea de scopuri prin acţiune comună, de obicei – deşi nu obligatoriu – la nivelul naţiunii ca cea mai cuprinzătoare colectivitate, şi folosind ca instrument statul*. Uneori termenul este utilizat ca sinonim pentru socialism*. De obicei nu este folosit ca termen de autodescriere, de aceea nefiind utilizat cu intenţia analitică sau prescriptivă asociată termenului individualism*, cu care deseori a fost pus în opoziţie.

→ *anarhism*

Coleridge, Samuel Taylor (1772-1834) Poet şi gânditor englez. Deşi astăzi este mai cunoscut ca poet şi critic literar, Coleridge şi-a consacrat o mare parte din viaţă filosofiei, teologiei şi gândirii politice. Filosofia sa politică de maturitate îşi trăgea rădăcinile dintr-un idealism* inspirat de filosofi germani precum Kant*, Fichte* şi Sendling, ca şi din platonism şi din teologia creştină. Se poate afirma că este cel mai important gânditor conservator englez din secolul al XIX-lea.

În tinereţe, simpatiile lui Coleridge s-au îndreptat către radicalism*. El a salutat Revoluţia franceză, a satirizat constituţia britanică şi a atacat aprig doctrinele şi instituţiile bisericii anglicane, împărtăşea cu William Godwin* convingerea că răul e generat de instituţiile sociale, îndeosebi de proprietatea privată*. Un timp a plănuit împreună cu Robert Southey instaurarea în America a unei „pantisocraţii”, adică a unei comunităţi utopice egalitare şi în care toţi guvernează, al cărei mediu social perfect urma să producă indivizi perfecţi. S-a ferit totuşi să susţină o revoluţie socială violentă în propria-i ţară, iar în prelegerile politice (1795) şi în jurnalul său, intitulat *The Watchman* (1796), a pus un accent mai mare pe educaţia morală şi religioasă şi pe schimbarea instituţională ca mijloace de înfăptuire a reformei. Curând însă a început să aibă îndoieli în privinţa francezilor şi a devenit tot mai pesimist asupra şanselor de reformă politică. Pe la 1798 era dispus să declare că „nu este *whig*, nici reformator, nici republican”, iar din articolele pe care între 1798 şi 1803 le-a scris pentru *Morning Post* răzbate o oarecare resemnare cu privire la ordinea socială şi politică existentă. Scrierile lui politice de maturitate – *TheFriend* (1809-1810), articolele din *Courier* (1804-1818) şi cele două *Lay Sermons* (1816; 1817) – acoperă un larg spectru de teme, între care raportul dintre morală şi politică, o critică a ideilor lui Thomas Hobbes* şi J.–J. Rousseau*, şi *Biblia* ca cea mai bună călăuză pentru omul de stat. Elementul notabil în aceste eseuri îl constituie, probabil, critica socială pe care o cuprind şi care ilustrează reacţia romantică împotriva revoluţiei industriale (→ *romantism*). Coleridge critică aspru influenţa excesivă a valorilor mercantile,

ideile economiştilor clasici, lipsa de regulamente pentru fabricanţi şi flagelul sărăciei. Deplânge în special adoptarea valorilor mercantile în agricultură, argumentând că în pământurile lor clasele suprapuse ar trebui să vadă nu o resursă economică de exploatat în folosul personal, ci administrarea unui bun ce comportă responsabilităţi sociale. Cea mai importantă şi influentă lucrare politică a lui Coleridge este ultima, *On the Constitution of Church and State according to the Idea of each* (1830), o cuprinzătoare teorie politică întemeiată pe filosofia lui idealistă. Un rol fundamental în această filosofie îl are diferenţa dintre raţiune şi intelect. Intelectul ca formă a cunoaşterii este legat de experienţa senzorială. Prin contrast, raţiunea este sursa cunoaşterii acelor „adevăruri suprasenzoriale" pe care Coleridge le numeşte „idei". Multă filosofie falsă, de felul empirismului şi al utilitarismului*, rezultă, în opinia sa, din încercările de a accede prin intelect la lucruri ce nu sunt cu adevărat accesibile decât raţiunii. În particular, scopurile ultime ale comportamentului uman, atât ale celui moral cât şi ale celui politic, au statutul de Idei ale raţiunii. El crede că aceste Idei se găsesc în gândurile oamenilor şi le călăuzesc comportamentul, deşi adesea în mod inconştient, de unde şi convingerea sa că frecvent instituţiile întruchipează, chiar dacă imperfect, Ideile în lumina cărora trebuie judecate. Pentru Coleridge, un sistem politic trebuie să constea, în mod ideal, din forţe opuse, dar aflate în echilibru şi interdependente. Statul* trebuie să întruchipeze cele două forţe, a permanenţei şi a progresului, idee realizată în Parlamentul britanic prin dominarea Camerei Lorzilor de către clasa proprietarilor funciari, iar a Camerei Comunelor de către clasa negustorilor şi a celor cu profesiuni. Acestea trebuiau susţinute de o cultură morală stimulată şi răspândită de către o biserică sau un „sacerdoţiu" (*clerisy*) naţional. Biserica naţională a lui Coleridge nu este o biserică în sensul curent al cuvântului, ci cuprinde toţi oamenii învăţaţi ai naţiunii care, prin dezvoltarea şi răspândirea cunoaşterii, cultivă „omenia" locuitorilor şi îi formează ca cetăţeni. Biserica şi statul reprezintă laolaltă puterile „organizate" ale naţiunii, contra-puse influenţelor „libere şi insinuante" de felul presei şi opiniei publice, iar acestea, la rândul lor, ca puteri „reale", se află în opoziţie cu puterile „potenţiale" ale comunităţii politice. Idealismul politic al lui Coleridge a fost respins ca nereprezentând altceva decât un veşmânt metafizic aplicat instituţiilor epocii. Această critică nu este complet neîntemeiată, dar ea ignoră elementele originale şi interpretative din gândirea sa politică. Concepţia lui Coleridge despre intelectualitate şi rolul social al acesteia s-a dovedit deosebit de influentă, nu în ultimul rând asupra lui J. S. Mill*. PJ

Bibliografie

♦ Calleo, D. P., *Coleridge and the Idea of thçÊodern State*, New Häven şi Londra, Yale State University Press, 1966.

– Coburn, IC ed., *The Collected Works of Samuel Taylor Coleridge*, 16

vol., Londra, Routledge & Kegan Paul; Princeton, NJ, Princeton University Press, 1969. –, *The Notebooks of Samuel Taylor Coleridge*, 5 vol., Londra, Routledge & Kegan Paul, 1957.

– ♦ Colmer, J., *Coleridge*, *Critic of Society*, Oxford, Clarendon Press, 1959.

– „Coleridge and Politics", în *S. T. Coleridge*, ed. R. L. Brett, Londra, Bell, 1971.

– Griggs, E. L. Ed., *Collected Letters of Samuel Taylor Coleridge*, 6 vol., Oxford, Clarendon Press, 1956-1971.

– Leavis, F. R. Ed, *Mill on Bentham and Coleridge*, Londra, Chatto & Windus, 1971.

– Woodring, C. R., *Politics în the Poetry of Coleridge*, Madison, University *of* Wisconsin Press, 196L'

Collingwood, Robin George (1889-1943) Filosof idealist şi istoric englez. Născut în Coniston, Lancashire, Collingwood a fost, începând din 1912, membru al Pembroke College din Oxford, iar între 1935 şi 1941, *pro-fessor Waynflete* de filosofie metafizică. Este cunoscut în principal pentru contribuţiile sale la filosofia ştiinţelor sociale şi la estetică, precum şi ca istoric al vechii Britanii; aici le vom analiza doar pe cele dintâi. Influenţat de idealiştii italieni contemporani, Benedetto Croce* şi mai ales Giovanni Gentile*, Collingwood consideră că „orice istorie este istoria gândirii". El face o deosebire între acţiunile umane, care pot fi cunoscute „dinlăuntru" în gândurile celui ce le efectuează, şi evenimentele naturale, care pot fi înţelese numai prin manifestările lor „exterioare". Actele umane trebuie explicate în lumina motivelor sau intenţiilor individului. Explicaţiile cauzale şi nomologice sunt potrivite doar în cazul evenimentelor naturale regulate şi previzibile. Oamenii fiind animale ce se autodefinesc, pentru problemele omeneşti nu se poate presupune un cadru de referinţa şi de semnificaţie constant, asemănător conceptelor din ştiinţele naturii. Pentru a pătrunde semnificaţia actelor altor oameni, este necesar să fie „retrăite" gândurile lor. Dar Collingwood nu trage din această teză concluzii subiectiviste sau relativiste. La baza raţionamentului său stă postulatul istoricist al continuităţii şi progresului gândirii umane. Autodezvoltarea gânditorului individual trebuie în mod obligatoriu să se realizeze în paralel cu istoria gândirii pentru a crea o filosofie sistematică, în care să se includă tot ce s-a petrecut înainte (-► *istoricism*). Civilizaţia este procesul de devenire care leagă gândirea trecutului de prezent. Astfel întreaga gândire prezentă continuă şi implicit analizează critic gândirea trecutului. Singura schiţă completă a filosofiei lui Collingwood apare în lucrarea sa *Speculum Mentis* (1924), în care descrie cinci „forme ale experienţei" – arta, religia, ştiinţa, istoria şi filosofia –, aflate într-o ordine ascendentă a adevărului; fiecare „formă" se dezvoltă până la

punctul de unde, prin înadecvarea sa, îşi generează succesoarea. Această idee a fost prelucrată în lucrări ulterioare sub forma unui proces dialectic cu multiple stadii în dezvoltarea cunoaşterii atât în istorie, cât şi în individ. În aceste lucrări filosofia se rezolvă în istorie, pentru că nicio filosofie nu e lipsită de „supoziţiile absolute" ce aparţin gândirii dintr-o epocă (*Essay on Metaphysies*, p. 55).

Cel de-al doilea război mondial pare să fi diminuat încrederea lui Collingwood în progresul civilizaţiei occidentale. Lucrarea sa *New Leviathan* (1942) încearcă să aducă la zi „politica clasică" a lui Thomas Hobbes*. Există trei tipuri de etică, ele fiind, în ordinea ascendentă a raţionalităţii, utilitatea, rectitudinea şi datoria. Prima se leagă de o justificare de genul sco-puri-mijloace, cea de-a doua constă în respectarea unei reguli, iar cea de-a treia implică un act de voinţă conştient. Politica e un progres dialectic de la o stare naturală (sălbăticia) la o comunitate socială (civilitatea), în care voinţa individului este inseparabilă de voinţa socială. Tradiţia politică occidentală reprezintă tocmai acest proces civilizator „de aproximare a unei stări ideale", dar periodic este supusă barbariei. Nazismul* a fost una dintre aceste renaşteri ale barbariei, o încercare de revenire la starea presocială de *bellum omnium contra omnes.*, *A fi civilizat*, pe de altă parte, *înseamnă a trăi*, *pe cât posibil*, *dialectic*, adică într-un efort constant de a transforma orice prilej de dezacord [*non-agree-ment*] într-unui de înţelegere" (*New Le-viathan*, 39.15). Istoria e o confruntare maniheistă între aceste două tendinţe, deşi în final, chiar dacă niciodată complet, civilitatea biruie barbaria.

Bibliografie

Collingwood, R. G., *Speculum Mentis*, Oxford, Clarendon Press, 1924.

– *Essay on Philosophical Method*, Oxford, Clarendon Press, 1933. –, *An Autobiography*, Oxford, Clarendon Press, 1939.

– *Essay on Metaphysies*, Oxford, Clarendon Press, 1940. –, *New Leviathan*, Oxford, Clarendon Press, 1942. –, *The Idea of History*, Oxford, Clarendon Press, 1946. –, *Essays în the Philosophy of History*, ed. William Debbins, Austin, University *of* Texas Press, 1965.

– ♦ Krausz, M. Ed., *Critical Essays on the Philosophy of R. G. Collingwood*, Oxford, Clarendon Press, 1972.

– ♦ Mfnk, L. O., *Mind*, *History and Dialectic*, Blooming-ton, University *of* Indiana Press, 1969.

– Strauss, L., „On Collingwood's philosophy *of* history", în *Review of Metaphysies*, *5* (1952), pp. 559-586.

Comte, Isidore Auguste Marie François Xavier (1798-1857) Filosof politic francez, pionier al sociologiei. Provine dintr-un mediu catolic şi regalist, împotriva căruia la început a reacţionat, pentru ca mai târziu să privească

înapoi cu nedisimulată nostalgie la sinteza „catolic-feudală” medievală. A fost influenţat de-a lungul întregii vieţi de studiile făcute la École Polytechnique, unde a căpătat o încredere nelimitată în metodele ştiinţelor naturii şi s-a lăsat pătruns de spiritul raţionalist al *Enciclopediei*. Eliminat din facultate ca instigator al unei revolte împotriva autorităţii, din 1832 Comte îşi va petrece totuşi aici o mare parte din viaţă predând matematica. Cealaltă mare influenţa formativă asupra vieţii sale a venit din partea lui Saint-Simon*, căruia i-a fost secretar şi colaborator începând din 1817 şi până la ruptura survenită între ei, în 1824. În aceşti ani apropierea lor a fost atât de strânsă, încât este greu de identificat ce aparţine fiecăruia. Dând expresie sistematică scientismului lui Saint-Simon, Comte a mers mult mai departe în dezvoltarea formei particulare de scientism cunoscută sub numele de pozitivism*. Cu toate acestea, Saint-Simon i-a transmis credinţa că reorganizarea postrevoluţionară a societăţii nu putea să se bazeze numai pe oamenii de ştiinţă şi pe cunoaşterea ştiinjifică (numită de Comte „putere spirituală”), la ea trebuind să contribuie şi „industrialii” şi dezvoltarea industrială (funcţia „puterii temporale”). La începutul anilor 1820, Comte a schiţat, în eseuri inspirate, ideile pe care ulterior le va dezvolta în mod mai laborios. Viaţa i-a fost marcată de o aplecare spre muncă istovitoare, urmată de stări depresive, precum şi de două existenţe feminine. În 1825 s-a căsătorit cu o fostă prostituată, iar căderea nervoasă suferită în 1826 s-a datorat în egală măsură surmenajului intelectual şi revenirii soţiei sale la prostituţie ca sursă de venit pentru familie. În 1844, după ce încheiase *Cours de philosophie positive* şi înainte de a se fi apucat de *Système de politique-positive*, întâlnirea cu Clotilde de Vaux i-a exacerbat înclinaţiile religioase. Acum pune pe primul plan puterea spirituală, pe care în tinereţe învăţase s-o pre-ţuiască de la Joseph de Maistre*. Astfel, spune el, oamenii de ştiinţă trebuie nu atât să se substituie clerului, cât să devină ei înşişi nişte sacerdoţi. Totuşi ideile esenţiale ale „politicii pozitive”, inclusiv această denumire, fuseseră schiţate cu treizeci de ani înainte, în ceea ce Hayek* va numi „una dintre cele mai fecunde scrieri din secolul al XDC-lea”.

Încercarea scientistă a lui Comte de a elimina politica în accepţiunea tradiţională a cuvântului în favoarea unui management meritocratic şi tehnocratic al treburilor publice s-a conturat cu claritate în eseul *Sommaire appréciation sur l’ensemble du passé moderne* (1820). Era încă apropiat de Saint-Simon când a formulat ideea că revoluţiile ştiinţifică, industrială şi politică au netezit drumul spre un nou sistem social, în care „oamenii n-au nevoie să fie guvernaţi (adică să li se poruncească). Pentru menţinerea ordinii este suficientă gestionarea treburilor de interes comun” (*Écrits de jeunesse*, p. 102). Noua societate industrială trebuia organizată prin colaborarea dintre cei ce deţineau cunoştinţe ştiinţifice şi bancherii şi industriaşii care stăpâneau resursele necesare producerii avuţiei. Comte compara trecutul coercitiv,

prepozitiv cu parteneria-tul social caracteristic ordinii viitoare. „Conducătorii militari *comandau*; conducătorii industriali nu fac decât *să îndrume.* În primul caz oamenii se aflau în postura de supuşi, în al doilea sunt *parteneri*… de la cel mai umil muncitor la cel mai bogat fabricant şi la cel mai priceput inginer” (op. *Cit*, *p.* 104). Totuşi Comte dădea limpede de înţeles că nu va fi vorba de democraţie*; în materie de decizie, oamenii vor avea doar un rol „pasiv” şi „subordonat”. Celor ce se temeau că el preconiza un „despotism bazat pe ştiinţă”, le răspundea că rezultatele ştiinţei erau prin natura lor provizorii şi verificabile, ceea ce făcea ca ştiinţa să nu poată servi drept bază pentru asuprire. El a încercat să neutralizeze primejdiile potenţiale ale puterii pe care voia s-o atribuie oamenilor de ştiinţă, făcând ca deciziile lor să nu fie rezultatul unei voinţe arbitrare, ci să fie „dictate” cu necesitate de fapte. Lucrarea din 1822 a lui Comte, pe drept cuvânt considerată de el fundamentală şi care a purtat trei titluri succesive – Sist*em de politică pozitivă, în* 1824, şi Plan*ul de lucrări ştiinţifice necesare pentru reorganizarea societăţii, în* 1854 – era menită să îndeplinească aceeaşi funcţie ca discursul preliminar la Enci*clopedie al* lui d’Alembert*. Acest amplu eseu îndreptăţeşte afirmaţia lui Hayek că ceea ce se urmărea era Cont*rarevoluţia ştiinţei. Co*mte susţine aici imposibilitatea întoarcerii la trecutul monarhic-militar-teologic al ordinii feudale, prerevoluţionare, şi că suveranitatea neştiinţifică a raţiunii individuale în chestiuni privitoare la spirit sau a poporului în materie de decizie politică nu poate oferi o bază solidă pentru o societate reorganizată. Nimic nu întrece în ridicol încercările succesive ale juriştilor constituţionalişti de a edifica instituţii stabile pe temelia principiilor revoluţionare care nimiciseră vechea ordine., Acum, oamenii de ştiinţă ar trebui să înalţe politica la rangul unei ştiinţe de observaţie” (Écri*ts de* j*eunesse, p.* 134). În acest sens, el punea la baza a ceea ce la începutul anilor 1820 numise „ştiinţă politică”, re-botezată ulterior „fizică socială”, iar în 1838 „sociologie”, o lege a dezvoltării istorice – legea istoricistă a celor trei stadii. Această „lege invariabilă, bazată pe natura lucrurilor” (op. *Cit., p.* 141) – în formularea căreia a fost anticipat de Turgot*, dar inspirat de Con-dorcet* – este legea prin care Comte va rămâne în principal în memoria posterităţii. Omenirea înaintează de la starea teologică de monarhie, prin starea metafizică de democraţie la starea pozitivă de scientism şi industrialism. Pe lângă capacitatea de a preveni sau atenua revoluţiile violente, Comte consideră superior sistemul politic pozitiv şi pentru că „el desc*operă, pe* când sistemul vechi inve*ntează’ (op. Cit*, *p.* 153). În interiorul lui autoritatea se bazează pe fapte ştiinţific observabile, care impun restaurarea „puterii spirituale”, nu pe forţă sau bogăţie, în ultimul dintre cele trei inspirate eseuri pe care le-a finalizat exact în ajunul căderii nervoase din 1826, Comte descrie modul în care credea că opinia postrevoluţionară ar putea fi dirijată. Preocupat să refacă comuniunea morală medievală paneuropeană, înfăţişată de Joseph

Maistre, în Du P*ape, în* modul cel mai pătrunzător şi mai sistematic, Comte înţelege limpede că, deşi marele reacţionar oferise un puternic antidot la liberalismul* subversiv, el nu izbutise să repună în drepturi ceea ce procesul istoric distrusese pentru totdeauna. Numai o ştiinţă politică înzestrată cu dinamismul Revoluţiei franceze şi cu autoritatea romano-ca-tolicismului putea restabili consensul social fără să recurgă la constrângerea brutală. Unitatea printr-o comunitate modernă de doctrină – un „catolicism fără creştinism", va spune Huxiey – va contracara tendinţa spre conflictul de clasă dintre patroni şi muncitori pe care l-ar genera o diviziune îngust-economică a muncii. Reglementând forţele economice în vederea binelui general, puterea spirituală scientistă trebuia să împiedice ca despotismul celor mai bogaţi să se substituie despotismului celor mai puternici. Comte nu credea – aşa cum va susţine mai târziu É. Dürkheim* – că dezvoltarea spontană a societăţii industriale ar duce la solidaritate pe calea diviziunii sociale a muncii. El era convins că numai prin îngrădiri impuse de o doctrină morală se putea obţine „concordanţa jjintre interese", întocmai cum Malthus* susţinuse că doar o astfel de doctrină putea stăvili creşterea inexorabilă a populaţiei. Tot aşa, Comte nu credea că s-ar putea ajunge la o cooperare economică şi politică universală şi paşnica fără intervenţia unui guvern călăuzit de puterea spirituală. În ampla lucrare Syst*ème de* p*olitique pos*i*tive (18*51-1854), el nu a ezitat să susţină că sociologia singură nu era suficientă şi că omenirea are nevoie de „socio-eraţie" sau de „sociolatrie"! Deşi şi-a păstrat până la sfârşit convingerile metodologice şi ideologice de bază din anii 1820, ceea ce J. S. Mill* va numi „frenezia lui Comte de a reglementa şi sistematiza" a căpătat în ultimii ani de viaţă proporţii extravagante, încercând să înţelegem turn a evoluat înclinaţia sa către megalomanie matematică spre misticismul dogmatic, pseudoştiinţific al numerologiei, nu trebuie ignorată contribuţia „igienei mintale" adoptate de Comte la vârsta de patruzeci de ani. În 1838, an ce marchează şi naşterea termenului „sociologie", el s-a decis să nu mai citească noi cărţi, ci să se limiteze la scris şi la lectura câtorva poeţi favoriţi. Era atât de convins că ştia tot ce merita să fie ştiut, încât de acum inpu*t-vX pute*a fi sacrificat outp*ut-uv|xv. D*rept urmare, a pierdut contactul cu realitatea şi cu corectivele pe care i le putea aduce gândirea altora, fiind încredinţat că o sută de volume alese unul şi unul ar alcătui biblioteca pozitivistă completă, restul fiind de prisos şi ca atare trebuind să fie distrus. În Sist*em de* p*olitică pozitivă şi* Apel *către conservatori (18*55) a ajuns să pledeze făţiş pentru o dictatură conservator-ca-pitalistă, subordonarea proletariatului urmând să fie atenuată prin asigurarea pe cale publică a învăţământului şi a locurilor de muncă pentru toţi, precum şi a unui minim de securitate socială, întâi s-ar fi instituit – pentru o perioadă de douăzeci şi unu de ani – o dictatură a trei proletari, după care puterea temporală avea să fie încredinţată unui triumvirat format din cei mai mari bancheri, iar puterea spirituală, cu rol de

contrapondere, Marelui Preot al Omenirii. Acest grup select de oli-garhi autodesemnaţi şi a căror putere urma să se autoperpetueze trebuiau să fie nişte funcţionari publici în slujba interesului general aşa cum numai ei erau capabili să-l definească. Deşi, sesizând toate implicaţiile sistemului politic al lui Comte, unii dintre cei mai mari admiratori ai săi din Marea Britanie şi Franţa l-au abandonat, ideile sale au exercitat o influenţă durabilă în câteva direcţii. Impactul său asupra filosofiei istoriei şi mai cu seamă asupra sociologiei, îndeosebi prin Dürkheim şi Lévy-Bruhl, a depăşit hotarele Franţei, ca şi încercarea sa de a dezvolta o morală laică, scientistă, menită să ia locul creştinismului. Totuşi, în timp ce secularismul îi aducea lui Comte simpatiile stângii nesocialiste, autoritarismul său îi atrăgea simpatiile dreptei necreştine, îndeosebi a lui Charles Maurras*. Pozitivismul* a avut, de asemenea, un puternic impact asupra ştiinţelor sociale din secolul al XX-lea: prin behaviorism* el a dominat virtual ştiinţa politică americană de la mijlocul secolului al XX-lea şi într-o anumită măsură o domină încă (teor*ie politică şi ştiinţă politică). C*oncepţia tehnocratică despre politică, dezvoltată de el în calitate de „teoretician al societăţii industriale” (Aron, p. 77), a avut şi ea o influenţă îndelungată, deşi mai difuză şi nemărturisită, în asociere cu credinţa că democraţia ar duce la dominaţia ignoranţei şi a incompetenţei (→ soci*etate indu*s*trială). I*nginerii, aplicând cunoştinţele ştiinţifice la problemele industriale, aveau datoria să unească condiţiile spirituale şi temporale necesare mobilizării maselor la un parteneriat paşnic şi productiv. În patria lui Comte, preferata sa, École Polytechnique, a împlinit într-o anumită măsură aspiraţiile lui, furnizând o componentă importantă a directoratului elitist pluri-profesional, care conduce societatea franceză. Nu este lipsit de tâlc faptul că în 1977 un fost poly*technicien, Gi*scard d’Estaing, ajuns preşedintele Republicii Franceze, a creat Institutul» Auguste Comte” în clădirile ocupate odinioară de École Polytechnique, mutată între timp într-un local mai spaţios. Institutul era destinat să asigure o pregătire postuniversitară viitorilor tehnocraţi – aproape jumătate dintre ei poly*techniciens –,* dar acest proiect nu a supravieţuit pierderii de către d’Estaing a alegerilor prezidenţiale în 1981. Astfel, în ciuda anatemelor aruncate asupra lui de Comte, acest atât de dispreţuit mecanism democratic – alegerile prin sufragiu universal – a inhibat, cel puţin temporar, consacrarea simbolică a manageriatului scientist pus în slujba puterii politice şi economice. Totuşi tendinţa subiacentă, intuită de Comte, spre un manageriat tehnocratic continuă să se facă puternic simţită în majoritatea societăţilor industriale avansate. JESH

Bibliografie

♦ Aron, R., *Main Currents în Sociolog-ical Thought*. Harmondsworth Penguin, 1968.

– ♦ Chariton, D. G., *Positivist Thought în France during the Second Empire*, Oxford, Clarendon Press, 1959.

– Comte, A., *Écrits de jeunesse*, textes établis et présentés par Paulo E. De Berrêdo Carneiro et Pierre Arnauld, Paris, Mouton, 1970.

– *Cours de philosophie positive*, 6 vol., Paris, 1830-1842. *The Positive Philosophy of Auguste Comte*, trad. Şi prescurtare de H. Martineau, 2 vol., Londra, Chapman, 1853.

– *Système de politique positive*, 4 vol., Paris, Mathias, 1851-1854.

– Gouhier, H., *La Vie d'Auguste Comte*, Paris, Vrin, ed. I, 1931, ed. A II-a 1965.

– *La Jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme*, 3 vol., Paris, Vrin, 1933-1941.

– Hayek, F. Von, *The Counter-Revolution of Science*: *Studies în the Abuse of Reason*, Glencoe, III., Free Press *of* Glencoe, 1952.

– Lévy-Bruhl, L., *The Philosophy of Auguste Comte*, Londra, Sonnenschein, 1903.

– ♦ MiLL, J. S., *Auguste Comte andPosi-ţivism*, Londra, Trübner, 1865.

– Popper, K. R., *Mizeria istoricismului*, trad. de D. Suciu şi A. Zamfir, Bucureşti, All, 1996.

– VoEGELiN, E., *From Enlightenment to Revolution*, Durham, NC, Duke University Press, 1975.

comunism Conceptul de comunism îl precedă pe Marx* cu peste două mii de ani. În *Republica* lui Platon*, proprietatea privată* le este interzisă paznicilor cârmuitori. Motivul pentru care Platon interzice proprietatea*, ba chiar şi relaţia posesivă pe care o reprezintă căsnicia, este acela că pentru cârmuitori ar fi cu neputinţă să adopte decizii dezinteresate dacă ar avea interese egoiste. Primii creştini au practicat comunitatea bunurilor („creştinismul primitiv") nu doar pentru că trăiau în enclave şi se aflau sub o ameninţare permanentă, ci şi pentru că învăţătura lui Christos îi îndemna să se lepede de averi. Deşi această fază a creştinismului n-a durat mult, ideea comunităţii de avere a reapărut în mânăstirile medievale, unde sărăcia personală era legământul dintâi. Raţiunile erau similare celor platoniciene: călugării şi călugăriţele nu se puteau consacra după cuviinţă slujirii Domnului dacă erau împovăraţi de bunuri şi griji pământeşti, în plus, prin proprietatea mănăstirii asupra lucrurilor de trebuinţă şi a altor resurse se asigura o legare mai strânsă a membrilor comunităţii de comunitate şi se împiedica independenţa şi rivalitatea dintre ei. (Aşa cum legământul de castitate împiedica tulburarea şi competiţia sexuală.) Abolirea bogăţiei personale are două temeiuri: purificarea individului de preocupări materiale şi o coeziune sporită a comunităţii, cel mai bine promovată prin eliminarea independenţei economice şi a conflictelor.

Pledoaria pentru comunitatea bunurilor a fost reînnoită în secolul al XVI-

lea în *Utopia* (1516) lui Thomas Morus* şi în secolul al XVII-lea de anumiţi levelleri* care, invocând pasaje biblice, subliniau vrerea lui Dumnezeu ca oamenii să se bucure de lume în comun, în secolul al XVIII-lea, abatele Mably, care credea că proprietatea s-a ivit odată cu căderea în păcat, propunea un comunism ascetic ca pe un leac împotriva traiului luxos şi a agresivităţii; el îi ataca în special pe antreprenori şi pe bancheri. Gânditorul iluminist Morelly preconiza şi el un comunism agrarian, bazat pe mici comune, în care legi somptuare trebuiau să împiedice varietatea până şi în îmbrăcăminte, şi să stăvilească dezvoltarea inegalităţii. (Propuneri similare a făcut şi J.–J. Rousseau*.) Nicio proprietate privată nu era îngăduită, exceptând-o doar pe cea asupra bunurilor ţinând de nevoile zilnice şi asupra uneltelor propriului meşteşug. Toată lumea urma să fie întreţinută de comunitate şi să lucreze în folosul ei, iar munca să fie o obligaţie strictă. Revoluţionarul francez Gracchus Babeuf* i-a urmat pe Morelly şi Rousseau, punând accentul, în *Manifestul celor egali* (1796), pe egalitatea fundamentală dintre indivizi: „Cum toţi oamenii au aceleaşi nevoi şi aceleaşi aptitudini, înseamnă că trebuie să aibă şi aceeaşi educaţie şi aceeaşi hrană” (p. 79). Proprietatea şi inegalitatea sunt sursa tuturor relelor din societate. Babeuf mai preconiza un comunism agrarian, ce urma să fie înfăptuit prin revoluţie. Proprietatea devenea a comunităţii şi toată lumea va fi obligată să muncească. Scopul muncii era belşugul, dar traiul trebuia să fie modest şi cumpătat. Sociologul francez Emile Dürkheim* consideră că aceşti comunişti, între care îl plasa şi pe Rousseau, căutau o soluţie la egoism, libertinaj şi alte vicii, ceea ce-i făcea să pună accentul pe ascetism. Ei nu contestau oportunitatea socială a proprietăţii, ci moralitatea ei. Dürkheim relevă contrastul dintre comuniştii timpurii, care aveau nostalgia societăţii preindustriale – şi adesea, pe plan politic, a republicilor clasice –, şi socialişti ca Saint-Simon*, care erau realişti cu privirile îndreptate spre viitor (cap. 2, 3). Fireşte, comuniştii francezi din secolul al XVIII-lea nu cunoscuseră industrialismul şi, ca atare, pledoaria lor pentru un comunism agrarian nu e surprinzătoare. Totuşi o societate agricolă este inerent mai consonantă cu principiul egalităţii* absolute decât o societate industrială, unde diviziunea muncii generează inevitabil diferenţe de statut, de funcţie şi de venit. Pionierii comunismului, inclusiv Morus, vedeau şi ei în munca tenace cheia rezolvării problemelor create de insuficienţa bunurilor; această ecuaţie simplă este mai potrivită unei economii agrare decât unei societăţi industrializate.

Comuniştii din secolul al XIX-lea au adaptat doctrina la era industrială. Etienne Cabet*, elogiind egalitatea şi „comunismul fratern”, pleda pentru fabrici mari şi pentru folosirea pe scară largă a maşinilor, precum şi pentru comunizarea pământurilor. Comunismul nu trebuia să se limiteze la comunităţi mici, ci trebuia extins la noile state-naţiuni. Creştinismul era

considerat de Cabet o doctrină antipro-prietate, iar utopia sa comunistă, *Voyage en Icarie* (1840), se baza pe „adevăratul” creştinism. Cea mai subtilă şi mai profunda teorie a comunismului a fost elaborată de Marx. El persiflează „comunismul rudimentar şi lipsit de idei” preconizat de alde Cabet, care nu face decât să extindă la toată lumea principiul proprietăţii („proprietate privată generalizată”). Acest comunism rudimentar este înfăptuirea „invidiei universale”, în timp ce adevăratul comunism înseamnă abolirea completă a principiului proprietăţii, prin care se va pune capăt autoînstrăinării umane şi se vor crea relaţii morale autentice între indivizi şi între om şi natură. (→ *alienare*) Instituţia proprietăţii ne face incapabili să ne bucurăm de un obiect dacă nu-l posedăm, şi astfel ne denaturează dorinţele, în condiţiile adevăratului comunism va fi posibilă folosinţa *în comun* (vezi „Proprietate privată şi comunism”, p. 577). Producţia comunistă este o activitate de conlucrare şi, în final, între munca fizică şi cea intelectuală nu există nicio deosebire; indivizii le pot practica pe amândouă tară o specializare excesivă. Rămâne în discuţie dacă realizarea de sine a individului şi desfiinţarea diviziunii muncii, înfăţişate de Marx în scrierile sale de tinereţe, s-ar putea înfăptui într-o societate comunistă pe care, în alt loc, el o caracterizează ca fiind o societate industrială; căci industrializarea tinde să genereze birocraţie* şi specializare. Mulţi anarhişti contemporani cu Marx au pledat şi ei pentru proprietatea comună (P. Kropotkin* folosea pentru sistemul său denumirea de „anarho-comunism”), dar s-au temut de centralizarea pe care părea s-o implice comunismul lui Marx şi care ar fi atentat la libertatea individului. Între timp, temerile lor faţă de comunismul de stat s-au dovedit îndreptăţite. (*anarhism*)

Cuvântul „comunism” conotează deopotrivă *contribuţia* şi *distribuţia* echitabile, cât şi *comunitatea*. Comunismul ideal ar aduce nu numai sfârşitul avuţiei private şi al proprietăţii private asupra mijloacelor de producţie – aşa cum se tem criticii săi ataşaţi capitalismului –, ci totodată şi un nou mod de viaţă, bazat pe cooperare şi pe solidaritatea comunităţii. Asemănarea, relevată de mulţi comunişti premar-xişti, cu idealul creştin este izbitoare. Cuvintele-cheie „egalitate” şi „fraternitate” sunt caracteristice pentru comunism. Dar în proiectul comunist şi idealul libertăţii ocupă un loc central. El diferă însă de conceptul individualist de libertate* precumpănitor în Occidentul liberal. Logica comunismului sugerează că libertatea – faţă de asuprire, de lipsuri şi de exploatare – nu poate fi cucerită decât simultan pentru toţi, prin distrugerea structurilor ce se împotrivesc libertăţii celor mulţi şi susţin privilegiile celor puţini. În condiţiile comunismului, libertatea ar urma să caracterizeze în egală măsură comunitatea şi pe membrii ei individuali. Aşa cum spunea M. Bakunin*, Jibertatea tuturor este esenţială pentru libertatea *mea*”. În esenţă, comunismul înseamnă că totul, inclusiv libertatea, este bun

comun. Principiul este mai puţin unul de repartiţie egală, cât unul de coproprietate egală asupfa resurselor materiale şi de alt ordin. Existenţa unor bunuri personale nu se exclude neapărat; gânditori din trecut au susţinut ascetismul şi un consum minimal, dar în prezent comuniştii sunt favorabili abundenţei bunurilor de consum. Totuşi rămâne nesoluţionată o dilemă: trebuie desfiinţată integral proprietatea pentru a pune capăt conflictelor şi asupririi şi a promova fraternitatea, unitatea de interese şi interdependenţa, sau comunism înseamnă extinderea la toţi, în mod egal, a drepturilor şi foloaselor proprietăţii, ceea ce ar echivala cu validarea impulsului de a poseda? Idealul comunist a fost întotdeauna proclamat ca antidot la egoism, în special la egoismul materializat în proprietate; exemplele de comunism ideal în acţiune sunt rare. Se pare că el n-a fost realizat decât în comunităţi religioase, în câteva comunităţi laice şi la puţinele populaţii „primitive" care mai există în lume, unde proprietatea şi munca în comun reprezintă un mod de viaţă. Nu pare să fi fost realizat în ţările comuniste. ßG

Bibliografie

Babeuf, G., *Manifeste of the Equals*, trad. de S. Lukes, *The Good Society*, ed. A. Arblaster şi S. Lukes, Londra, Methuen, 1971.

– Beer, M., *A History of British Socialism*, vol. I, Londra, Allen & Unwin, 1953.

– Corcoran, P. Ed., *Before Marx*:

Socialism and Communism în France, *1830-1848*, Londra, Macmillan, 1983.

– Dürkheim, é., *Socialism and Saint-Simon*, trad. de C. Sattler, ed. A.W. Gouldner, Yel-low Springs, Ohio, Antioch, 1958; Londra, Routledge & Kegan Paul, 1959.

– ♦ Gray, A" *The Socialist Tradition*: *Moses to Lenin*, Londra, Longmans Green, 1946.

– ♦ Marx, K., „Proprietate privată şi comunism" (1844), în Marx-Engels, *Scrieri din tinereţe*, Bucureşti, Editura politică, 1968.

– –, *Critica Programului de la Gotha* (1875), în K. Marx şi F.Engels, *Opere*, voi. 19, Bucureşti, Editura politică, 1964.

– Marx, K. Şi F. Engels, *Ideologia germană* (1845-1846) şi *Manifestul Partidului Comunist* (1848), în *Opere*, voi. 3-4, Bucureşti, Editura politică, 1957-1958.

comunism sovietic Devenit ideologia *of* icială a Uniunii Sovietice, comunismul sovietic îşi are rădăcinile în impactul marxismului* asupra unor intelectuali ruşi din a doua jumătate a secolului al XEX-lea.

comunitate S-a spus despre cuvântul „comunitate" că are un nivel înalt

de utilizare, dar un nivel scăzut de semnificaţie şi el este, fără îndoială, unul dintre termenii cei mai răspândiţi, dar totodată nedeterminaţi din discursul politic. Pe de o parte, el pare a identifica anumite forme particulare de interacţiune socială, dar care sunt aceste forme este o chestiune controversată; pe de altă parte, în general se consideră că folosirea lui implică ceva pozitiv şi preţios în privinţa relaţiilor sociale astfel definite, deşi în interiorul spectrului politic există dezacorduri în ceea ce priveşte precizarea valorii lui. Atât stânga, cât şi dreapta romantică sau tradiţională exaltă ideea de comunitate, dar condiţiile sociale şi calitatea relaţiilor despre care se crede că le întruchipează sunt văzute complet diferit din cele două perspective. Pe de altă parte, deşi recunosc puterea de atracţie a ideii de comunitate, liberalii n-au ştiut niciodată cu adevărat să includă în teoria liberală un sens profund al comunităţii, deoarece ataşamentul liberalismului* faţă de libertatea* individuală pare să se afle în răspăr cu postulatele comunitare. Aceste complexităţi nu s-au soldat cu o restrângere a utilizării ideii de comunitate, îndeosebi ca instrument de legitimare în contexte de politică socială şi de asistenţă socială, unde, după cât se pare, puterea emoţională a apelului la comunitate este folosită pentru a plasa anumite politici preferate într-o lumină evaluativă favorabilă, cu un conţinut empiric minim. Din aceste motive exista dispute atât cu caracter empiric, cât şi cu caracter ideologic privitor la natura comunităţii – dispute, după cum vom vedea, interdependente.

Date fiind aceste complexităţi, este greu de făcut ordine în respectivele dispute, dar există un număr de modele ce pot fi folosite pentru clarificarea discuţiei. Primul model leagă comunitatea de locuirea în comun, fără îndoială element cu o puternică bază istorică. Limba germană, de pildă, are pentru comunitate două cuvinte, *die Gemeinde* şi *die Gemeinschaft*, dintre care primul se referă în mod explicit la comunitatea locală, iar cel de-al doilea are o accepţiune mai largă. Cele două accepţiuni au fost iniţial strâns legate: în perioada medievală, *die Gemeinde* desemna totalitatea cetăţenilor cu drepturi egale asupra pământului şi, ca atare, „localitate” era sinonim cu „comunitate”. *Die Gemeinschaft* are acum un sens mai larg, referindu-se la calitatea relaţiilor dintre oameni într-un anumit loc. În acest sens, locuirea în comun nu e condiţie suficientă a comunităţii, dat fiind că într-o localitate anume pot să nu existe relaţii de felul celor preconizate. O bună parte din dezbaterea referitoare la comunitate s-a centrat tocmai pe problema particularităţilor de relaţie ce definesc comunitatea şi pe întrebarea dacă aceste particularităţi presupun sau nu proximitate fizică între oamenii în cauză.

Una dintre cele mai importante şi frecvent citate încercări de identificare a particularităţilor comunităţii este cea făcută de Ferdinand Tönnies în *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1887), unde acesta susţine că

trăsăturile empirice ce definesc comunitatea sunt date de originea ei. În timp ce societăţile (asociaţiile) de diverse feluri pot fi create, instituite sau acceptate în mod conştient, o comunitate veritabilă este ceva organic, bazat pe sânge, rudenie, habitat şi locuire comună, precum şi un ansamblu de atitudini, experienţe, sentimente şi înclinaţii comune. Comunitatea este ceva în care te naşti şi în care creşti. Fiind legată de rudenie şi de locuirea în comun, comunitatea nu poate fi resuscitată sau reclădită, dispariţia ei poate fi constatată sau deplânsă, dar cale de întoarcere nu există, în cazul comunităţii, cu siguranţă nu e vorba de adunarea laolaltă a unor indivizi în vederea realizării unor interese specifice; ba chiar, în concepţia lui Tönnies, ideea de interese se înfiripă treptat în indivizi numai penau că s-au născut într-o comunitate anume. Aşadar, spre deosebire de societate sau de asociaţie, comunitatea ţine de naştere, statut, obişnuinţă şi dispoziţie, ca opuse contractului şi interesului. Locuirea în comun este o condiţie necesară, dar nu şi suficientă pentru apariţia acestor particularităţi, pentru că ek necesită un habitat de un fel aparte, exemplul cel mai bun fiind comunitatea rurală preindustrială. O altă încercare de a defini particularităţile ce caracterizează comunitatea a făcut-o Maciver în lucrarea *Community* (1917), care pune accentul pe comunitatea de interese. Acest concept de comunitate îşi are rădăcinile în distincţia operată de J.–J. Rousseau* între voinţa generală* şi voinţa tuturor. Comunitatea de interese, aşa cum o vede Maciver, nu este agregatul unor interese private ale indivizilor, ci depinde de existenţa unui grup care, în opinia sa, poate fi şi de mărimea unei naţiuni. Spre deosebire de Tönnies, Maciver acceptă ideea că o comunitate poate fi creata prin voinţă, însă printr-o voinţă aparte, şi anume una ce vizează un bine comun sau exprimă un ansamblu de interese pe care un grup le are în comun. Depinzând astfel de sfera empirică a intereselor comune, comunitatea este o chestiune de grad, iar în societăţile actuale se pot întâlni deopotrivă elemente de *Gemeinschaft* şi de asociere.

Cel de-al treilea model are o sferă mai restrânsă şi, în opoziţie cu Tönnies, admite comunităţi parţiale, bazate pe reunirea unor indivizi cu interese private specifice. În timp ce în concepţia lui Maciver orice comunitate se bazează pe interese comune, pe o preocupare directă pentru binele şi statutul altora, această a treia concepţie tinde să considere interesele în cauză ca fiind private şi restrânse. Ele ţin în mod tipic de diviziunea muncii, ceea ce înseamnă că pot exista comunităţi bazate pe interese private şi în lipsa unei legături directe cu o localitate comună sau a apropierii fizice, deşi trebuie să existe experienţe comune pe care să se bazeze împletirea de interese. Potrivit acestei concepţii, în anumite împrejurări sindicatele şi grupurile profesionale şi ocupaţionale pot fi considerate ca întruchipând un sentiment de comunitate. Evident, acest model este diametral opus celui al lui Maciver, deoarece pune

accentul pe interesele individuale, văzând în comunitate un mijloc specific de potenţare şi lărgire a acestor interese, în toate aceste cazuri, locuirea laolaltă nu e o condiţie suficientă pentru existenţa unei comunităţi. Pentru Maciver ca şi pentru Tönnies, ea este o condiţie necesară, dar toţi teoreticienii sunt de acord că elementul care face dintr-o grupare socială o comunitate ţine de o anume calitate a relaţiilor dintre membrii ei. Teoreticianul comunităţii parţiale nu consideră absolut necesară locuirea în comun, dar din exemplele citate, cum sunt, de pildă, comunităţile ocupaţionale, rezultă clar că este necesar un habitat comun în sensul larg al cuvântului; de pildă, un cadru de muncă comun pentru o profesie, deşi aceasta poate avea o mare răspândire şi diferenţiere geografică, putând chiar transgresa frontierele naţionale. S-a argumentat că disputele privitoare la calităţile empirice pe care trebuie neapărat să le aibă relaţiile comunitare ar putea îi evitate, impunându-le ca o condiţie minimală să întruchipeze un sentiment de solidaritate şi să apară semnificative şi importante în ochii indivizilor. Dar nici aşa nu este sigur că s-ar face un progres notabil. Chiar dacă s-ar accepta o asemenea condiţie – lucru problematic, dat fiind că, de pildă, astfel s-ar face şi din unitatea familială o comunitate – ea ar necesita nuanţări suplimentare. Ce fel de relaţii dau naştere acestui sentiment de solidaritate sau de importanţă? Tönnies crede că numai legăturile izvorâte din identităţi de sânge, rudenie, rasă, dispoziţie, mediate de locuirea în comun; Maclver crede că dezvoltarea unor interese comune iar teoreticianul comunităţii parţiale crede că identitatea unor interese private. În acest sens deci, deşi solidaritatea şi sentimentul importanţei pot fi considerate definitorii pentru *conceptul* de comunitate, când se trece la interpretarea acestor trăsături se ajunge la *concepţii* diferite despre comunitate.

Dat fiind că există dispute privitor la calităţile relaţiilor ce definesc o comunitate, nu e surprinzător că într-o anumită măsură acestea se corelează cu diferenţe ideologice. În linii mari, conservatorismul* tradiţional înclină către un concept de comunitate de felul celui formulat de Tönnies, datorită accentului pe care-l pune pe rădăcini, pe identităţi naturale şi pe relaţiile organice dintre indivizi – o comunitate de persoane între care există afinităţi naturale, prin contrast cu o asociere instrumentală bazată pe contract şi vizând promovarea unor interese. Când îmbracă forme extreme, această concepţie despre comunitate poate deveni ameninţătoare, cum s-a întâmplat în cazul folosirii de către nazişti a ideii de *Volksgemeinschaft* sau de comunitate rasială, puternic dependentă de ideea înrudirii de sânge şi a înrădăcinării organice într-o anumită glie şi un anumit peisaj. (*rasism*) Pe de altă parte, socialiştii îmbrăţişează îndeobşte o idee de comunitate de felul celei elaborate de Maclver pornind de la Rousseau, susţinând în acelaşi timp că tipul de comunitate de interese cerută de ea poate apărea doar în viitoarea

societate socialistă (→ *socialism*). Potrivit acestei viziuni, societatea capitalistă, prin caracterul ei concurenţial şi proprietatea privată* asupra mijloacelor de producţie pe fundalul căreia se configurează interesele, este incapabilă să genereze tipurile de interese comune altruiste pe care le presupune comunitatea. În plus, comunităţile mai tradiţionale cărora li se potriveşte modelul lui Tönnies îngreuiază, din cauza provincialismului lor, înfăptuirea unui autentic interes comun, pentru aceasta fiind necesară abolirea intereselor de clasă. Ataşamentul oamenilor faţă de comunităţile tradiţionale poate frâna dezvoltarea conştiinţei de clasă, pe care Marx o consideră un precursor necesar al revoluţiei socialiste şi al societăţii fără clase*. Potrivit concepţiei marxiste, comunităţilor tradiţionale le este caracteristic un înalt grad de falsă conştiinţă referitoare la natura relaţiilor lor constitutive, în fine, liberalul sau social-democratul care acordă un loc central în viaţa politică şi socială individualismului şi interesului privat vor înclina de regulă către concepţia comunităţii parţiale, în timp ce Tönnies priveşte individul ca pe o parte componenta a unei comunităţi totale în cadrul căreia îşi trăieşte întreaga viaţă, liberalul consideră natura umană ca fiind prea complexă pentru a putea fi satisfăcută de un gen sau altul de ordine socială, oricât de consistente calitativ ar fi relaţiile din sânul acesteia. Indivizii au dreptul să-şi aleagă comunităţile din care vor să facă parte, iar binele societăţii nu înglobează el însuşi elemente comunitare, ci mai degrabă oferă mediul în care-şi pot găsi locul diverse comunităţi parţiale.

Bibliografie

Hiskes, R. R, *Community Without Coercion*, Londra şi Toronto, Associated University Press, 1982.

– König, R., *The Community*, trad. de E. Fitzgerald, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1968.

– MacIver, R. M., *Community*: *a Sociologicai Study*, Londra, Macmillan, 1917.

– ♦ Nisbet, *K.*, *The Sociologicai Tradition*, Londra, Heinemann, 1967.

– ♦ Plant, R., *Community andldeo-bgy*. Londra, Routledge & Kegan Paul, 1974.

– H. Lesser şi P. Taylor-Gooby, *Political Philosophy and Social Weifare*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1981.

– Tönnies, F., *Gemeinschaft und Gesellschaft*. Tradus în engleză de CP. Loomis, sub ntlul *Community and Association*, New York, Harper & Row, 1963.

conciliarism Rolul adunării reprezentative a bisericii, numită conciliu, a crescut atât în teoria, cât şi în practica politică a Evului Mediu târziu, în mare parte datorită dezvoltării ideilor comunitare de către ecleziastici aflaţi în căutarea unei soluţii la Marea schismă din biserica secolelor al XIV-lea şi al

XV-lea. Conciliarismul a câştigat teren la conciliile ecumenice de la Constanz (1414-1418) şi Basel (1431-1449), unde a fost propusă o teorie a holismului constituţional, potrivit căreia con-ciliul era considerat ca o manifestare vizibilă a esenţei invizibile a bisericii. Biserica privită ca întreg este superioară oricăreia dintre părţile ei dispuse ierarhic, iar în consecinţă, sub aspectul jurisdicţiei, conciliul este superior papei. Organic, întregul conciliu întrunit şi votând după regula majorităţii, realizează acte pe care niciun membru al ei nu le poate realiza de unul singur.

Pe plan juridic, conciliarismul fusese deja dezvoltat de către canonişti începând din secolul al XII-lea, dar cea mai radicală dezvoltare a acestor idei se întâlneşte în scrierile lui Marsilio da Padova*, Henry Langenstein, Heimerich van de Velde, Conrad de Gelnhausen, Pierre d'Ailly, Jean Gerson*, Juan de Segovia, Dietrich de Niem, Francesco Zabarella, Nicolaus Cu-sanus şi Niccolo de' Tudeschi şi ale altora.

Datorită studiului reînnoit al Scripturii în locul jurisprudenţei civile, teoria conciliară, bazată pe vechiul drept canonic*, cuprindea şi importante elemente teologice. De asemenea, conciliarismul datorează mult unor instituţii corporative laice ale vremii, cum erau, bunăoară, statutele breslelor. Tema comunităţii organizate şi cea a deciziei adoptate în cadrul sobornicesc au deţinut un loc central în încercarea ecleziologică de reformare a unei biserici înăuntrul căreia trei papi cu sprijin naţional diferit îşi disputau puterea. Avându-şi originea în practica bisericii timpurii, unde sinoadele adoptau decizii în perimetrul disciplinei şi al doctrinei, conciliarismul a fost eclipsat în Evul Mediu timpuriu de o doctrină a supremaţiei papale. (→ *gândirea politica medievală*) Canoniştii însă, dezbătând relaţia concretă dintre cap şi membre în corporaţiile ecleziastice mai mici, au dezvoltat ideea că „autoritatea într-o corporaţie nu este concentrată numai în cap, ci este răspândită şi în diversele membre". În Evul Mediu târziu, odată cu creşterea numărului de oraşe guvernate de bresle, cu înfiinţarea a numeroase universităţi şi cu înmulţirea asociaţiilor religioase pentru laici şi pentru cler, conciliarismul şi comunitarismul au devenit nişte tradiţii vii, agreate de instinctele organizatorice ale europenilor şi nu în ultimul rând de către publiciştii politici. Perioada conciliară a fost fatală ultimelor pretenţii ale papalităţii de a superviza normele sau a dirija politicile statelor europene, deoarece conciliile din secolul al XV-lea au fost, de fapt, atât reuniuni ale unor conducători ecleziastici, cât şi ale unora laici, menite să reformeze biserica.

Conciliariştii au anticipat o seamă de teorii de mai târziu referitoare la constituţionalism*, reprezentare* şi consimţământ*, iar moştenirea conciliilor din secolul al XV-lea a fost privită ca o importantă punte de trecere de la

constituţionalismul medieval la cel modern. Conciliariştii înşişi erau îndeobşte interesaţi de conţinutul teologic al credinţei şi de reforma eclezio-logică. Ca amplă mişcare de reformă, conciliarismul s-a stins odată cu Con-ciliul eşuat de la Basel, fiind înfrânt de concordatele dintre papi şi monarhi. Eşecul său a dus în mod direct la Reforma protestantă. (→ *gândirea politică a Reformei*)

Se consideră că la Conciliul Vatican II (1962-1965) au fost adoptate unele practici conciliariste din secolul al XV-lea; dintre teologii catolici contemporani, cel mai conciliarist este Hans Küng. JC

Bibliografie

Baker, D. Ed., *Councils and Assemblies*, în *Studies în Church History*, vol. VII, Cambridge, Cambridge University Press, 1971.

– Black, A., *Monarchy and Community*. *Political Ideas în the Later Conciliar Contro-versy*, *1430-1450*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970.

– ♦ –, *Council and Commune*: *the Conciliar Movement and the Council of Basel*, Londra, Bums & Oates, 1979.

– Coleman, J., „Transfert de théorie et des modèles d'organisation entre état et église: the influence *of* secular governmental structures on the theory and practice *of* conciliarism at Basel", în *Église et État dans la genèse de l'état moderne*, Paris, CNRS, 1986.

– Congar, Y. Şi J. Dupont, *L'ecclè-siologie du haut moyen-age*, Paris, 1968.

– FiGGis, J. N., *Studies în Political Thought from Ger son to Grotius*, *414-1625*, Cambridge, Cambridge University Press, 1916.

– KONG, H., *Structures of the Church*, Londra, Burns & Oates, 1965.

– Morrall, J., *Gerson and the Great Schism*, Manchester, Manchester University Press, 1960.

– Stieber, J. W., *Pope Eugenius IV*, *the Council of Basel and the Secular and Ecclesias-ţical Authorities în the Empire*: *the Conflict over Supreme Authority and Power în the Church* Leiden, Brill, 1978.

– ♦ Tierney, ß., *Foundations of the Conciliar Theory*: *the Contribution of the Medieval Cano-nists from Gratian to the Great Schism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1955.

Condorcet, Marie-Jean Antoine Nicolas de Caritat, marchiz de (1743-1794) Filosof francez. A fost cel mai tânăr dintre filosofii de frunte ai iluminismului francez* şi singurul care a apucat să vadă Revoluţia franceză şi să participe la ea. Iniţial s-a acut cunoscut ca matematician şi, în ciuda rangului său nobiliar, nu şi-a dorit să acceadă în vârful instituţiilor culturale din *l'ancien régime*. Când Turgot* a devenit ministru de finanţe al lui Ludovic al XVI-lea, Condorcet, în vârstă de numai treizeci de ani, a fost numit

guvernator al Monetăriei; pe-atunci împărtăşea convingerea ministrului său că pentru Franţa calea reformei constă în întărirea puterilor regelui şi subordonarea curţilor legislative (aşa-numitele „parlamente”) şi i altor interese tradiţionale. Odată cu izbucnirea revoluţiei, din» egal ist Condorcet a devenit republican. Susţinea că nu este vorba de o inconsecvenţă, deoarece întotdeauna a crezut în ceea ce el numea „suverani: ea raţiunii”, noţiune pe care ţinea $-O deosebească cu grijă de teoria lui i. –J. Rousseau* referitoare la supremaţia „voinţei generale”, afirmând în schimb primatul „raţiunii publice”. În contextul reprezentat de *l’ancien régime*, raţiunea cerea să existe o guvernare sistematică şi uniformă, pe care numai monarhul putea s-o asigure, îndreptăţirea monarhului de a cârmui izvora din faptul că el era adevăratul reprezentant al naţiunii ca întreg (pe când „parlamentele” nu erau). *Iabsolutism*; *dreptul divin al regilor*; *patriarhalism*) în viziunea lui Condorcet, după 1789 Ludovic ai XVI-lea nu mai putea fi un asemenea reprezentant, şi pentru exprimarea raţiunii publice era nevoie de instituţii noi. Condorcet respingea democraţia* pe temeiul că mulţimile sunt ignorante, dar propunea să se dea majorităţii dreptul de a alege, din rândul elitei instruite, deputaţi care să legifereze în numele ei. El a conceput tehnici extrem de elaborate după care să se desfăşoare alegerile pentru adunările provinciale şi naţionale, tehnici menite să asigure ca acestea să fie cu adevărat reprezentative pentru „spiritul public”. Adunările lui Condorcet urmau să aibă însă o trăsătură oarecum ciudată. Preocupat să împiedice obnubilarea raţiunii de către pasiuni şi convingeri, el recomandă ca adunările să nu se întrunească efectiv, ci să lucreze prin corespondenţă. Într-un cuvânt, politica trebuia eliminată pentru a lăsa loc „ştiinţei”. Condorcet a scris mult pentru susţinerea tezei sale că o guvernare poate fi la fel de ştiinţifică precum fizica. În niciuna dintre aceste discipline, spune el, nu poate exista certitudine; ambele se sprijină pe probabilităţi. Pentru calcularea probabilităţilor în ştiinţa politică ar fi nevoie de experţi. Condorcet anticipa astfel formarea unei clase de birocraţi devotată „raţiunii publice” şi având drept sarcină formularea de soluţii naţionale la probleme cum sunt apărarea, sănătatea publică, impozitele, învăţământul şi bunăstarea generală, pentru că aprecia amploarea preocupărilor statului aproape ca şi cum ar fi trăit în secolul al XX-lea. Condorcet a reuşit să fie ales în mai multe adunări revoluţionare, ba în 1791 a intrat chiar şi în Club des Jacobins, deşi a refuzat să voteze executarea regelui (fiind un adversar al pedepsei capitale); a votat totuşi pentru instaurarea republicii. Argumentele sale în favoarea suveranităţii raţiunii au fost privite de campionii guvernării populare ca o încercare de a transmite puterea unui „sacerdoţiu filosofic”. Constituţia concepută de el în scopul înfăptuirii obiectivelor sale s-a bucurat de o bună primire din partea girondinilor, dar i-a înstrăinat pe amicii de odinioară din rândul iacobinilor, astfel că în 1793 s-a văzut nevoit să se ascundă spre a nu fi arestat, în timpul cât a stat ascuns a redactat una dintre

cele mai optimiste scrieri asupra istoriei omenirii din câte au fost concepute vreodată – *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (apărută în 1795). Ştiinţa, reafirmă aici Condorcet, este nu doar capabilă să salveze omenirea, ci este şi pe cale s-o facă. Când a ieşit din ascunzătoare, a fost prins de „patrioţi" şi a murit în arest (e posibil să se fi sinucis otrăvindu-se), la vârsta de cincizeci de ani. MC

Bibliografie

♦ Baker, K. M., *Condorcet*, Londra, University *of* Chicago Press, 1975.

– Condorcet, M.-J., *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Paris, Boinvin, 1933.

– ♦ Shapiro, J. S., *Condorcet and the Rise of Liberalism*, New York, Octagon, 1934.

conservatorism Criticii conservatorismului îi reproşează adesea acestuia că ar fi o încercare mai mult sau mai puţin obscurantistă a celor „avuţi" de a-şi apăra poziţia şi privilegiile dobândite împotriva celor „lipsiţi". Şi mai rău este că acest reproş apare uneori însoţit de o vagă sugestie că ar avea legături cu mişcări extremiste de felul nazismului* sau al Frontului Naţional, în cele ce urmează, vom argumenta că, dimpotrivă, conservatorismul este o filosofie a existenţei umane care nu numai că merită tratată cu seriozitate, ci este chiar diametral opusă mişcărilor extremiste de felul celor menţionate. Esenţa acestei filosofii rezidă în convingerea potrivit căreia condiţia umană este caracterizată de tensiuni ce pot fi atenuate prin acţiune politică, dar nu pot fi complet eliminate, în filosofia conservatoare a existenţei semnificaţia pe care o are ideea tensiunii imposibil de eliminat reiese cel mai bine dacă o privim în opoziţie cu doctrina radicală, potrivit căreia cauzele esenţiale ale răului şi suferinţei nu rezidă în însăşi natura existenţei umane, ci în structura societăţii. Prin urmare, ar fi cel puţin posibil să concepem eliberarea omului prin eliminarea totală a acestor cauze printr-o schimbare radicală în anumite sectoare ale ordinii sociale. În lumea modernă, cel mai pregnant exemplu al unui astfel de radicalism este marxismul*, care pretinde că toate sursele principale ale nefericirii umane pot fi înlăturate prin răsturnarea revoluţionară a capitalismului*. Pentru conservatorism, dimpotrivă, răul şi suferinţa sunt inseparabile de existenţă, încât înţelepciunea constă nu în elaborarea de grandioase planuri utopice de suprimare a lor, ci în formularea de propuneri modeste de diminuare a impactului lor. Aşadar, prin însăşi natura lor, aceste tensiuni reduc politica la statutul unei activităţi limitate.

Îmbinând o atare viziune generală despre existenţă cu conceperea politicii ca o activitate limitată, putem defini conservatorismul drept arta compromisului politic, a echilibrului şi moderaţiei, în interesul păstrării unui stil limitat în politică.

Este meritul lui Edmund Burke*, părintele conservatorismului modern, de a fi înţeles că încercarea de a înfăptui libertatea prin metode revoluţionare nu va avea drept rezultat lărgirea şi perfecţionarea unei politici limitate, aşa cum sperau revoluţionarii democraţi francezi, ci, dimpotrivă, va distruge condiţiile necesare menţinerii ei. Prima şi cea mai importantă dintre aceste condiţii este supremaţia legii*; a doua este independenţa justiţiei; a treia este un sistem de guvernământ reprezentativ; a patra este instituţia proprietăţii private*; iar a cincea, o politică externă menită să apere independenţa politica prin menţinerea unui echilibru de putere care, în opinia conservatorilor, constituie singurul principiu stabil şi realist în vederea întronării păcii internaţionale. Când se înfăţişează sub această formă, de susţinere a unei politici limitate, conservatorismul este convingător în cea mai mare măsură. S-ar putea obiecta însă că şi tradiţia liberală preconizează o politică limitată, ceea ce face dificilă trasarea unei deosebiri clare între conservatorismul astfel definit şi liberalism*. La aceasta se poate răspunde că liberalismul şi conservatorismul au ca element comun principiile liberale lockeene aşa cum le-a transmis tradiţia reformatoare *whig* la care subscria Burke însuşi, dar că aceste principii sunt susţinute de conservatorism cu totul diferit şi cu importante rezerve. De pildă, aşa cum a relevat cu claritate Burke, conservatorismul respinge noţiunile abstracte de individ, de drepturi ale omului* şi de contract social* asociate concepţiei *whig*. Conservatorismul respinge, de asemenea, utilitarismul* şi credinţa în progres*, care mai târziu, în cursul secolului al XIX-lea, au caracterizat reformularea principiilor liberale. Din perspectiva pe care o oferă idealul politicii limitate, putem face un pas mai departe, identificând în gândirea conservatoare trei tradiţii diferite. Deşi niciuna nu este apanajul unei anumite naţiuni, se poate sesiza totuşi o deosebire de accent în importanţa cu care una sau alta a fost receptată în gândirea conservatoare franceză, în cea germană şi în cea britanică. Deosebirea dintre aceste trei tradiţii poate fi cel mai uşor evidenţiată prin examinarea punctului de vedere al fiecăreia în încercarea de a teoretiza ideea de tensiune.:

Cel mai vechi punct de vedere este cel teologic, care îmbracă forma pesimismului creştin în privinţa naturii umane, exprimat în mitul Căderii şi al păcatului originar. Pus în slujba apărării monarhiei şi a bisericii, acest pesimism a jucat un rol central în gândirea conservatoare franceză, unde a constituit baza tradiţiei reacţionare inaugurate în secolul ai XIX-lea de Joseph de Maistre* şi cel mai bine reprezentate în secolul al XX-lea (într-o formă revizuită, laică) de Charles Maurras* şi Action Française. Deşi creştinismul a jucat un rol important şi în gândirea unor oameni ca Burke, ceea ce caracterizează filosofia reacţionară este cultivarea unei utopii conservatoare,

plasată de obicei undeva în lumea pre-revoluţionară, din care au fost îndepărtate toate tensiunile principale ale existenţei. Drept urmare, reacţionarul începe prin a-şi declara ataşamentul faţă de idealul politicii limitate, pe care însă năzuinţa sa deşartă spre utopie sfârşeşte prin a o nimici, pentru că politica limitată lasă spaţiu de joc nelimitat tocmai tensiunilor de care el se teme. Prin contrast, pentru gândirea conservatoare germană este caracteristică înlocuirea interpretării teologice a condiţiei umane printr-o filosofie a istoriei seculară, pentru care statul organic constituie vehiculul perfect al emancipării umane. Idealul organic a avut ca efect mai degrabă subminarea decât întărirea ideii de politică limitată, deoarece în tradiţia germană libertatea a fost strâns asociată cu o formă de doctrină naţionalistă care subordona totul imperativelor unităţii culturale sau (în cazul nazismului) purităţii rasiale. (*naţionalism*) În sfârşit, în Marea Britanie trăsătura distinctiva a gândirii conservatoare a constituit-o o anume mentalitate sceptică şi flexibilă, reflectată, mai presus de toate, în idealul unei constituţii mixte. De la cel de-al doilea război mondial încoace însă, cultivarea acestui ideal a fost parcă din ce în ce mai eclipsată de o dezbatere aprigă înăuntrul taberei conservatorilor între adepţii „căii de mijloc” intervenţioniste, de o parte, şi adepţii unei ordini capitaliste spontane, de cealaltă. Înainte de a examina această evoluţie contemporană, este necesar să situăm conservatorismul în ansamblul său într-o perspectivă mai largă, abordându-l din unghiul sarcinii principale pe care i-a pus-o în faţă epoca noastră. Este vorba de critica stilului revoluţionar de a face politică inaugurat de Revoluţia franceză. Natura acestei critici poate fi cel mai bine evidenţiată examinând pe rând cele patru caracteristici ale politicii revoluţionare, considerate de gânditorii conservatori cele mai dezastruoase.

Prima o reprezintă fanatismul cvasi-religios, care transformă politica din-tr-o activitate limitată, consacrată aplanării de la caz la caz a conflictelor dintre interese şi pasiuni, într-o atotcuprinzătoare cruciadă ideologică împotriva răului. Un astfel de fanatism este o consecinţă aproape inevitabilă a credinţei enunţate pentru prima dată în forma ei modernă de către J.–J. Rousseau*, că omul este bun de la natură şi numai relele instituţii sociale şi politice l-au corupt – idee extrem de răspândită în conflictele ideologice din secolul al XX-lea.

Cea de-a doua caracteristică a politicii revoluţionare este raţionalismul, înţelegând prin acesta credinţa că numai raţiunea umană poate crea şi legitima instituţii umane satisfăcătoare. Potrivit acestei opinii, toate instituţiile existente sunt repudiate din principiu, nu pentru că ar fi considerate inadecvate de către cei ce trăiesc înăuntrul lor, ci pentru că reformatorul raţionalist le consideră, arbitrar, drept produsele iraţionale ale cutumei şi

tradiţiei. În locul lor raţionalistul încearcă sa pună instituţii noi, pe care le-a ales conform convingerii sale că ele corespund cerinţelor derivate din anumite idealuri abstracte, cum sunt drepturile omului, maxima fericire pentru cât mai mulţi, drep&tea socială sau Marea Societate – ca să menţionăm doar câteva. De la Edmund Burke la Michael Oake-shott*, gânditorii conservatori au ţinut să arate că această politică de principii nu constituie cheia emancipării umane, ci este doar o formulă pentru dogmatism şi inflexibilitate. Ei au argumentat, de asemenea, că de fapt raţiunea nu este capabilă să atingă obiectivul edificării de proiecte pentru înfăptuirea utopiei, deoarece ea nu poate oferi mai mult decât nişte distilate (sau, cum spune Oakeshott, „concentrate") ale tradiţiilor politice existente. Pe plan mai general, ei au susţinut că dispreţul faţă de obiceiuri şi tradiţii, inerent politicii ideologice, subminează legăturile sociale voluntare generate de accstqa, rezultatul fiind că pentru menţinerea coeziunii sociale nu rămâne alt mijloc decât constrângerea. Nu e câtuşi de puţin un accident, afirmă aceşti autori, că toate revoluţiile – începând cu cea din 1789 – au sfârşit în despotism*. Cea de-a treia caracteristică este un optimism fără margini în privinţa capacităţii voinţei umane de a modela şi plămădi destinul uman în orice formă dorită de om. Acest optimism şi-a căpătat cea mai spectaculoasă şi teribilă expresie în idealul fascist al revoluţiei continue, ideal potrivit căruia, pentru o naţiune sensul vieţii constă în permanenta redefinire a identităţii sale şi în impunerea dreptului la existenţă istorică continuă, prin supunerea necondiţionată faţă de un conducător care o va duce spre victorie prin războaie neîntrerupte, în care ea trebuie să se angajeze pentru a se afirma. (*fascism*) Acest cult al voinţei şi extremismul politic ce-i însoţeşte este total străin conservatorismului, care pune accentul pe limitele impuse voinţei de tensiunile de neînlăturat ale existenţei, respingând titanismul zadarnic ce urmăreşte să le suprime, în sfârşit, conservatorii critică credinţa naivă, proprie noului stil politic, în suveranitatea populară ca pretinsa cheie a armoniei naţionale şi internationale. Conform doctrinei suveranităţii populare, democraţia ar asigura automat atât o bună guvernare, cât şi pacea mondială, pentru că ea înseamnă autoguvernare, iar nişte popoare care se autoguvernează se presupune că nu ar avea niciun interes de a se guverna prost sau de a se ataca unele pe altele, împotriva acestei concepţii, conservatorii atrag atenţia că democraţia* nu se poate identifica automat cu libertatea şi cu buna guvernare, în schimb, prin plebiscit, poate fi uşor folosită pentru legitimarea dictaturii. Din 1789 până în 1945, spiritul conservator a fost obsesiv preocupat tocmai de combaterea acestui nou stil revoluţionar, care a recidivat dramatic în 1848 şi în 1917, de pildă, ca şi în puseul fascist din perioada interbelică, în ultimul secol şi jumătate în tabăra conservatoare se pot menţiona câteva reacţii diferite. La una dintre extreme se plasează gânditorii care, cuprinşi de disperare, au abandonat ideea politicii limitate, îmbrăţişând

pur şi simplu un cult al conducătorului. Este, de pildă, cazul lui Thomas Carlyle* şi, într-o fază mai târzie, al lui Oswald Spengler* în Germania. În perioada interbelică, scrieri precum *The Waste Land* (1922) de T. S. Eliot şi *Revolta maselor* (1930) de Ortega y Gasset* au dat expresie acestei disperate stări de spirit în rândul conservatorilor. Asemenea reacţii faţă de lumea modernă nu puteau decât să condamne conservatorismul la o tristă neputinţă. La cealaltă extremă, gânditori conservatori ca lordul Hugh Cecil păreau dispuşi să acorde un credit aproape nelimitat conservatorismului natural al maselor (*Conservatism*, 1912). Între aceste două reacţii opuse rămâneau multe posibilităţi intermediare; în practică, cele mai influente au fost o lungă serie de soluţii de compromis, mai mult sau mai puţin ambigue, începând cu idealul de unitate naţională (*one nation*) al lui Disraeli şi culminând cu ideologia post-l945 a căii de mijloc (*middle way*), iniţiată de Harold Macmillan în 1938, într-o carte cu acest titlu. După cel de-al doilea război mondial, idealul căii de mijloc a înregistrat progrese substanţiale, în parte deoarece conservatorii au cedat tentaţiei de a înfrunta noua provocare socialistă, care o înlocuise pe cea veche, liberală, furând hainele inamicului de odinioară; în parte, deoarece controalele introduse în condiţiile economiei de război păreau să fi oferit o demonstraţie practică a capacităţii guvernelor de a pune capăt prin planificare şomajului din anii ’30; iar în parte, pentru că adoptarea pretutindeni a formulei statului asistenţial obligase fiecare guvern la o „reglare fină” a cererii consumatorilor, spre a menţine ocuparea deplină a forţei de muncă. Rezultatul a fost o derivă în direcţia colectivismului*, care pe la mijlocul anilor 70 a devenit atât de puternică, încât multora le-a părut că a lăsat conservatorismul tară o identitate clară. Acesta este fundalul pe care trebuie interpretată reacţia li-beral-conservatoare (sau neoconserva-toare) faţă de colectivismul căii de mijloc, care a marcat, în diverse grade, viaţa politică europeană şi americană din ultimele decenii. Reacţia liberal-conservatoare a fost provocată de perceperea acută a cinci limitări majore inerente idealului căii de mijloc. În primul rând, promotorii acestui ideal au presupus cu naivitate că o creştere economică avea să ducă automat la o creştere generală a bunăstării sociale. Niciunul dintre ei nu s-a gândit vreodată că, dimpotrivă, belşugul ar putea să genereze probleme noi, încă necunoscute. În Statele Unite îndeosebi, aceasta a fost tema principală a criticilor neoconservatori, ca Daniel Beli, Patrick Moynihan şi Irving Kris-tol, care au susţinut că acum guvernelor li se cere să facă imposibilul în materie de creştere economică şi de ocupare a forţei de muncă şi în consecinţă ele sunt inevitabil judecate după criterii nerealiste, rezultatul fiind condamnarea statului democratic contemporan la o instabilitate crescândă. Cea de-a doua direcţie de atac s-a îndreptat împotriva încrederii necritice a partizanilor căii de mijloc în planificare ca remediu universal pentru toate suferinţele umane. În *Drumul către servitute*, o carte a cărei influenţă a crescut mereu după

prima ei publicare, în 1944, F. A. Hayek* a susţinut că planificarea împinge o societate liberă pe un drum care duce în mod inevitabil şi direct la un regim totalitar, în particular, Hayek respinge hotărât ideea după care calea de mijloc ar reprezenta un fel de compromis stabil, unde societatea ar putea beneficia de cea mai bună dintre lumi combinând binefacerile planificării cu avantajele libertăţii. Confort» unei a treia linii de atac, politica guvernelor posthelice de menţinere a unor rate înalte de ocupare a forţei de muncă şi de creştere economică ar fi direct răspunzătoare pentru nivelul tot mai ridicat al inflaţiei care a început să se înregistreze în democraţiile occidentale în cursul anilor ’70. Soluţia propusă de economişti libe-ral-conservatori ca Hayek şi Milton Friedman a fost ca guvernele să fie private de orice drept de control asupra ofertei de bani. Cum s-ar realiza acest lucru rămâne o problemă încă nerezolvată, care până acum a prilejuit numai sugestii ciudate, de felul celei a lui Hayek de a se desfiinţa monopolul de stat asupra emisiei monetare legale. Alt gânditor liberal-tonserva-tor, W. Röpke, a explicat mai plauzibil (*A Humane Economy*, 1958) că adevărata cauză a inflaţiei nu este câtuşi de puţin oferta de bani, ci preferinţa guvernelor democratice pentru pohtici financiare *soft*, şi nu *hard* – adică de a contracta împrumuturi în vederea îndeplinirii unor promisiuni extravagante făcute electoratului, în loc să echilibreze bugetul, cu toate constrângerile pe care le presupune o asemenea acţiune. În consecinţă, inflaţia devine nu numai un fenomen economic, ci şi unul moral şi politic, iar căutarea unui remediu împotriva ei pare, prin ironie, să-i îndrepte pe liberal-con-servatori într-o direcţie autoritară, deoarece din momentul în care inflaţia încetează de a mai fi privită ca o problemă tehnică din perimetrul economiei, chiar sistemul democratic este pus sub semnul întrebării. O a patra critică importantă se face ecoul profeţiei lui Alexis de Tocque-ville* că democraţia modernă va sfârşi într-o nouă formă de despotism tutelar, generat nu de existenţa asupririi guvernamentale, ci dimpotrivă, de un exces de bune intenţii, care face ca guvernele să reglementeze într-o asemenea măsură vieţile supuşilor (presupus) incompetenţi, încât tot ce mai rămâne ar fi „să îi scutească în întregime de grija de a gândi şi de greutatea de a trăi” (*Despre democraţie în America*, partea a doua, cartea 4, cap. 6). Or, tocmai această formă nesănătoasă de paternalism*, susţin liberal-con-servatorii, a fost şi este încurajată de transformarea unui mai vechi şi mai restrâns ideal de asistenţă socială (cum era, de pildă, cel al lui Beveridge, bazat pe noţiunile gemene de asigurare socială şi de nevoie specială) într-o versiune cuprinzătoare, „de la leagăn la mormânt”, a statului-providenţă (**stat asistenţial*).

În sfârşit, o altă critică importantă a căii de mijloc relevă incompatibilitatea dintre politica managerială pe care ea o presupune şi supravieţuirea însăşi a constituţiei mixte. Executivul, avertiza lordul Hausham într-o conferinţă din 1976, pretinde că în prezent este singura parte cu

adevărat reprezentativă a organismului statal şi se umflă atât de repede în detrimentul celorlalte părţi, încât guvernământul parlamentar se transformă pe nesimţite într-un sistem de dictatură electivă. Într-un editorial complezent, *The Times* (din 15 octombrie 1976) a răspuns că lordul Hausham ignoră apariţia şi dezvoltarea unui nou sistem de îngrădiri şi contraponderi extraconstituţionale (cum sunt partidele politice şi grupurile de presiune) datorită căruia un guvern mare nu înseamnă neapărat un guvern puternic. Ceea ce *The Times* pierde din vedere este că noul echilibru al puterii nu are neapărat tendinţa de a promova supremaţia legii şi, în fond, nici vreo altă exigenţă a guvernământului constituţional. Incontestabil, liberal-conservatoris-mul formulează unele avertismente salutare, dar cu greu s-ar putea spune că oferă o formulă adecvată a gândirii conservatoare. Teza lui principală spune că libertatea e indivizibilă, adică libertatea cetăţenească şi politică poate exista numai în cadrul unei ordini economice capitaliste; examinând însă această poziţie, descoperim cel puţin trei dificultăţi majore, în primul rând, prin identificarea conservatorismului cu apărarea capitalismului, liberal-conservatorismul riscă să confunde pledoaria în favoarea unei politici limitate cu promovarea unor valori materialiste şi consuma-toriste ce s-ar putea dovedi în cele din urmă incompatibile cu valorile morale, sociale şi politice pe care conservatorismul se străduieşte să le apere. În al doilea rând, chiar şi pe propriul teren – apărarea mecanismelor pieţei libere – teoria economică liberal-con-servatoare este expusă acuzaţiei de dogmatism. În sfârşit, poate că reproşul cel mai grav care se poate aduce libe-ral-conservatorismului este nu de a fi greşit, ci de a fi irelevant. Este irele-vant pentru că nu ţine cont de tendinţa generală a societăţilor occidentale avansate spre o ordine socială postin-dustrială, în care o seamă de atitudini şi valori capitaliste au dispărut şi, drept urmare, nu mai există niciun segment important al populaţiei care să dorească o revenire la sistemul pieţei libere.

Viitorul conservatorismului nu pare deloc promiţător. Pe de o parte, el ar mai putea câştiga voturi linguşind etosul colectivist anticipat cu atâta acurateţe de Tocqueville, dar în acest caz natura identităţii sale rămâne obscură. Pe de altă parte, ar putea să opteze pentru apărarea idealului de politică limitată, cu care a fost în mod tradiţional asociat. În acest caz, pentru conservatori ar fi foarte greu să ajungă la putere, deoarece niciuna dintre instituţiile asociate cu politica limitată – supremaţia legii, răspunderea parlamentară şi independenţa justiţiei, de pildă – nu are vreo relevanţă evidentă pentru o epocă preocupată în principal de politica prosperităţii. NQ, S

Bibliografie

Burke, E., *An Appeal from the New to the Old Whigs* (1791), New York, Bobbs-Merrill, 1962.

– ♦ Cecil, H., *Conservatism*, Londra, Thornton Butterworth, 1912.
– Hayek, F. A., *Drumul către servitute*, trad. de E. B. Marian, Bucureşti, Humanitas, 1993.
– K.edourje, E., *The Crossman Confessions and other essays*, Londra, Manşei, 1984.
– Macmillan, H, *TheMiddle Way*, Londra, Macmillan, 1938.
– Oakeshott, M, *Raţionalismul în politică*, trad. de A.-P. Iliescu, Bucureşti, AII, 1995.
– O'Sullivan, N., *Conservatism*, Londra, Dent, 1976.
– ♦ QuiNTON, A., *The Politics of Imperfection*, Londra, Faber & Faber, 1978.
– Röpke, W., *A Humane Economy*, Chicago, Ragnery, 1971.
– Santayana, G., *Dominations and Powers*, Londra, Constable, 1951.
– ♦ Scruton, R., *TheMeaning of Conservatism*, Londra, Macmillan, 1980.
– Shklar, J., *After Utopia*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1969.
– Smith, P. Ed., *Lord Salisbury on Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971.
– Tocqueville, A. De, *Despre democraţie în America*, trad. de M. Boiangiu şi B. Stoica, Bucureşti, Humanitas, 1995.

consimţământ Ideea de consimţământ este folosită în teoria politică* în cel puţin trei moduri diferite: (1) în teoria obligaţiei politice*, de către acei gânditori care vor să ofere o înţelegere a îndatoririlor pe care le au cetăţenii faţă de stat* prin prisma noţiunii de consimţământ; (2) în teoria democraţiei*, de către cei ce consideră că deosebirea dintre guvernările democratice şi cele nedemocratice constă în faptul că în primele elita politică guvernează prin consimţământul celor guvernaţi (*elitism*); (3) în evaluarea relaţiilor dintre cetăţeni în cadrul unei comunităţi politice, îndeosebi a relaţiilor sexuale şi economice, unde se poate dovedi importantă definirea criteriilor de consimţământ, în toate aceste cazuri accentul pus pe consimţământ are aceeaşi bază morală. A cere ca aranjamentele politice şi relaţiile sociale să presupună consimţământul echivalează cu a proteja autonomia* şi autodeterminarea persoanelor. Persoanele nu trebuie obligate politic şi moral să trăiască în cadrul unor aranjamente pe care nu le-au dorit.

Având în vedere importanţa larg recunoscută în teoria politică a ideii de consimţământ, este util să înţelegem bine ce anume comportă ea. Odată termenul definit cu claritate, suntem mai în măsură să identificăm un act de consimţământ atunci când se produce şi să judecăm cu mai multă siguranţă când anume a consimţit cineva la ceva şi ce implicaţii are acest lucru, în discuţiile actuale domină tendinţa de a analiza consimţământul ca un act de

vorbire particular; altfel spus, ca o comunicare din partea unui vorbitor menită să producă un efect particular asupra receptorilor comunicării. Acest act de vorbire seamănă cel mai bine cu promisiunea. Atunci când promitem, comunicăm unei alte persoane că vom face ceva. Când consimţim, indicăm altora că n-avem nimic împotrivă ca ei să facă un anumit lucru şi că nu-i vom împiedica sau stânjeni în acţiunea lor. De exemplu, dacă eu consimt ca vecinul meu de apartament să facă o petrecere zgomotoasă toată noaptea, prin aceasta îl fac pe respectivul vecin să creadă că nu voi chema poliţia la ora două noaptea. La fel ca în cazul promisiunii, se presupune că actul de consimţământ comportă un transfer de drepturi şi obligaţii, transfer ce poate fi abordat din două puncte de vedere. Potrivit uneia dintre interpretări, consimţământul este pur şi simplu un procedeu prin care autorizăm pe cineva să facă ori să se abţină de la a face ceva. Astfel înţeles, consimţământul e un tip specific de performanţă care, prin regula sau convenţiile ce-i definesc, face ca o persoană să transfere alteia un drept. Această analiză a consimţământului poate fi numită *normativă*. Potrivit interpretării alternative, consimţământul nu implică mai mult decât comunicarea efectivă a intenţiei în sensul că cei cărora le-o comunicăm pot avea încredere că nu vom împiedica sau stânjeni acţiunea pe care şi-au propus s-o realizeze. Eventualele pretenţii morale ce s-ar ivi în acest context depind de invocarea unor principii în plus, cum ar fi acela că nu trebuie să înşelăm încrederea pe care alţii ne-au acordat-o. Această a doua analiză a consimţământului poate fi numită *naturalistă*. Se pot aduce argumente în sprijinul ambelor interpretări. Bunăoară, analiza normativă pare mai în măsură să dea seamă de faptul că scopul principal al consimţământului este de a permite altora să facă ceva, şi nu de a le induce convingerea că noi nu ne vom amesteca în ceea ce fac. Pe de altă parte, interpretarea naturalistă pare mai în măsură să explice în ce fel cineva, care deţine un rol în cadrul unei organizaţii, poate efectiv să consimtă ca ceva să aibă loc, chiar dacă nu a fost împuternicit să-şi dea consimţământul. Cineva poate să comunice intenţia de a nu-şi da consimţământul. Cineva poate să comunice intenţia de neingerinţă în acţiunile altcuiva, tară ca mesajul să implice că vorbitorul e autorizat să consimtă. Potrivit ambelor interpretări, pentru a avea consecinţe morale, consimţământul trebuie dat în mod expres. Totuşi, după cum au subliniat mai mulţi autori, în statul modern puţine sunt ocaziile în care cetăţenilor să li se ceară explicit consimţământul, ceea ce face să fie invocată ideea consimţământului tacit. Cel mai potrivit este ca acesta să fie înţeles drept comunicarea unei dispoziţii de noningerinţă fie prin abţinerea de a acţiona sau de a ridica obiecţii, fie printr-un act ce are drept consecinţă, dacă nu intenţionată, atunci cel puţin previzibilă, inducerea în alţii a încrederii că cel în cauză nu se va opune. În acest sens, votul exprimat în cadrul unui scrutin liber şi corect este considerat a fi o expresie a consimţământului tacit la rezultat. O idee aparent înrudită este cea de consimţământ ipotetic, care

implică o judecată privitoare la genul de aranjamente politice la care oamenii ar consimţi dacă ar fi raţionali. Prin aceasta însă ideea de consimţământ ar ajunge să fie mult prea slab ancorată în idealul de autonomie, reducându-se, la drept vorbind, la o judecată privitoare la cât sunt de drepte şi corecte anumite relaţii sociale şi politice. Apw

Bibliografie

O'Neill, O., „Between consenting adults", în *Philosophy and Public Affairs*, 14 (1985), pp. 252-277.

– Pateman, G., „Women and consent", în *Political Theory*, 8 (1980), pp. 149-168.

– ♦ Pitkin, H., „Obligation and consent", în *Philosophy*, *Politics and Society*, seria a 4-a, ed. P. Laslett, W. G. Run-ciman şi Q. Skinner, Oxford, Blackwell, 1972.

– Plamenatz, J., *Consent*, *Freedom and Political Obligation*, Londra, Oxford University Press, 1968.

– Simmons, A. J., „Tacit consent and political obligations", în *Philosophy and Public Ajfairs*, 5 (1976), pp. 274-291.

– ♦ Weale, A., „Consent", în *Political Studies*, 26 (1978), pp. 65-77.

Constant de Rebeque, Henri Benjamin (1767-1830) Liberal francez născut în Elveţia. Obârşia elveţiană protestantă va juca un rol important în viaţa şi gândirea sa, deşi şi-a petrecut cea mai mare parte din viaţă în afara graniţelor Elveţiei. Tatăl său, militar de carieră, a comandat un regiment olandez. Tânăr precoce, Constant a fost educat mai întâi la Bruxelles, de profesori particulari, apoi şi-a continuat studiile la Universitatea din Erlangen şi la Edinburgh, unde a venit în contact cu teoria socială a iluminismului scoţian*. Revenit pe continent, s-a îndrăgostit de o femeie mai în vârstă, doamna de Charière, moment din care începe să se depene firul romantic al vieţii sale, o viaţă dominată de femei mai în vârstă, ce împărtăşeau pasiunea sa pentru idei. Nici căsătoria de convenienţă din 1789 (şi o alta mult mai târziu) n-au rupt, la drept vorbind, acest fir. Simpatia manifestată, de Constant faţă de Revoluţia franceză pune capăt, în 1794, unei scurte cariere de şambelan al ducelui de Brunswick. Curând după aceasta face cunoştinţă cu doamna de Staël, care timp de aproape două decenii va exercita cea mai mare influenţă asupra vieţii şi gândirii sale. Constant se alătură cercului ei liberal din Paris şi în 1796 îşi publică primele eseuri politice, în care apăra Directoratul împotriva mişcărilor „reacţionare". În 1799 este numit în noul Tribunat, dar opiniile liberale şi relaţiile cu doamna de Staël l-au făcut *persona non grata* în ochii lui Napoleon. În 1803 o însoţeşte pe doamna de Staël în exil, petrecând lungi perioade la castelul ei din Cop-pet, lângă Geneva. Vizitează şi Germania, unde vine în contact cu filosofia romantică şi cu gândirea religioasă germane (→ *romantism*). Anii imperiului au fost pentru

Constant perioada cea mai creatoare, deşi în aceşti ani a publicat puţin. A început să elaboreze lucrări ample, consacrate politicii şi „sentimentului religios”. Numai iminentul colaps al Imperiului napoleonian l-a făcut să publice în 1813 *De Tesprit de conquête et de l’usurpation dans leurs rapports avec la civilisation européenne…*, scriere în care pornirile expansioniste ale lui Napoleon sunt calificate drept profund contrare caracterului din ce în ce mai paşnic şi mai comercial al societăţii europene. Modelul de schimbare economică şi socială cu care operează implicit argumentarea din această lucrare aminteşte de iluminismul scoţian, deşi Constant nu-l foloseşte în mod sistematic, întorcându-se la Paris, Constant a devenit repede o figură marcantă a liberalismului* sub monarhia constituţională instaurată prin Char*ta lui* Ludovic al XVIII-lea. După revenirea lui Napoleon din insula Elba, Constant s-a lăsat convins (nu în ultimul rând de către o nouă egerie, doamna de Récamier) de „intenţiile liberale” ale lui Napoleon şi a întocmit un proiect de constituţie pentru Imperiul restaurat. După Waterloo s-a refugiat în Anglia, unde a publicat un roman, Adol*phe, o* capodoperă a introspecţiei, întorcându-se la Paris, şi-a reluat cariera de publicist, apărând libertatea presei cu o fervoare şi o abilitate deosebite. A devenit deputat în 1819, tocmai la timp ca să poată vedea şi combate reacţiunea ultraregalistă de după asasinarea, în 1820, a moştenitorului coroanei. Spre sfârşitul anilor 1820, odată cu înrăutăţirea sănătăţii dublată de patima tot mai aprinsă pentru jocurile de noroc, angajamentul său în politica a mai slăbit. În Cameră influenţa sa nu a mai egalat-o niciodată pe cea a unor Royer-Collard sau De Serre, lipsindu-i capacitatea de improvizaţie. A fost mai cunoscut publicului prin jurnalismul său incisiv. Constant a murit la scurt timp după Revoluţia din iulie, pe care o salutase şi ale cărei obiective le susţinuse. Ca şi în cazul doamnei de Staël, gândirea socială şi politică a lui Constant poate fi privită ca un stăruitor comentariu la scrierile lui J.–J. Rousseau*. Originile geneveze şi concepţia acestuia despre voinţa generală* sau dreaptă, precum şi modul în care ideile sale fuseseră folosite de către revoluţionari ca Robespierre făceau ca el să nu poată fi ignorat, după 1795, de către protestanţii liberali ce căutau insistent un răspuns la întrebarea de ce a degenerat revoluţia într-o domnie a terorii. Oare concepţia despre virtutea civică, înglobată ideii de voinţă generală, exprima cu adevărat natura aspiraţiilor creştine moderne? Nu cumva admiraţia lui Rousseau faţă de poli*s-vA anti*c şi pledoaria în favoarea participării politice din Du c*on*t*rat soc*i*al l-a*u îndreptat pe un drum greşit? În căutarea răspunsurilor la astfel de întrebări doamna de Staël şi Constant au început să treacă dincolo de hotarele gândirii protoliberale din secolul al XVIII-lea (→ libe*ralismului). A*ceasta presupunea o critică pe temeiuri conceptuale a noţiunii rousseauiste de libertate şi o cercetare a aspectelor prin care societatea modernă se deosebeşte de cea antică.

Aceasta e calea pe care Constant a ajuns să stabilească faimoasa sa deosebire dintre libertatea* antică şi libertatea modernă. Observând că anticii înţelegeau libertatea exclusiv în termeni de cetăţenie* – identificând-o cu dreptul de a participa la adunările unde erau dezbătute şi adoptate deciziile publice – Constant relevă că un astfel de drept nu garanta niciunul dintre drepturile individuale sau private (faţă de alţii) pe care europenii moderni le asociază cu ideea de libertate*. Pentru grecii antici, viaţa de cetăţean era singura viaţă demnă de a fi trăită, nu în ultimul rând datorită faptului că era viaţa unei clase privilegiate sau aristocratice dintr-o societate sclavagistă. În schimb în Europa modernă, egalitatea în faţa legii şi libertatea pe care ea o acordă indivizilor de a-şi defini şi urmări propriile interese au creat un context social şi moral cu totul diferit în locul solidarităţii unei caste războinice guvernante, independenţa individuală şi posibilităţile de a acţiona nestânjenit au devenit supremele valori sociale. Orientarea paşnică, economică a societăţii moderne înseamnă că „binele general" presupune protejarea intereselor private, nicidecum sacrificarea lor în numele unei noţiuni simpliste şi diluate de îndatorire publică. O astfel de noţiune de îndatorire civică, transpusă în contextul statului-naţiune modern, devine chiar primejdioasă, pentru că tinde să abandoneze puterea în mâinile unei oligarhii care o va disimula în spatele invocării voinţei generale. Constant apără astfel „descoperirea" modernă a reprezentării* împotriva folosirii de către Rousseau a *polis-ului* antic cu scopul de a o discredita. În comparaţie cu garantarea pur formală a libertăţii individuale (în temeiul unui principiu de reciprocitate) introdusă de Rousseau în conceptul său de voinţă generală, sistemul reprezentativ – susţine Constant – este mijlocul cel mai sigur de protejare a independenţei individuale. Pe ansamblu, preocuparea pentru protejarea independenţei individuale l-a făcut să subestimeze, dacă nu chiar să ignore, potenţialul moralizator al participării politice pe care Rousseau punea accentul, deşi în 1819, când îşi va revizui în parte argumentarea în cursul luptei liberalilor din perioada Restauraţiei împotriva ultraregaliştiior, va pune şi el un accent sporit pe rolul participării. În ce priveşte întrebarea dacă această participare era justificată în principal ca un mijloc de protejare a libertăţii civice sau în primul rând ca o valoare în sine, consideraţiile sale rămân ambigue. Contrastul despre care vorbeşte Constant dintre libertatea antică şi libertatea modernă – contrast schiţat în mai multe dintre scrierile sale, dar căruia i-a dat forma finală într-o conferinţă din 1819 – s-a bucurat de o asemenea atenţie, încât a eclipsat alte dezvoltări din opera sa. Adevărul e că în *Principes de politique* (1815) el face observaţii subtile şi originale asupra unui spectru tematic mult mai larg. În particular, Constant se numără printre cei ce au iniţiat critica conceptului de suveranitate*, critică pe care liberali francezi mai tineri, precum Guizot şi Tocqueville*, o vor continua şi limpezi. Noua lor preocupare pentru repartiţia puterii în cadrul statului-naţiune a

contribuit la demarcarea liberalismului francez de la începutul secolului al XLX-lea de iluminismul* secolului al XVIII-lea. Tot aşa, interesul pentru ceea ce el numea „sentimentul religios” este un lucru care-l desparte de mai vechii *philosophes.* În *De la religion* (1830) încearcă să protejeze intimitatea sentimentului religios atât faţă de exploatarea lui de către cler, cât şi faţă de „superficiala” doctrina a interesului egoist; el luptă astfel pe două fronturi: pe de o parte, împotriva materialismului din secolul al XVIII-lea, iar pe de alta, împotriva fanatismului clerical al ultraregaliştilor din timpul Restauraţiei. Fidel originilor sale protestante, Constant s-a străduit să împace principiile liberale cu sentimentul religios autentic, apărând astfel liberalismul de acuzaţia că ar fi antireligios.

LAS

Bibliografie

Berlin, L, „Două concepte de libertate”, în *Patru eseuri despre libertate*, Bucureşti, Humanitas, 1996.

– Constant, B., *Œuvres*, Paris, Pléiade, 1964.

– *Despre libertate la antici şi la moderni*, Iaşi, Institutul european, 1996

– Holmes, S., *Benjamin Constant and the Making of Modern Liberalism*, New Häven, Conn., Yale University Press, 1984.

– Siedentop, L.A., „Two liberal traditions”, în *The Idea of Freedom*, ed. A. J. Ryan, Oxford şi New York, Oxford University Press, 1979.

constituţie → *constituţionalism* constituţionalism Aidoma sintagmei supremaţia legii* cu care este aproximativ sinonim, termenul „constituţionalism” poate fi utilizat în cel puţin două sensuri: unul relativ formal, iar celălalt mai de conţinut. Unul dintre aceste sensuri reflectă definiţia constituţiei aşa cum a enunţat-o, de exemplu, Sir Kenneth Wheare în lucrarea *Modern Constitutions*: „Regulile care instituie şi reglementează sau guvernează guvernământul”. În Marea Bri-tanie, observă el, aceasta înseamnă pur şi simplu ansamblul regulilor juridice şi nejuridice care constituie sistemul de guvernământ. În orice altă ţară însă, termenul desemnează o selecţie de reguli pur juridice reunite în unul sau mai multe documente strâns înrudite, în acest sens, constituţionalismul ar fi pur şi simplu practica adoptării de constituţii, indiferent care ar fi conţinutul acestora.

Unii autori însă – şi probabil, cu timpul, consensul statornicit prin uz – înţeleg prin „constituţionalism” practica instituirii şi a funcţionării unui gen particular de sisteme politice, în cadrul cărora sunt transpuse în viaţă prevederi ce reflectă filosofia guvernământului limitat. Astfel de sisteme cuprind de obicei coduri sau *charte* ale drepturilor şi libertăţilor politice sau economice, precum şi alte elemente de structură menite să protejeze

drepturile indivizilor împotriva ingerinţei statului.

GM

Bibliografie

♦ McIlwain, C. H., *Constitutionalism and the Changing World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1939.

– ♦ –, *Constitutionalism Ancient and Modern*, New York, Cornell University Press, 1940.

– Morris-Jones, W. H., „On constituţionalism”, în *American Political Science Review*, 59 (1965), pp. 439-440.

– Sartori, G., „Constitutionalism: a preliminary discussion”, în *American Political Science Review*, 56 (1962), pp. 853-864.

– Wheare, K., *Modern Constitutions*, New York şi Toronto, Oxford University Press, 1966.

– ♦ Wor-muth, F. D., *The Origins of Modern Constituţionalism*, New York, Harper, 1949.

contract social în centrul teoriei contractului social stă concepţia după care guvernământul legitim este produsul artificial al acordului voluntar al unor agenţi morali liberi, deci că nu există autoritate politică „naturală”. Aşadar, Michael Oakeshott* are dreptate când numeşte contractualismul o doctrină a „voinţei şi artificiului”: într-adevăr, această doctrină ar putea fi rezumată în afirmaţia lui John Locke* că „acordul voluntar conferă guvernanţilor putere politică”. Deşi există anticipări ale teoriei contractualiste în gândirea antică şi în cea medievală, iar recent doctrina a fost resuscitata de unii liberali moderni, epoca de aur a teoriei contractului social este cuprinsă între 1650 şi 1800, începând cu *Leviathan-ul* lui Thomas Hobbes* şi sfârşind cu *Elementele metafizice ale justiţiei* a lui Kant*.

De ce a ajuns voluntarismul să ocupe un loc atât de important în gândirea occidentală este o chestiune controversată. Probabil că sub influenţa creştinismului, teoriile antice despre regimul bun şi menirea din fire socială a omului au cedat locul unui mod de a gândi politicul după modelul „faptelor bune”: aşa cum faptele bune reclamă deopotrivă cunoaşterea binelui şi voinţa de a face bine, politica reclama asentiment moral, implicarea individului în viaţa politică prin propria vrere. Libertatea conformării voluntare la nişte standarde absolute a fost întotdeauna un element important al doctrinei creştine, iar Reforma, fără îndoială, a potenţat elementul opţiunii şi al responsabilităţii individuale în gândirea morală, subordonând totodată rolul autorităţii morale. Era destul de firesc ca din teologie şi din filosofia morală viziunea protestantă despre autonomia morală individuală să se propage în politică, furnizând baza intelectuală pentru teoria contractului social. În urma

etalării ideilor sociale esenţiale ale Reformei, simpla superioritate a unei instituţii nu mai era de-ajuns ca să-i dea legitimitate; era nevoie de autorizarea ei de către indivizi văzuţi ca fondatori. Oricum vor fi apărut voluntarismul şi teoria contractului social, cert e că ideile despre un stat bun au cedat locul ideilor despre un stat legitim; iar după secolul al XVII-lea s-a considerat frecvent că această legitimitate se sprijină pe ideea de *voinţă*.

Cotitura decisivă în voluntarizarea gândirii sociale occidentale s-a produs odată cu Augustin*, care a preluat *bona voluntas* a lui Cicero* şi Seneca* adâncind-o şi transformând-o într-un concept moral central. Deşi în scrierile explicit politice nu este voluntarist sau contractualist, Augustin a realizat în teoria sa morală o legătură puternică între consimţământ şi voinţă, legătură fără de care teoria contractului social ar fi de neconceput. Acest voluntarism a devenit mai puţin indirect şi mai explicit politic la unii dintre filosofii politici creştini de după Toma d'Aquino*, în special la William Occam* şi Nicolaus Cusanus, care au susţinut că autoritatea politică legitimă depinde de consimţământul liber al supuşilor. Cea mai avansată şi mai subtilă formă a voluntarismului politic anterioară şcolii contractului social apare în prestigiosul *Tractatus de legibus acDeo législature* (1621) al lui Francisco Suarez*. Pentru Suarez, voinţa liberă şi consimţământul politic sunt similare sau chiar paralele; voinţa este „cauza proximă" a statului. Suarez îşi rezumă doctrina în observaţia că „voinţa umană este necesară pentru ca oamenii să se poată uni într-o singură comunitate perfectă" şi că, „prin firea lucrurilor, oamenii – ca indivizi – sunt parţial înzestraţi (ca să spunem aşa) cu capacitatea de a institui sau de a crea o comunitate perfectă". Pentru Suarez este clar că această capacitate este voinţa: oamenii pot fi adunaţi laolaltă într-o comunitate politică numai printr-un „act special de voinţă sau prin consimţământ general"; oamenii nu-şi pot exprima consimţământul „decât dacă actele sunt voluntare". Poziţia contractualistă modernă implică tocmai un asemenea efort de a considera politicul ca fiind legitimat de consimţământ, astfel încât obligaţia şi autoritatea apar ca produse ale libertăţii şi responsabilităţii originare a fiecăruia, efecte ale voinţei tuturor privită drept cauză morală. Fireşte, este posibilă şi tratarea contractualismului în termeni mai modeşti: ca extindere a anumitor idei medievale despre contracte între cârmuitori şi popoare, ca o prelungire (şi amplificare substanţială) a conciliarismului*, sau ca o teorie privind limitele raţionale ale guvernământului (*obligaţie politică*). Aceste tratări mai puţin pretenţioase prezintă însă dezavantajul că nu ţin seama suficient de revoluţia introdusă în filosofia politică şi morală de ideile creştine, subestimând astfel componentele etice ale contractualismului, de felul autonomiei, responsabilităţii, datoriei, autorizării şi voinţei. Consimţământul sau acordul bazat pe voinţa înţeleasă ca facultate morală a ajuns să ocupe în filosofia politică din secolele al XVII-lea,

al XVIII-lea şi la începutul celui de-al XIX-lea un loc pe care nu-l ocupase în asemenea măsură nicicând înainte. Thomas Hobbes, de exemplu, scrie în *Leviathan* că „iniţial dreptul tuturor suveranilor derivă din consimţământul fiecăruia dintre cei ce urmează a fi guvernaţi” (cap. 42) şi subliniază că voinţele umane „formează esenţa tuturor înjghebărilor politice” (cap. 40). În lucrarea mai timpurie *De cive* (1642), el scrisese chiar: „Eu zic că (..) un om este obligat de contractele sale, aşadar că trebuie să acţioneze astfel încât să-şi îndeplinească promisiunea, dar că legea îi impune să respecte obligaţia, adică îl sileşte să-şi ţină promisiunea, de teama pedepsei prevăzute de lege” (cap. 14, § 2 n). Hobbes enunţă aici limpede că obligaţiile derivă din promisiuni, din contracte a căror esenţă este voinţa, şi nu din teama de pedeapsă, aceasta doar întărind intenţia ce rezultă din promisiune. Trecând peste Locke, care susţine totuşi că „acordul voluntar conferă (..) putere politică guvernanţilor spre folosul supuşilor lor”, şi ajungând la J.–J. Rousseau*, întâlnim sublinierea că „nu datorez nimic celor cărora nu le-am promis nimic (..) Asocierea civilă este cel mai voluntar act din lume; fiecare om fiind născut liber şi stăpân pe el însuşi, nimeni, sub niciun pretext, nu poate să-l supună tară acordul său” (*Contractul social*, Cartea a IV-a, cap. 2). (Din acest pasaj se vede limpede cum se leagă între ele ideile de consimţământ, contract şi acţiune voluntară.) Cât despre Kant, el scrie în *Elementele metafizice ale justiţiei* că este drept să i se îngăduie nobilimii să dispară treptat, pentru că nu este posibil ca vreodată poporul să fi dorit formarea unei clase ereditare ce nu-şi merită rangul şi că toate legile adoptate trebuie să fie astfel, încât oamenii raţionali *să le poată* accepta. Până şi Hegel* argumentează explicit că, pe când „în statele Antichităţii scopul subiectiv coincidea simplu cu voinţa statului”, în epoca modernă „emitem pretenţia la judecată personală, la voinţă personală, la conştiinţă personală”. Când trebuie adoptată o decizie socială, continuă Hegel, „un «vreau» trebuie rostit de către individul însuşi”, în pofida voluntarismului său, Hegel a fost un critic influent al teoriei con-tractualiste a statului. Mai mult de un secol după moartea sa în 1831, teoria contractului social a fost eclipsată, pe de o parte, de utilitarism*, iar pe de alta, de teoriile istorice despre stat*, ce şi-au avut în mare măsură sorgintea în teoria lui însuşi şi şi-au găsit cea mai viguroasă expresie în marxism*. Abia mai recent i s-a insuflat o nouă viaţă, îndeosebi în scrierile lui John Rawls*, care încearcă să-şi prezinte principiile de dreptate ca „principiile pe care nişte persoane raţionale şi libere situate pe o poziţie iniţială de egalitate, preocupate de promovarea propriilor interese le-ar accepta, ca definind termenii fundamentali ai asocierii lor” (p. 11). Rawls nu se preocupă direct de justificarea autorităţii politice şi doar în mică măsură recurge explicit la ideile de *voinţă* şi *consimţământ*, dar încercarea sa de a prezenta societatea dreaptă ca pe o „schema voluntară de cooperare” îl racordează la tradiţia contractualistă. Un mod de gândire politică ce se trage de la Augustin

şi care a dominat iluminismul* pare să se bucure de o remarcabilă revenire în actualitate.

→ *conservatorism* PR

Bibliografie

♦ Barker, E., *The Social Contract*, Londra, Oxford University Press, 1946.

– Hobbes, T., *Leviathan*, ed. C B. Macphersan, Harmondsworth, Penguin, 1968.

– *De cive*, ed. S. P. Lamprecht, New York, Appleton-Century-Crofts, 1949.

– Hume, D., „Of the Original Contract", în *Political Essays*, ed. C. W. Hendel, New York, Liberal Arts, 1953.

– Kant, imm., *The Metaphysical Elements of Justice*, trad. de J. Ladd, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1965.

– Locke, J., *Two Treatises of Government* (1689), ed. P. Laslett, New York, Mentor, 1965; Cambridge, Cambridge University Press, 1970.

– Oakeshott, M., „Introducere" la *Levia-than*, Oxford, Blackwell, 1946.

– Plame-natz, J., *Consent, Freedom and Political Obligation*, Oxford, Oxford University Press, 1968.

– Rawls, J., *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1971; Oxford, Oxford University Press, 1972.

– ♦ Riley, P., *Will and Political Legitimacy*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1982.

– Ritchie, D., *Darwin and Hegel*, New York, Macmillan, 1893.

– Rousseau, J. –j., *Contractul social*, trad. de H. H Stahl, Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1957. Suarez, *F.*, *A Treatiseon me Laws and God'the Lawgiver*, *2* vol., Neapole, 1872.

contradicţie – *dialectică* controversa învestiturii Declanşată în timpul lui Grigore al VII-lea (Hilde-brand; 1073-1085) de o papalitate reformatoare, controversa învestiturii a fost o bătălie trilaterală: între episcopi secularizaţi ce dispuneau de o mare bogăţie şi putere temporală, o putere imperială ce râvnea să devină mai mult decât vârful docil al unei ierarhii de vasali feudali cu o putere aproape egală cu a sa şi o papalitate în curs de reformare morală. Papalitatea era preocupată să smulgă din mâna laicilor atributul învestiturii autorităţii spirituale, lăsând regalităţik doar puterea de a învesti cu prerogative temporale. Grigore al VII-lea pare să fi susţinut şi îndrituirea papei de a destitui un monarh temporal, pentru «ca astfel să-i poată absolvi de loialitate pe supuşii unor oameni nedrepţi" (*Dictatus papae*). Conflictul a culminat în 1077, când împăratul german Henric al I V-lea a fost obligat să facă penitenţă pentru nelegiuirile" sale, în zăpezile de la Canossa.

– *Gândirea politică medievală JC*

Bibliografie

Fliche, A., „La réforme grégorienne et la reconquête chrétienne (1057-1123)”, în *Histoire de l’Église*, vol. VIII, ed. A. Fliche 5î v. Martin, Paris, Bloud & Gay, 1950.

– Tierney, B., *The Crisis of Church and State*, Englewood ClifTs, NJ, Prentice-Hall, 1964.

corporatism Asociat multă vreme cu regimurile fasciste din perioada interbelică, conceptul de corporatism a îost reabilitat în cadrul teoriei politice* din ultimele două decenii, în prezent fiind larg utilizat în studii privitoare h interesele organizate din sistemele democratice, cât şi din cele autoritare. E1 aduce o contribuţie semnificativă la analiza grupurilor de interese în măsura în care acestea sunt incluse în procesul de adoptare publică a deciziilor, reinterpretând distincţia dintre sfera publică şi cea privată, caracteristică teoriei liberale. (*liberalism*) înţelesul mai vechi al termenului avea o strânsă afinitate cu doctrina socială catolică şi era legat îndeaproape de teoriile organiciste despre societate. Corporatismul presupunea o structură socială fără clase*, împărţită în diverse corporaţii potrivit funcţiei îndeplinite de fiecare dintre ele în cadrul diviziunii sociale a muncii. Statul crea şi permitea să activeze organizaţii menite să reprezinte interesele fiecărei categorii, dar în acelaşi timp exercita un riguros control social asupra populaţiei. Nicio societate nu a fost organizată vreodată în întregime după principii corporatiste, dar proiectul sistemului pus în aplicare în Italia sub Mussolini a fost cel mai aproape de acest ideal.

Cea mai răspândită accepţiune modernă a termenului „corporatism” este axată pe rolul organizaţiilor de interese ce ocupă o poziţie intermediară între stat* şi societatea civilă*. Urmându-l pe P. C. Schmitter, majoritatea autorilor ţin să evidenţieze deosebirile dintre corporatism şi pluralism*. În timp ce într-un sistem pluralist un mare număr de organizaţii voluntare de interese îşi dispută membrii, resursele şi accesul la guvernare cu scopul de a influenţa orientarea politicii publice, într-un sistem corporatist există un număr limitat de organizaţii non-competitive cu apartenenţă impusă sau semiimpusă. Aceste organizaţii au un statut privilegiat în raport cu guvernul, prin aceea că ele codetermină politica publică şi sunt răspunzătoare de aplicarea ei, impunându-le membrilor lor acceptarea disciplinată a tranzacţiilor convenite cu guvernanţii.

Trei sunt elementele-cheie ce deosebesc corporatismul de procesele pluraliste caracteristice vieţii politice din sistemele unde funcţionează grupuri de interese. Primul este rolul de monopol pe care-l joacă organismele

corporatiste; al doilea este fuziunea rolului reprezentativ cu cel de implementare; iar cel de-al treilea este prezenţa statului atât în autorizarea reprezentării monopoliste, cât şi în codetermi-narea politicii. În timp ce teoria pluralistă consideră interesele ca existând înaintea organizării şi a mobilizării politice, teoria corporatistă vede în stat agentul principal în configurarea intereselor şi în determinarea rezultatului proceselor de grup (vezi Cawson). În contrast cu teoria liberală care trasează o distincţie netă între public şi privat şi priveşte societatea ca pe un agregat de indivizi, teoria corporatistă pune accentul pe organizaţii şi grupuri sociale şi relevă măsura în care nişte organisme *of* icial private îndeplinesc sarcini publice. Organizaţiile ce alcătuiesc un sistem corporatist provin dintre cele a căror identitate este dată de funcţia lor în cadrul diviziunii sociale a muncii. Între stat şi anumite organizaţii se dezvoltă relaţii de interdependenţă, în măsura în care acestea pot să-i mobilizeze şi să-i pună la dispoziţia statului membrii în schimbul unor decizii de politică publică favorabile. Deosebirea dintre societăţile capitaliste avansate, unde corporatismul se dezvoltă spontan ca urmare a puterii de monopol crescânde a organizaţiilor de interese, şi cele în care statul impune un proiect corporatist este exprimată prin diferenţa terminologică dintre corporatismul liberal şi corporatismul de stat (vezi Schrnitter). Corporatismul liberal este cel mai puternic instituţio-nalizat în ţări ca Austria şi Suedia, unde o mişcare sindicală puternică a devenit un „partener social” al celei mai înalte asociaţii patronale şi al statului în negocierea politicilor economice şi sociale. Corporatismul de stat se întâlneşte îndeobşte în cazul regimurilor capitaliste periferice sau dependente, cum sunt cele din America Latină (vezi Malloy).

Accepţiunea modernă sugerează următoarea definiţie concisă a conceptului de corporatism: „Corporatismul este un proces socio-politic specific, în cadrul căruia un număr limitat de organizaţii monopoliste reprezentând interese profesionale negociază cu organele de stat în chestiuni de politică publică. În schimbul unor politici fa-vorizante, liderii organizaţiilor de interese acceptă să contribuie la aplicarea măsurilor politice, asigurând cooperarea membrilor lor.” Totuşi rămân unele dezacorduri referitoare la ce anume constituie esenţa teoriei corporatiste. Principalele poziţii cu privire la corporatism pot fi rezumate astfel: (1) corporatismul e un sistem de politică economică nou, diferit de capitalism* şi de socialism*, care constă în dirijarea de către stat a unei industrii predominant private, în con-formitatejpu principiile unităţii, ordinii, naţionalismului* şi eficienţei (vezi Winkler); (2) corporatismul e o formă de stat ce se dezvoltă alături de parlamentarism în cadrul societăţii capitaliste. Parlamentarismul are la bază un mod de reprezentare teritorial-mdividu-ală, pe când corporatismul combină reprezentarea funcţională cu un stat Interventionist (vezi Jessop); (3) corporatismul nu este un sistem politic complet, şi nicio formă de stat, ci o

formă de intermediere a intereselor diferită de pluralism, unde un număr limitat de organizaţii monopoliste dispuse ierarhic reprezintă interesele membrilor lor în negocierile cu statul şi aplică politica publică (vezi Schmitter).

Acolo unde la nivel macro corporatismul s-a instalat solid, politiciteécono-mice şi sociale se adoptă prin negocieri tripartite. S-a argumentat de către unii teoreticieni că dacă anumite ţări au izbutit să facă faţă cu succes recesiunii economice fără a recurge la de-flaţie şi la creşterea şomajului, aceasta s-a datorat facilitării de către corporatism a negocierilor dintre capital şi muncă cu privire la repartiţia produsului social (vezi Goldthorpe). În astfel de cazuri, procesele corporatiste presupun colaborare de clasă, motiv pentru care mulţi critici marxişti (ca de pildă Panitch) au susţinut că în corporatism trebuie văzută o strategie pe care statele capitaliste o adoptă cu scopul de a perpetua subordonarea clasei muncitoare.

Multe studii consacrate corporatismului se concentrează asupra analizei comparative a statelor-naţiuni, în cadrul căreia s-au înregistrat o serie de încercări de clasificare a ţărilor în funcţie de gradul lor de adecvare la un tip ideal de corporatism. Majoritatea autorilor par a fi de acord că ţara care se plasează cel mai sus în acest clasament este Austria, că Statele Unite sunt ţara cel mai puţin corporatistă şi că în Marea Britanie corporatismul a fost şi a rămas relativ slab. S-au făcut şi unele încercări (discutate în Cawson) de evaluare a corporatismului şi de corelare a incidenţei sale cu alte elemente din sistemele politice naţionale. Rezultatele sunt mai mult sugestive decât concludente, dar există indicii privind o legătură dintre corporatism şi tolerarea unor niveluri ridicate ale fiscalităţii şi ale cheltuielilor publice. Alte studii sugerează că ţările mai „guver-nabile” sunt cele mai pregnant corporatiste, unde şi şomajul se situează îndeobşte la cote mai joase. Organizaţiile de interese care au cele mai mari şanse de a dobândi un statut de monopol şi de a intra în raporturi corporatiste cu organele de stat sunt cele ce reprezintă interesele producătorilor şi nu pe ale consumatorilor, şi care dispun de resursele de informare sau de convingere necesare pentru aplicarea politicilor de stat. Studii empirice sugerează că cei mai obişnuiţi interlocutori sunt asociaţiile patronale şi ocupaţionale, sindicatele şi organismele profesionale. Forma pe care o îmbracă corporatismul este negocierea, cu un grad înalt de delegare a autorităţii publice unor organisme nominal private. Ca mod de acţiune, corporatismul poate contrasta cu formele de reglementare juridic-birocra-ţice şi de piaţă, în care există o mare diversitate de relaţii între stat şi organizaţiile de interese. Uneori corporatismul se întâlneşte şi la un nivel intermediar, în raporturile dintre organele de stat şi organizaţii care au dobândit monopolul reprezentării câte unui interes sectorial particular. Chiar

şi în ţări ca Statele Unite sau Canada, care, potrivit indicatorilor, sunt slab corporatiste la scară naţională, uneori, în anumite sectoare, cum este, de pildă, agricultura, se întâlnesc forme solid instalate de intermediere corporatistă. Teoria corporatistă s-a configurat în opoziţie fermă cu pluralismul ca model al vieţii politice axat pe grupuri de interese, dar pe măsura rafmării progresive a teoriei prin valorificarea dovezilor empirice, devine tot mai evident că pluralismul şi corporatismul nu trebuie privite ca alternative ce se exclud reciproc, ci ca puncte extreme ale unui continuum definit de gradul în care între organizaţiile de interese şi stat s-au stabilit relaţii monopoliste şi de interdependenţă. AC

Bibliografie

♦ Berger, S. Ed., *Organizing Interests în Western Europe*: *Pluralism, Corporatism and the Transformation of Politics*, Cambridge şi New York, Cambridge University Press, 1981.

– ♦ Cawson, A., *Corporatism and Political Theory*, Oxford, Blackwell, 1986.

– Goldthorpe, J. Ed., *Order and Conflict în Contemporary Capitalism*: *Studies în the Political Economy of Western European Nations*, Oxford şi New York, Oxford University Press, 1984.

– Jessop, B., „Corporatism, parliamentarism and social democracy", în Schmitter şi Lehmbruch ed.

– ♦ Lehmbruch, G. Şi P. C. Schmitter, ed., *Pattems of Corporatist Policy-Making*, Beverly Hills şi Londra, Sage, 1982.

– Linz, J. J., „Totali-tarian and authoritarian régimes", în *Hand-hook qf Political Tlxeory*, vol. M, *Maavpoliti-cal Tlieory*, F. I. Greenstein şi N. W. Polby ed., Reading, Addison-Wesley, 1975.

– Malloy, J. Ed., *Authoritarianism and Corporatism în Latin America*, Pittsburgh, Pittsburgh University Press, 1977.

– Panitch, L., „The development *of* corporatism în liberal démocraties", în *Comparative Political Studies*, 10 (1977), pp. 61-90.

– ♦ Schmjtter, P. C, „Still the Century *of* corporatism?", în *Review of Politics*, 36 (1974), pp. 85-131.

şi G. Lehmbruch, ed., *Trends toward Corporatist Intermediation*, Beverly Hills şi Londra, Sage, 1979.

– Winkler, J. T., „Corporatism", în *European Journal of Sociology*, 17 (1976), pp. 100-136.

Croce, Benedetto (1866-1952) Filosof idealist şi istoric italian. S-a născut la Pescasseroii, în Abruzzi. Primele sale scrieri au fost istorice şi arheologice, dar marxistul Antonio La-briola* i-a deşteptat interesul pentru filosofie, facându-l să-şi scrie eseurile despre *Materialismul istoric şi economia*

politică a lui Marx (1900). Deşi este de obicei considerat un hegelian, neokantienii, îndeosebi Herbart şi Windelband, precum şi criticul literar Francesco de Sanctis sunt cei ce au inspirat „idealismul realist" al lui Croce şi faimoasa sa critică, *Ce este viu şi ce este mort în filosofia lui Hegel* (1906). Principala sa contribuţie se plasează în filosofia esteticii şi a istoriei. *Estetica* (1902) sa şi revista *La Critica* (1903-1944) au exercitat o influenţă profunda asupra culturii italiene. Colaboratorul său, Giovanni Gentile*, l-a determinat să adopte doctrina „istorismului absolut". Fiind o teză centrală a lucrărilor sale publicate după 1909, ea este dezvoltată în celelalte trei volume ale *Filosofiei spiritului – Logica* (1909), *Filosofia practicii* (1909) şi *Teoria şi istoria istoriografiei* (1917) –, precum şi în studiul *Filosofia lui Giambattista Vico* (1911). În 1910 este ales senator, iar în 1920-1921, ministru al educaţiei în guvernul Giolitti. S-a împotrivit fascismului* şi a redactat „Protestul împotriva «Manifestului intelectualilor fascişti» „(1925), în opoziţie cu Gentile. Şi-a transformat istorismul într-o „religie a libertăţii", scriind un număr de lucrări istorice, între care *Istoria Italiei între 1871 şi 1915* (1928) şi *Istoria Europei în secolul al XIX-lea* (1932), spre a ilustra interpretarea sa „etico-politică" a civilizaţiei umane, cel mai bine exprimată în *Istoria ca biografie a libertăţii* (1938). După război, în 1944, a fost scurtă vreme ministru şi preşedinte al ghinionistului Partid Liberal.

În *Filosofia spiritului*, Croce propune un fel de religie seculară, capabilă să cuprindă toate aspectele vieţii umane. Activitatea spiritului este teoretică sau practică, prima subîmpărţindu-se în intuiţie şi gândire, iar cea de-a doua, în acţiune economică şi acţiune morală. Aceste subdiviziuni se-" leagă între ele în aşa fel, încât cea de-a doua şi cea de-a patra o presupun pe prima şi, respectiv, pe a treia, dar nu şi viceversa. Aceste patru „momente distincte" ale activităţii Spiritului corespund „conceptelor pure" de Frumos, Adevărat, Util şi Bun. Conceptele fiind „pure", sunt lipsite de orice conţinut determinat, în afara celui oferit de dezvoltarea dialectică a Spiritului, prin activitatea umană în istorie. Frumosul derivă din crearea de opere de artă, Utilul din actele politice şi economice, fiecare asigurând, la rândul său, materialul pentru concepţiile noastre despre Adevăr şi Bine. Croce respinge orice idee „transcendentă" privind un standard „obiectiv" al frumuseţii, adevărului etc., dincolo de cele furnizate *post facto* de o tradiţie culturală a actelor trecute. El identifică filosofia cu istoria înţeleasă ca desfăşurare progresivă, în decursul căreia sisteme de filosofie anterioare sunt încorporate în cele actuale şi depăşite prin ele, teză pe care a încercat s-o ilustreze prin istoriile esteticii, logicii, eticii şi istoriografiei, ce însoţesc cele patru volume ale propriului său sistem. Orice gândire este Judecată istorică" şi orice istorie este „istorie contemporană", pentru că trecutul este „trăit" şi reconstruit în experienţa prezentă a Spiritului, şi deci a omenirii.

Deşi coeziunea filosofiei lui Croce este dată de un *telos* interior ce străbate istoria, el crede că acesta nu se lasă exprimat. De aici decurg două consecinţe practice divergente: pe de o parte, un subiectivism ce impregnează în egală măsură toate actele şi gândurile noastre; iar pe de alta, acceptarea resemnata a „poziţiei şi îndatoririlor" j, ce ne-au fost fixate de Spirit – dilemă rezumată în aforismul hegelian „Tot ce este real este raţional şi tot ce este raţional este real" – adevărată cheie de boltă a istorismului lui Croce. În timp ce „actualismul" lui Gentile va dezvolta prima parte a formulei hegeliene, Croce insistă tot mai mult asupra conservatorismului moderat al celei de-a doua, pe care l-a exprimat în termeni semiteologici, ca pe o credinţă în lucrările tainice ale Providenţei. Cei douăzeci de ani de regim fascist au avut însă ca efect o revizuire treptată a ideilor sale, iar în ultima sa carte, *Studii despre Hegel* (1952), Croce revine la poziţia neokantiană din tinereţe, susţinând că acţiunea conştientă din prezent are nevoie de dualitatea dintre real şi raţional, dintre *Sein* şi *Sollen*. Croce a exercitat o mare influenţă asupra unora dintre contemporanii săi italieni, între care Antonio Gramsci*, iar în străinătate singurii săi discipoli de seamă au fost Karl Vossler şi R. G. Collingwood*.

– *G.W. F Hegel*; *idealism*; *istorism* RPB

Bibliografie

Bellamy, R R, „Liberalism and Historicism: Benedetto Croce and the political role *of* idealism în Italy c. 1880-1950", în *The Promise of History*, ed. A. Moulakis, Berlin şi New York, Warter de Gruyter, 1985.

– ♦ „Croce", în *Modern Social Theory*: *ideology and polities from Pareto to the présent*, Cambridge, Polity, 1986.

– Borsari, *S.*, *L'Opera di Benedetto Croce*, Neapole, Instituto Italiano per gli Studi Storici, 1964.

– Collingwood, R. G., „Croce's philosophy *of* history", în *Hibbert Journal*, 19 (1921), pp. 263-278.

– Croce, B., *Opere*, 67 vol., Bari, Laterza, 1965. –, *Filosofi a-Poesia-Storia*, Milano şi Neapole, Ricciardi, 1951.

– *Autobiography* (1915), trad. R. G. Collingwood, Oxford, Oxford University Press, 1927.

– Gramsci, A., *Îl materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Torino, Ein-audi, 1949.

– ♦ Hughes, H. S., *Conscious-ness and Society*: *the Reorientation of European Social Thought 1890-1930*, pp. 82-90, 200-229, Brighton, Sussex, Harvester, 1979.

– Jacobitti, E. E., *Revolutionary Human-ism and Historicism în Modern Italy*, New Häven, Conn. Şi Londra, Yale University Press, 1981.

– Sasso, G., *Benedetto Croce*: *la ricerca della dialectica*, Neapole,

Morano, 1975.

Crosland, Charles Anthony Raven

(1918-1977) Socialist britanic. Important teoretician revizionist al socialismului* britanic din perioada posthelică, Crosland a fost deputat laburist între 1950 şi 1955 şi între 1959 şi 1977, precum şi înalt funcţionar în guvernele laburiste dintre 1964 şi 1970, 1974 şi 1977. Este autorul lucrărilor *Britain ’s Economic Problem* (1953), *The Future of Socialism* (1956), *The Conservative Enemy* (1961) şi *Socialism Now* (1974). Reputaţia sa ca teoretician politic se spri-jină pe *The Future of Socialism*. După cum a spus-o singur, Crosland şi-a propus să fie al doilea Eduard Bernstein*, făcând aluzie la faptul că lucrarea acestuia *Socialismul evoluţionist* (1898) respinsese teoriile marxiste privind iminenta prăbuşire a capitalismului* şi inevitabilitatea socialismului. Aidoma lui Bernstein, a respins şi el analiza marxistă a capitalismului şi a definit socialismul în termenii unor valori şi principii ce urmau să fie înfăptuite pe calea acţiunii politice democratice.

Crosland susţinea că de pe la mijlocul anilor 1950 capitalismul a suferit transformări atât de profunde, încât a încetat să mai fie acel capitalism pe care l-a studiat Marx*. Această transformare, ea însăşi în parte rezultatul presiunilor democratice, s-a produs pe mai multe căi: dezvoltarea sindicatelor a modificat balanţa puterii în negocierile industriale; proprietatea a devenit mai puţin importantă decât managementul; procesul decizional din industrie era acum în mâinile unor manageri de profesie, care nu împărtăşeau neapărat valorile capitaliştilor clasici; în Marea Britanie s-a dezvoltat un cuprinzător stat asistenţial; nu mai exista şomaj; paupertatea primară fusese eradicată; unele industrii de bază trecuseră sub control public; guvernele dispuneau de o gamă de tehnici de gestiune economică prin care izbuteau să menţină un nivel ridicat de ocupare a forţei de muncă, o inflaţie scăzută şi o creştere continuă. Crosland pretinde că acţiunea combinată a acestor factori transformase fundamental capitalismul şi raporturile de putere din interiorul lui. Într-o lume astfel schimbată, marxismul* clasic nu mai putea fi o călăuză sigură, iar viitorul socialismului se cerea regândit. Crosland a definit socialismul în termenii unor idealuri şi principii privitoare la egalitate*. Ţelul de căpetenie al socialismului îl constituie dezvoltarea unei mai mari egalităţi sociale, care să meargă mult mai departe decât egalitatea şanselor preconizată de liberali şi de conservatori, nefiind preocupată doar de o recrutare deschisă pentru poziţiile de elită, ci vizând totodată şi o repartiţie egalitară a recompenselor, statuturilor şi avantajelor şi dispariţia stratificării de clasă existente, în pledoaria sa pentru o egalitate mai amplă, el invocă patru considerente: (1) eficienţa economică – în cadrul structurii de repartiţie existente, sta-tusul

social şi recompensele ridicate nu erau în mod evident corelate cu funcţia economică; (2) năzuinţa spre o societate mai comunitară – inegalităţile existente generau resentimente, care la rândul lor se repercutau negativ asupra progresului economic; (3) injusteţea recompensării talentelor şi iscusinţelor pentru care individul are o responsabilitate limitată, ele depinzând în mare măsură de înzestrare şi de educaţie; (4) invocarea unei destul de vagi idei de dreptate socială, care în *Socialism Now* are legături cu cartea lui John Rawls*, *A Theory of Justice* (1971).

Dată fiind această definiţie a socialismului, mijloacele de înfăptuire a obiectivului egalitar trebuiau gândite în termeni empirici, şi nu dogmatici, în mod tradiţional, Partidul Laburist din Marea Britanie a militat pentru naţionalizări masive, conform articolului IV din statutul lui. Crosland însă nu vedea în proprietatea publică decât un mijloc pentru înfăptuirea unei mai ample egalităţi, mijloc ce, datorită amintitelor schimbări suferite de capitalism, devenea din ce în ce mai puţin relevant. Admiţând că s-ar putea dovedi necesară acţiunea statului în domeniul fiscal în scopul redistribuirii directe a avuţiei, Crosland ţinea totodată să evidenţieze că mai există alte două mijloace cheie de înfăptuire a egalităţii. Primul ar consta în dezvoltarea unui învăţământ cuprinzător, care să favorizeze în mai mare măsură amestecul între clase şi să evite dezvoltarea în sfera conducerii a unui eli-ţism de tipul celui alimentat, în opinia sa, atât de *grammar schools* (gimnaziu clasic), cât şi de *public schools* (şcoală pentru protipendadă) din Marea Britanie. Cel de-al doilea l-ar constitui creşterea economică, din ea urmând să rezulte o factură fiscală mai substanţială, prin a cărei folosire pentru cheltuieli sociale s-ar putea ameliora radical poziţia relativă a categoriilor celor mai dezavantajate, odată cu menţinerea standardului de viaţă absolut al categoriilor mai înstărite. Acest din urmă element ar fi important pentru câştigarea adeziunii celor înstăriţi la idealul unei societăţi mai egalitare. Unde anume ar urma să se oprească înaintarea spre egalitate, Crosland a refuzat să precizeze. El a fost un pluralist convins – în plan politic, economic şi cultural –, dar a crezut că se poate realiza o mai mare egalitate fără periclitarea valorilor unei societăţi moralmente pluraliste. (*pluralism*) RP

Bibliografie

Crosland, C. A. R., *Britain ’s Economic Problem*, Londra, Cape, 1953.

– ♦ –, *The Future of Socialism*, Londra, Cape, 1956. –, *The Conservative Enemy*, Londra, Cape, 1962.

– *Socialism Now and other essays*, Londra, Cape, 1974.

– Crosland, S., *Tony Crosland*, Londra, Cape, 1982.

– ♦ Lipsey, D. Şi D. Leonard, *The Socialist Agenda*: *Crosland*” *s Legacy*, Londra, Cape, 1981.

D

Dante Alighieri (1265-1321) Poet italian. Pentru Dante, rolul de poet le includea pe cele de moralist, filosof şi, în *Divina comedie*, de profet. Convins de scurta, dar traumatica sa carieră politică din Florenţa natală că societatea acesteia avea nevoie de o radicală reformă morală, în ultimii douăzeci de ani ai vieţii Dante a ajuns la viziunea unei societăţi ideale, unde indivizii ar fi liberi să urmeze calea virtuţii, ce duce la mântuirea finală; gândirea sa politică trebuie privită în acest context esenţialmente religios. Florenţa lui Dante era cel mai bogat şi mai ambiţios, dar totodată şi cel mai turbulent dintre oraşele italiene autoguvernate. Ea accepta o supunere nominală faţă de Sfântul Imperiu Roman, dar în practică profita de ineficienta autorităţii imperiale în Italia pentru a se extinde pe seama vecinilor săi din Toscana, ţinând în acelaşi timp la distanţă papalitatea – putere ce încercase să se substituie Imperiului în Italia. În noiembrie 1301, partidul aflat la putere, din care făcea parte şi Dante, a fost răsturnat printr-o lovitură de stat cu acordul tacit al papei Bonifaciu al VIII-lea, care spera ca în acest fel să-şi sporească influenţa asupra treburilor oraşului. Dante, în acel moment aflat la Roma într-o ambasadă pe lângă Bonifaciu, s-a numărat printre cei condamnaţi în absenţă de noua cârmuire şi ca atare nu s-a mai putut întoarce niciodată în cetate. În urma acestei experienţe a rămas profund dezamăgit atât de Florenţa, cu valorile ei economice şi sociale, cât şi de papalitatea politiceşte agresivă; întreaga sa gândire ulterioară se va clădi pe convingerea că ambele trebuiau obligate să accepte anumite restrângeri ale puterii lor politice.

Lucrările din primii ani ai exilului îl arată cercetând implicaţiile acestei convingeri din care se va dezvolta ampla viziune a ordinii sociale şi morale din *Divina comedie*. Aceste scurte poeme şi tratate în proză, neterminate, relevă o preferinţă accentuată pentru instituţiile laice în dauna celor clericale şi o simpatie, mai mare decât ar fi fost normal în Florenţa guelfilor, pentru ultimii pretendenţi din familia Hohenstaufen la titlul imperial. Ceea ce lipseşte din *Convivio* (c. 1307) este sentimentul destinului sacru al Romei de Capitală a imperiului universal, provenit din recitirea *Eneidei* lui Ver-giliu şi proclamat drept crez în lucrările sale de maturitate. *Divina comedie* (începută pe la 1304) reflectă lărgirea ariei preocupărilor lui politice. În *Infernul* domina tabloul Florenţa şi problemele ei: o comunitate unde loialităţile de familie şi cele civice sunt în conflict, unde filosofia dominanta este materialismul şi unde prosperitatea are la bază activitatea socialmente sterilă a cămătăriei, este înfăţişată ca fiind funciar instabilă şi coruptă. În acelaşi timp biserica e incapabilă să-şi exercite funcţia spirituală din cauza ataşamentelor lumeşti ale conducătorilor ei; *Donatio Constantini**, prin care primul împărat*ereştin ar fi transferat papalităţii puterea sa temporală în Occident, este considerată drept

o eroare fatală ce a marcat începutul declinului bisericii din credinţa ei primitivă. În *Purgatoriul*, Dante vorbeşte despre ordinea de stat mai largă care face posibile astfel de evoluţii, în chip ideal, ar trebui să existe două puteri, doi „sori" care să călăuzească aspiraţiile spirituale şi pe cele pământeşti ale omului; or, iată că „unul l-a stins pe celălalt" (XVI, 106 şi urm.) prin încălcarea de către biserică a competenţei imperiului, în timp ce împăraţii nominali (Habsburgii, începând din 1272) sunt prea preocupaţi de consolidarea puterii lor în Germania pentru a se putea opune uzurpărilor papale din Italia. În fme, *Paradisul* reflectă creşterea şi declinul speranţelor lui Dante legate de viitorul lui Henric de Luxemburg, ales împărat în 1308 sub numele de Henric al VII-lea, care pentru scurtă vreme păruse să întruchipeze visul lui de a vedea un împărat reven-dicându-şi coroana şi proclamându-şi autoritatea în Italia. Însă rezistenţa guelfilor conduşi de Florenţa şi de regele Robert al Neapolelui au dovedit vulnerabilitatea lui Henric, care avea să moară în 1313, pe când comanda încă rămăşiţele armatei sale. Punctul de cotitură al destinului său l-a marcat retragerea sprijinului papei de origine franceză Clement al V-lea, sub presiunea lui Filip al I V-lea al Franţei. Dezgustul pe care i l-a provocat acest gest considerat de el o trădare şi îndărătnicia florentinilor este exprimat de Dante cu vehemenţă în *Paradisul*, iar în una dintre ultimele aluzii politice din poem (XXX, 133 şi urm.) el îi făgăduieşte lui Henric un loc în cer, iar lui Clement unul în iad. Ideile subiacente judecăţilor politice din *Divina comedie* sunt expuse în proză în tratatul *De monar-chia.* În cele trei cărţi ale acestuia sunt susţinute trei teze categorice: că numai un monarh universal poate împărţi în mod nepărtinitor dreptatea între puterile inferioare; că semne speciale de bunăvoinţă divină au indicat Imperiul Roman drept instituţia menită să exercite un asemenea rol; şi că autoritatea împăratului provine direct de la Dumnezeu şi nu, aşa cum a pretins multă vreme biserica, iar Bonifaciu a reafirmat cu tărie, prin intermediul bisericii şi deci subordonat ei. Biserica şi statul* sunt separate şi autonome; deşi într-o concluzie mult discutată Dante susţine că împăratul datorează totuşi papei „respectul pe care fiul cel mai vârstnic trebuie să-l arate tatălui său" (*op. Cit.*, III, XV), deoarece până la urmă tărâmul spiritual este superior celui temporal. *De monarchia* nu face nicio referire explicită la Henric al VII-lea, semn că, probabil, este anterioară cel puţin *Paradisului.* Într-adevăr, eşecul lui Henric şi refuzul lui Clement de a-l sprijini în pedepsirea lui Robert al Neapolelui pentru *lèse-majesté* au arătat în cele din urmă că ideea de monarh universal a lui Dante era lipsită de realism. Mai este şi un alt aspect sub care tratatul *De monarchia* nu se constituie într-o sinteză definitivă a convingerilor religioase şi politice expuse de Dante în *Divina Comedie*; este vorba – în mod paradoxal – tocmai de insistenţa sa asupra autonomiei statului secular, care implică separaţia între domeniul naturii şi cel al graţiei şi în care cititorii au văzut întotdeauna elementul ei modern cel mai pregnant. MD

Bibliografie

Dante Alighieri, *Divina comedie*, trad. de E. Boeriu, Bucureşti, ELU, 1965. –, *Convivio*, text italian, ed. M. Simonelli, Bologna, Patron, 1966. –, *De monarchia*, text latin cu trad. Italiană, ed. B. Nardi, în *Opere minori*, vol. II, Milano şi Neapole, Ricciardi, 1979 (cu comentariu şi bibliografie completă).

– ♦ D'Entrèves, A. P., *Dante as a Poiitical Thinker*, Oxford, Clarendon Press, 1952.

– ♦ Holmes, G., *Dante*, Oxford, Oxford University Press, 1980.

darwinism social Denumire aplicată încercărilor unor gânditori sociali şi politici de a aduce în sprijinul propriilor teorii autoritatea biologiei darwiniste; în acest sens, perioada de glorie a teoriilor social-darwiniste a fost ultimul sfert al secolului al XLX-lea. Se impun însă câteva precizări. Folosirea de analogii biologice pentru societate, variate forme de organicism şi aplicarea cuvântului „evoluţie" la aspecte ale schimbării istorice erau răspândite, dar în multe cazuri fără o legătură strânsă cu darwinismul propriu-zis. Teoretizările de acest fel şi utilizarea limbajului evoluţionist au fost în bună măsură inspirate de Herbert Spencer*, despre ale cărui doctrine evoluţioniste însă trebuie spus că proveneau în principal din Lamarck. În unele cazuri, pretenţiile de a oferi o concepţie despre „evoluţia socială" se reduceau în fond la o rebotezare într-un limbaj ştiinţific la modă a ideilor istoriciste din secolul al XIX-lea.

Termenul „darwinism social" se potriveşte cel mai bine încercărilor de a găsi analogii sociale pentru legea dar-winistă a selecţiei naturale (sau, cum i s-a mai spus, a „supravieţuirii celor mai bine adaptaţi") şi de a explica prin acţiunea acesteia mersul istoriei umane. Teoriile de acest fel erau filosofii tipice ale istoriei, adesea de factură de-terministă, în care conflictul sau concurenţa reprezenta „legea" sau factorul determinant. Prima scriere de acest gen apărută după *Originea speciilor* a fost *Physies and Politics* (1867) a lui Walter Bagehot*, căreia i-au succedat, în următoarele trei sau patru decenii, o mare varietate de alte scrieri, acoperind un spectru ce se întinde de la versiuni *laissez-faire** extreme, individualiste, situate în tradiţia spencerianã, cum a fost cazul cu lucrările sociologului american William Graham Sumner*, până la interpretarea mai colectivistă a lui Benjamin Kidd (1858-1916) în Marea Britanie şi la versiunea rasială a austriacului Ludwig Gumplowicz (1838-1910). Anarhistul rus Piotr Kropotkin* a oferit în lucrarea sa *Ajutorul reciproc* (1897) o versiune în care nu concurenţa, ci cooperarea este factorul-cheie al evoluţiei sociale, iar propagandistul de frunte al evoluţionismului darwinist în biologie, T. H. Huxiey (1825-1895), a devenit unul dintre primii şi cei mai incisivi critici ai darwinismului social în cartea sa *Evolution and Ethies* (1893). Consensul teoretic existent între dar-winişti în

biologie n-a fost dublat de un consens între reprezentanţii darwin-ismului social. Darwinismul social era mai mult un vocabular şi un ansamblu de tendinţe argumentative şi explicative în teoria socială decât o paradigmă coerentă. Patru categorii de factori istorici şi intelectuali au modelat argumentele social-darwiniste în ultima parte a secolului al XIX-lea şi au contribuit la popularitatea" lor: (1) impunerea sociologiei ca disciplină academică şi nevoia de a-i da o bază teoretică; (2) locul central ocupat în argumentarea politică de către dezbaterea dintre teoriile politice individualiste (→ *individualism*) şi cele colectiviste (*colectivism*); (3) imperialismul şi tendinţa alimentată, dacă nu creată, de darwinism de a privi problemele planetare în termeni cvasi-biologici, de conflict sau competiţie între rase (→ *rasism*); (4) tensiunea internaţională europeană şi cursa înarmărilor, culminând cu izbucnirea primului război mondial, în ciuda înclinaţiei către un discurs determinist despre schimbarea socială şi către invocarea autorităţii „ştiinţei", argumentele social-darwiniste rareori au fost avansate cu intenţie pur explicativă. Identificarea aproape unanimă a evoluţiei sociale cu progresul şi folosirea expresiei „supravieţuirea celor mai bine adaptaţi" ofereau un veşmânt pentru diversitatea opiniilor politice, adaptabil la toate. Ambiguităţile teoretice, de pildă în privinţa entităţilor (indivizi sau colectivităţi) între care avea loc competiţia au fost exploatate polemic, iar darwinismul social a putut fi individualist, socialist, rasist sau militarist. Argumentările vizau în esenţă întrebarea care dintre formele de competiţie trebuiau legitimate şi care respinse – întrebare irelevantă şi fără sens în cadrul teoriei biologice darwiniste.

Bibliografie

♦ Banton, M. Ed., *Darwinism and the Study of Society*, Londra, Tavistock, 1961.

– Bock, K. E. „Darwin and social theory", în *Philo-saphy of science*, *22* (1955), pp. 123-134.

– Crook, D. P., *Benjamin Kidd*: *Portrait of a Social Darwinist*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

– ♦ Himmelfarb, G., *Darwin and the Darwinian Revolution*, Londra, Chatte & Windus, 1959.

– ♦ Jones, G., *Social Darwinism andEnglish Thought*, Brighton, Sussex, Harvester, 1980.

decretalişti Comentatori medievali ai dreptului din decretale (răspunsuri date de papă la întrebări privind dreptul ecleziastic). Decretalele au fost adunate într-un număr de volume, dintre care cele mai importante sunt *Deere-turn Gratiani* (c. 1140; – *Graţian*) şi decretalele papei Grigore al LX-lea.

– *Drept canonic*; *gândirea politică medievală* democraţie Termen politic antic, semnificând la origine – în Atena clasică – cârmuirea de către popor, de

către *demos.* În uzul curent se poate referi la cârmuirea populară sau la suveranitatea* populară, la guvernământul reprezentativ (→ *reprezentare*) sau la o guvernare participativă directă, ba chiar şi (nu întru totul corect) la guvernământul republican sau constituţional, adică la guvernământul conform legii*.

În vechime făcea parte din clasificarea standard a formelor de regim, care deosebea cârmuirea exercitată de un singur individ (monarhia), de către o minoritate (aristocraţia) şi de către cei mulţi (democraţia). Uneori a fost identificata ca o formă convenţională, iar alteori ca o formă coruptă a cârmuirii populare, în cadrul clasificării cu şase rubrici, care includea tirania ca forma coruptă a monarhiei, oligarhia ca forma coruptă a aristocraţiei, şi oclocraţia ca forma coruptă a cârmuirii de către popor.

Democraţia a fost privită cu neîncredere atât de filosofi aristocratici, precum Socrate*, cât şi de adepţii unei cârmuiri mixte, precum Aristotel*, şi deseori pusă în contrast cu aşa-numi-tele regimuri mixte (în care se combină elemente monarhice, aristocratice şi democratice) reprezentative pentru Grecia clasică şi pentru Roma republicană. Dat fiind că expresia „cei mulţi” îngloba inevitabil şi pe cei săraci şi lipsiţi de proprietate, democraţia a fost deseori asociată nu pur şi simplu cu cârmuirea de către popor, ci cu cârmuirea de către prostime, gloata, *hoipol-loi*. Platon* o asocia cu subordonarea raţiunii faţă de pasiuni, aşezând-o într-o comparaţie puţin măgulitoare cu idealul său de cârmuire filosofică din *Republica*; Aristotel, avertizând împotriva efectelor destabilizante ale regimurilor ce creau o polarizare bogaţi-să-raci, o identifica cu lipsa de moderaţie, considerând-o în *Politica* (alături de oligarhie) drept o sursă de tulburări şi de acte politice nechibzuite, într-adevăr, modelul de cârmuire conturat în lumea antică în scrierile lui Platon, Aristotel, Polibiu*, Cicero* şi Augustin* era axat pe idealul unei constituţii mixte, în care cârmuitorii se subordonează virtuţii sau legii, sau, eventual, unii altora, printr-un sistem de limitări reciproce; acest ideal situa domnia virtuţii şi a legii deasupra oamenilor. Monarhii călăuziţi de cumpătare şi conduşi de lege puteau fi virtuoşi; adunările aristocratice sau democratice nesupuse moderaţiei şi raţiunii se puteau dovedi corupte. Astfel, în tradiţia politică modernă, născută în timpul Renaşterii, filosofi ca Machiavelli* în *Discursurile* sale şi Montesquieu* în *Spiritul legilor* considerau democraţia o formă pură de guvernământ ce putea fi inclusă fără riscuri în arta guvernării numai ca o componentă a unui sistem republican mixt. Chiar şi J.–J. Rousseau*, cel mai mare dintre teoreticienii moderni timpurii ai democraţiei, făcea deosebire între un suveran democratic (răspunzător de edictarea legii fundamentale) şi un guvernământ democratic (răspunzător de aplicarea curentă a legilor scrise); cu primul era de acord, iar pe cel de-al

doilea îl considera cu neputinţă, o formă de guvernare mai potrivită pentru îngeri decât pentru oameni.

În concretizarea sa politică modernă timpurie ca teorie a contractului social*, idealul democratic a constituit o provocare la adresa dictaturii tradiţionale şi a dreptului divin al regilor*. Chestiunea în litigiu era aceea a originii legitimităţii politice în condiţiile în care statul* era tqUnai mult înţeles ca o creaţie artifieială şi mecanică a oamenilor şi nu ca un produs organic şi istoric. Susţinând că sursa ultimă a oricărei autorităţi guvernamentale se află în indivizii înzestraţi deopotrivă cu libertate naturală şi cu drepturi naturale*, teoria contractului social a pus bazele guvernării democratice de mai târziu, declarând o dată pentru totdeauna ca nelegitimă ideea cârmuirii regale ca o prerogativă naturală sau ereditară, conferită fie de divinitate, fie de ereditate.

În expresia ei mai recentă, începând din secolul al XVIII-lea, democraţia a devenit un etalon dominant după care erau judecate regimurile, nemaifâind doar una dintre multiplele forme de regim. În această perioadă, teoria şi practica democratică s-au concentrat asupra lărgirii drepturilor politice, văzând în votul universal o condiţie a acelei egalităţi naturale dintre toate fiinţele omeneşti, preconizată de tradiţia contractului social. Urmare a asocierii civile prin contract, suveranitatea populară nu garantase alegeri populare, iar egalitatea teoretică a tuturor cetăţenilor în faţa legii nu garantase nici apartenenţa la grupul cetăţenilor (pentru cei lipsiţi de proprietate în Anglia secolului al XVIII-lea, pentru indieni şi negri în America timpurie şi pentru femei pretutindeni), şi nici participarea la alegeri sau accesul la funcţii publice al acestora, în Occident, odată cu triumful votului universal la începutul secolului al XX-lea, teoria şi practica democraţiei au abordat chestiuni privind edificarea democratică a naţiunilor. Problema naţională a fost ridicată de aspiraţia la independenţă a ţărilor din lumea până arunci colonizată. Afirmarea independenţei naţionale a fost reformulată în termeni democratici prin identificarea democraţiei cu dreptul la autodeterminare colectivă, şi nu cu autoguvernarea reală. În consecinţă, chiar şi atunci când nou-formatele lor guverne interioare nu erau democratice, naţiunile eliberate de foştii lor stăpâni coloniali se declarau adesea democraţii sau republici populare.

În acelaşi timp, dezbaterea asupra democraţiei s-a deplasat de la problematica politică spre probleme socio-eco-nomice privind producţia, repartiţia, proprietatea* şi structura de clasă a societăţii (→ *clasă*). De atunci, raportul dintre egalitatea formală şi juridică şi democraţia politică, pe de o parte, şi sistemul producţiei şi al repartiţiei economice, pe de alta, domină deopotrivă discuţia teoretică şi politica ideologică. „Democraţiile populare”

din lumile a doua şi a treia îşi declară legitimitatea democratică în limbajul economiei, punând accentul pe modurile lor egalitare de proprietate asupra capitalului, de producţie şi repartiţie, pe promovarea planificării naţionale, minimalizând sau denigrând rolul sistemelor electorale pluripartidice, al drepturilor politice şi juridice şi al sistemului parlamentar. Păstrând limbajul politic şi juridic tradiţional, mai vechile democraţii occidentale pun accentul pe drepturile electorale şi civice, pe libertatea şi egalitatea formale proprii sistemului politic; în măsura în care asociază democraţia cu economia, ele o fac numai în speranţa de a identifica libertatea pieţei private cu libertatea unui regim politic democratic, în maniera lui Milton Friedman sau Friedrich Hayek*. Acest scurt istoric arată cât de controversată a fost ideea de democraţie de la chiar originile ei în Atena clasică şi până la cea mai recentă manifestare a ei în politica ideologică Est-Vest şi Nord-Sud. Chiar şi după etalonul vocabularului politic occidental, altminteri profund contestat, democraţia a fost şi rămâne marcată de o ambivalenţă şi de disensiuni fără precedent, stârnind cele mai aprige dezbateri filosofice şi ideologice. Printre problemele fundamentale ce se degajă din aceste dezbateri, cruciale pentru politica şi filosofia democraţiei moderne sunt următoarele: (1) *cine conduce* – prin prisma diferitelor teorii despre natura umană* şi despre cetăţenie*; (2) *în cadrul căror limite şi competenţe* – ca aspect al problemei guvernării limitate sau nelimitate (totalitare; – *totalitarism*) şi al sferei adecvate de aplicare a guvernării democratice; (3) *în numele căror scopuri* – ca expresie a conflictului dintre individ şi comunitate sau, mai general, dintre libertate* (drepturile individului; → *drepturile omului*) şi egalitate (dreptate socială); (4) *cu mijloace directe sau indirecte* – adică prin guvernare populară directă sau prin instituţii reprezentative (*reprezentare*) şi cu ce impact asupra teoriilor despre raportul elite-mase (*elitism*); (5) *în ce condiţii şi sub ce constrângeri* – ca formulare a problemei premiselor economice şi culturale ale democraţiei, incluzând aici structura de clasă a societăţii (dar şi alţi factori). Aceste probleme trebuie analizate una câte una.

Căutând răspunsul la chestiunea fundamentală – cine trebuie să guverneze într-o comunitate politică bine orânduită –, teoreticienii au remarcat demult legătura dintre atitudinile contradictorii faţă de democraţie şi modurile diferite de a înţelege natura umană. Democraţii cred că oamenii sunt înzestraţi sau pot fi educaţi pentru arta autoguvernării; criticii lor consideră că oamenii sunt prea nedemni sau prea nesăbuiţi spre a putea guverna în mod înţelept, şi în consecinţă trebuie supuşi fie unor spirite superioare (adică unei aristocraţii), fie unui principiu abstract, de pildă raţiunii, dreptăţii, legii sau echităţii. Chiar şi gânditori precum J. S. Mill* şi John Dewey* acceptau că democraţia reclamă subordonarea elementului pasional celui raţional la cetăţenii individuali (acesta fiind scopul educaţiei

civice). În felul acesta democraţii încearcă să facă diferenţa între regimul de autoguvernare a cetăţenilor şi guvernarea maselor. În cuvintele memorabilului răspuns dat de Thomas Jefferson* scepticilor politici: „Dacă-i socotim [pe oameni] insuficient de luminaţi spre a exercita controlul cu deplin discernământ, remediul constă nu în a li-l refuza, ci în a le forma acest discernământ.” Criticii contemporani ai democraţiei sunt mai puţin preocupaţi de competenţa civică decât de logica diabolică a alegerii publice, care ridică serioase probleme guvernării populare. Printre acestea se numără incertitudinea privitoare la natura consimţământului* popular (presupune el o pluralitate? o majoritate? unanimitatea?), dificultatea de a măsura intensitatea sentimentului în sistemele electorale egalitare (un om un vot) şi paradoxurile legate de încercarea de a ierarhiza nişte preferinţe ce nu pot fi ordonate ierahic de logica tranzitivităţii. Consecinţele unor asemenea probleme sunt de importanţă practică crucială. Guvernarea populară înseamnă de obicei guvernarea unei majorităţi simple, dar, după cum a observat Rousseau, interesul majorităţii poate fi al unui segment mare, nu cel al întregului. Între interesul general, numit de Rousseau „voinţa tuturor”, şi voinţa generală* sau binele public poate exista chiar o disjuncţie. În limbajul contemporan, agregarea intereselor individuale poate să nu aibă ca rezultat un interes public (→ *interese*). Pe de altă parte, după război mulţi reprezentanţi ai ştiinţelor sociale acceptă teza lui David Trurnan că ideea de bine public este ea însăşi un mit, mai ales într-o democraţie reprezentativă, unde politica de grup creează o societate pluralistă, poliarhică (*pluralism*). Democraţia poate institui guvernarea celor activi şi interesaţi sau guvernarea tuturor celor afectaţi de guvernare – deopotrivă a celor instruiţi şi cu spirit civic, ca şi a celor incompetenţi şi apatici. Ea poate încerca să ia în calcul intensitatea preferinţelor prin intermediul unor instituţii ce amplifică efectul politic al convingerilor înflăcărate şi al intereselor sincere (alegerile primare, de exemplu), dar la fel de bine poate să excludă complet din calcul ardoarea (de plidă, cerând o majoritate absolută a întregului electorat). Problema tranzitivităţii în ordonarea preferinţelor a fost ridicată, în lucrările lui Kenneth Arrow, Mancur Olson şi în alte teoretizări abstracte, la rangul unei dileme critice a democraţiei moderne. (*teorie politică*)

Dificultăţile de acest gen au sugerat teoreticienilor raţionalităţii că democraţia conţine o anume incoerenţă. Alţii sunt de părere că problemele de acest fel dezvăluie carenţe ale paradigmelor alegerii raţionale, nefiind neapărat nişte caracteristici ale comunităţilor reale de cetăţeni. În joc este natura însăşi a raţionalităţii* aşa cum este ea definită din perspectiva teoriilor rivale despre natura umană. Ambele părţi în dispută presupun însă existenţa unei legături strânse între democraţie şi teoriile despre natura umană, raţiunea umană şi interesele şi motivele umane. Cea de-a doua chestiune

majoră care-i preocupă pe democraţi provine din cea anterioară şi o reflectă; ea priveşte sfera guvernării democratice. Dat fiind că văd în guvernare un instrument al cetăţenilor capabili de realizarea binelui public, susţinătorii democraţiei sunt dispuşi să lărgească sfera de acţiune a guvernământului în aşa fel încât să fie limitată numai de nevoile celor mulţi şi de binele public pe care aceste nevoi îl evidenţiază. Criticii democraţiei transforma neîncrederea lor inerentă în guvernarea populară într-un argument că sfera ei de cuprindere trebuie să fie riguros limitată constituţional. Limitând prerogativele guvernului, se menţine o sferă privată largă, în care, susţin ei, pot fi păstrate libertatea, proprietatea şi conştiinţa. Această critică a democraţiei asociază un domeniu public prea întins cu totalitarismul, cu ştergerea oricărei graniţe între guvernanţi şi societate.

Aceste probleme vin în atingere cu confruntarea dintre liberali şi democraţi pe tema scopurilor guvernării democratice – cea de-a treia chestiune abordată de analizele moderne ale democraţiei. Pentru liberalii constituţionali, democraţi numai pentru că recunosc originea guvernământului în consimţământul popular, suveranitatea nu poate avea drept scop decât interesele indivizilor privaţi de ia care emană, în spatele acestei viziuni contractua-liste se află deosebirea dintre guvernământ ca instrument al libertăţii şi al proprietăţii, şi guvernământ ca instrument al egalităţii şi al dreptăţii sociale, al unei comunităţi care îşi defineşte membrii în aceeaşi măsură în care este definită de ei. Paradoxul democratic constă în aceea că, instrument al unor indivizi constituiţi într-o comunitate, guvernământul se înfăţişează ca adversar al drepturilor indivizilor. Atât J. S. Mill, cât şi Alexis de Tocqueville* au avertizat asupra tiraniei unei majorităţi neînfrânate, avertisment ce a alimentat temerile criticilor liberali ai democraţiei nelimitate de la Ortega y Gasset* la Karl Popper* şi lsaiah Berlin. Unora dintre aceşti critici sintagma „democraţie totalitară” le sună aproape oximoronic.

Această teamă liberală de tirania majoritară se bazează pe pericolele palpabile ale politicii de masă; democraţii au replicat însă că o masă de cetăţeni educaţi şi capabili cărora li s-ar permite să guverneze pe baza unei deliberări adecvate n-ar fi expusă unor atare pericole. Se poate face deosebire între o „democraţie tare” (vezi Barber) izvorâtă dintr-o participare viguroasă a cetăţenilor, şi o democraţie „unitară” sau totalistă, unde statul e înzestrat cu un chip abstract, definit de elemente precum rasa, sângele, partidul, poporul (*Volk*) sau alte asemenea idealuri colectiviste.

Deosebirea dintre formele comunitare de guvernare şi guvernământul reprezentativ constituie cel de-al patrulea element de dispută în analiza democraţiei moderne. În manifestările ei istorice timpurii democraţia a fost

îndeobşte înţeleasă ca o formă de autoguvernare a comunităţilor care îi angajează pe cetăţeni în activitatea de legiferare directă, în adunări populare, alegere prin tragere la sorţi, serviciu militar general şi alte îndatoriri civice. Mărimea şi complexitatea societăţilor moderne creează obstacole majore în calea acestei forme de democraţie participativă.

Inventarea instituţiilor reprezentative poate fi privita în bună parte ca o reacţie la această incompatibilitate aparentă a democraţiei participative cu societatea de masă. În America, noua constituţie a fost alcătuită în jurul „filtrului" prudent al unor instrumente cum sunt Colegiul electoral prezidenţial, un Senat care reprezintă statele, iar nu pe cetăţeni, şi un sistem al Curţii federale desemnat pe cale indirectă. În Europa, tot aşa, reprezentarea a adus după sine stiluri de guvernare parlamentare, sisteme politice cu mai multe partide şi electorate pasive, neinteresate de viaţa publică. Ea a contracarat primejdiile create de către societatea de masă pentru democraţie, plătind însă preţul cerut.

Conştiinţa faptului că sistemul reprezentativ pune între exerciţiul puterii şi cei faţă de care puterea trebuie considerată răspunzătoare un gol tot mai mare, gol ce până la urmă subminează democraţia chiar şi în forma ei cea mai diluată, a alimentat teoriile despre eli-ţism din secolul al XIX-lea. Vilfredo Pareto*, Gaetano Mosca* şi Robert Michels* au susţinut că democraţia constituie doar un paravan pentru tendinţele oligarhice ale puterii şi că reprezentarea nu făcea decât să garanteze o circulaţie a elitelor conducătoare. Aliniindu-se acestei tradiţii, Joseph A. Schumpeter* a definit guvernământul democratic drept o competiţie a elitelor, prin ale-geçifpentru dreptul de a guverna. În replică, Peter Bachrach şi alţii au formulat aşa-numita critică „neoelitistă" a democraţiei – o critică amiabil „progresistă", preocupată de modul în care banii, proprietatea şi puterea* pot manipula instituţiile reprezentative în folosul elitelor. Unele dintre aceste preocupări au redeşteptat interesul pentru participare şi comunitate, la început din partea unor admiratori nostalgici ai *polisul-m* grec, cum a fost Hannah Arendt*, dar şi din partea unora dintre cercetătorii operei lui Rousseau şi a celei a lui Mill (Carole Pateman), ai Oraşului din Noua Anglie (Jane Mansbridge), ai comunităţilor discursului raţional (Jürgeif Haber-mas*) şi ai participării civice, în fine, pe cei ai noilor tehnologii ce pot facilita participarea directă a cetăţenilor la exerciţiul puterii (Benjamin Barber). Înfruntarea dintre susţinătorii democraţiei reprezentative şi cei ai democraţiei participative ridica probleme de importanţă majoră pentru supravieţuirea instituţiilor democratice; reluarea acestei înfruntări este un semn de vigoare al teoriei democratice actuale. Ultima problemă pe care o ridică analiza democraţiei este totodată şi una dintre cele mai vechi. Începând cu Aristotel, teoreticienii

guvernării au încercat să formuleze condiţiile ce constituie terenul cel mai propice pentru democraţie. Rousseau a susţinut că aceasta depinde de anumite condiţii, între care dimensiunile mici ale statului, unde cetăţenii să se poată întâlni direct, o mare simplitate a moravurilor, egalitatea de rang şi avere, ca şi austeritatea vieţii şi a obiceiurilor – condiţii greu de găsit aiurea decât într-un număr foarte mic de societăţi, de dimensiuni reduse, cum au fost oraşele-republici şi comunităţile pastorale din lumea mai simplă a Greciei antice sau din Europa modernă timpurie. În prezenţa unor asemenea condiţii, democraţia ar părea aproape inevitabilă; în absenţa lor, niciun fel de instituţii sau de contracte, niciun fel de constituţie nu par capabile să o păstreze. Potrivit acestor standarde, societatea de masă din zilele noastre pare a fi un mediu deosebit de neprielnic pentru democraţie.

Ştiinţele sociale contemporane au continuat să exploreze condiţiile care facilitează înflorirea democraţiei. Gabriel Almond şi Sidney Verba au încercat să extragă din experienţa istorică a cinci democraţii un set de indicatori mai favorabili supravieţuirii ei astăzi decât ar fi condiţiile restrictive ale lui Rousseau. Seymour Martin Lipset a creionat un portret al omului politic menit să întruchipeze ceva din personalitatea democratică – la antipodul personalităţii autoritare zugrăvite de Theodor Adorno*. Această literatură clasică şi contemporană înfăţişează democraţia ca produsul unor condiţii de consens şi toleranţă, al unei istorii relativ paşnice, evolutive şi al relativei independenţe (dacă nu al autarhiei), conferind instituţiilor şi constituţiilor un rol secundar în apariţia ei.

Dintre aceste condiţii, mediul socio-eco-nomic este considerat cel mai important. Atât economiştii clasici, cât şi, ulterior, marxiştii vedeau o strânsă legătură între tipul dominaţiei de clasă şi cel al guvernării, între modurile de producţie şi repartiţie şi modurile de guvernare. În miezul controversei s-au aflat relaţiile dintre capitalism*, socialism* şi democraţie. Democraţii liberali de la John Locke* la Friedrich Hayek şi Milton Friedman au pus accentul pe rolul libertăţii şi al liberei alegeri în democraţie, făcând astfel din raporturile contractuale specifice pieţei libere capitaliste atât modelul vieţii politice democratice, cât şi o condiţie necesară a acesteia. Democraţii egalitarişti de la Rousseau la C. B. Macpherson au pus accentul pe rolul egalităţii şi al dreptăţii sociale în democraţie, privind, de aceea, favorabil proprietatea publică şi bunurile comune drept temelii ale egalităţii politice şi juridice pe care se sprijină democraţia.

Dacă această scurtă prezentare a istoriei şi a practicii democraţiei dovedeşte ceva, ea dovedeşte că idealul democratic rămâne unul dintre cele mai îndrăgite şi în acelaşi timp mai contestate idealuri politice. Deşi ca

practică n-a izbutit să rezolve definitiv problemele conflictelor sociale şi ale dreptăţii politice pe care le-a abordat, ca aspiraţie el continuă să anime speranţele omenirii. Pentru că rămâne, după cum a spus Abraham Lincoln*, o „ultimă şi mare speranţă" de lărgire a sferei puterii comune, în care bunurile dorite de oameni pot fi obţinute fără a micşora sfera libertăţii individuale în care se păstrează demnitatea umană. BRB

Bibliografie

Almond, G. Şi S. Verba, *The Civic Culture*, Boston, Little, Brown, 1965.

– Arendt, H., *The Human Condition*, Chicago, University *of* Chicago Press, 1958.

– Arrow, K, *Social Choice and Individual Values*, New York, Wiley, 1951.

– Bachrach, P., *The Theory of Democratic Elitism*, Boston, Little, Brown, 1967.

– ♦ Barber, B., *Strong Democra-cy*, Berkeley şi Los Angeles, University *of* California Press, 1984.

– ♦ Dahl, R., *A Preface to Democratic Theory*, Chicago, University *of* Chicago Press, 1956.

– Dewey, J., *The Public and its Problems*, New York, Holt, 1927.

– Habermas, J., *The Theory of Communicative Action*, *2* vol., Boston, Bea-con, 1984-1986.

– Lipset, S. M., *Political Man*, New York, Doubleday, 1960.

– ♦ Li-vely, J., *Democracy*, Oxford, Blackwell, 1975.

– ♦ Macpherson, C. B., *Democratic Theory*, Oxford, Clarendon Press, 1973.

– ♦ Pateman, C, *Participation and Democratic Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970.

– Schumpeter, J. A., *Capitalism*, *Socialism and Democracy*, ed. A V-a, Londra, Allen & Unwin, 1976.

despotism De pe la sfârşitul secolului al XVIII-lea, în limbile occidentale termenul „despotism" a fost confundat cu „tiranie". Ca termeni ce desemnează guvernări cu puteri nelimitate, ulterior li s-au adăugat sau li s-au substituit „absolutism" *, „dictatură" (în sensul modern, bonapartist) şi „totalitarism" *. Până atunci însă, timp de două milenii, despotismul şi tirania au reprezentat tipuri de regim distincte, caracterizate ambele prin dominarea totală a supuşilor de către o singură persoană. În prezent, cei doi termeni circulă ca sinonime parţiale, ce cono-tează o cârmuire arbitrară şi coercitivă, incompatibilă cu libertatea* politică, cu supremaţia legii* şi cu guvernarea constituţională. (*constituţionalism*). Pentru a degaja semnificaţiile de odinioară ale termenului „despotism", trebuie să-i studiem istoricul, care cuprinde patru etape principale: (1) în teoria greacă clasică aşa cum o rezumă Aristotel*; (2) în gândirea politică modernă timpurie, din secolele al XVI-lea şi

al XVII-lea, îndeosebi la Jean Bodin*, HugQrGrotius*, Samuel Pufendorf*, Thomas Hobbes* şi John Locke*; (3) în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, când datorită prestigiului lui Montesquieu* despotismul a înlocuit adesea tirania ca tip de regim ce desemnează monarhiile degenerate sau rele; (4) în secolele al XIX-lea şi al XX-lea, când teoreticieni ca Tocqueville*, J. S. Mill*, Hegel*, Marx* şi Karl Wittfogel au găsit pentru despotism noi accepţiuni în cadrele lor teoretice respective.

De-a lungul istoriei sale, termenul „despotism" a avut, cu puţine excepţii, co-notaţii peiorative, derivate din perspectiva europocentrică a autorilor la care apare. Singura excepţie notabilă, despotismul luminat al anumitor principi din secolul al XVIII-lea, se dovedeşte a fi fost invenţia unor istorici germani din secolul al XIX-lea, preocupaţi să găsească o genealogie respectabilă monarhiei prusace. (*iluminismul francez*)

(1) în calitate de concept politic, despotismul a apărut pentru prima dată în timpul războaielor din secolul al V-lea î.Cr. Dintre greci şi Imperiul persan ahemenid. Aristotel e cel care a dat conceptului deplină dezvoltare şi l-a pus în contrast cu tirania. Acestea erau cele două forme de guvernământ care-şi tratau supuşii ca pe nişte sclavi. Despotismul sau monarhia barbară erau caracteristice barbarilor asiatici, care, întrucât erau sclavi din fire, se supuneau de bunăvoie unui cârmui-tor absolut, singurul liber. Imperiile asiatice de acest fel erau descrise ca fiind întinse şi durabile. Beneficiind de stabilitate datorită faptului că se bazau pe un consimţământ tacit, ele erau guvernate de lege* şi urmau principii de succesiune ereditară. Conceptul lui Aristotel deriva din trei opoziţii polare: dintre greci şi barbari, dintre stăpânii liberi şi sclavii din fire, dintre europeni şi asiatici. Cea mai semnificativă concluzie trasă de el era că, datorită superiorităţii lor intelectuale şi spirituale, grecii erau meniţi să-i stăpânească pe barbari. În felul acesta, despotismul a devenit primul concept folosit de europeni în cadrul unei antropologii tendenţioase, care grupa laolaltă toate cârmuirile asiatice sub o aceeaşi categorie peiorativă. Această viziune se alimentează în bună parte din înţelesurile cuvântului *despotes*: (a) cap de familie; (b) stăpân de sclavi; (c) rege barbar ce-şi cârmuieşte supuşii ca pe nişte sclavi. Despotismul era firesc pentru asiatici; pentru greci, tirania era patologică.

Între tiranie şi despotism existau atât asemănări, cât şi deosebiri. Aristotel restrângea îndeobşte folosirea termenului „tiranie" la uzurparea puterii într-un *polis* de către un individ prin înşelăciune sau forţă. Uzurparea se realiza în general prin folosirea drept gardă personală a unor mercenari. În mod tradiţional se spunea despre tirani că ei guvernează exclusiv în propriul interes, că-şi fac poftele, că nesocotesc datina sau legea şi că-şi întemeiază

puterea pe silnicie. Aristotel considera că tiraniile sunt inerent instabile, din pricina urii pe care cârmuirea coercitivă o inspira unor foşti cetăţeni obişnuiţi să se autoguverneze, în gândirea politică occidentală, începând din perioada romană şi până în secolul al XVIII-lea, conceptul de tiranie a fost mult mai puţin important decât acela de despotism. El a generat teorii privind rezistenţa justificată şi chiar tiranicidul. În decursul Evului Mediu, termenul de tiranie a rămas cel mai larg întrebuinţat pentru desemnarea cârmuirii rele sau uzurpate a unei singure persoane. Graţie însă traducerilor din Aristotel, conceptul de despotism n-a dispărut cu totul. (2) Prin secolul al XVI-lea, condiţiile din Europa ca şi cele din afara ei au produs schimbări atât în semnificaţia, cât şi în importanţa conceptului politic de despotism. Postulatul superiorităţii europene a găsit noi aplicaţii, uneori în combinaţie cu credinţa în misiunea civilizatoare a creştinătăţii. Aristotelis-mul resuscitat a foat aplicat de Sepul-veda la dezbaterea purtată între cuceritorii spanioli cu privire la îndreptăţirea înrobirii indienilor. Călătorii europeni au dus adesea, în călătoriile lor de explorare, clasificările şi polarităţile tendenţioase ale lui Aristotel. Suveranitatea*, sclavia şi cuceririle coloniale au fost justificate prin teorii ale despotismului adaptate în varii forme de către Bodin, Grotius, Pufendorf, Hobbes şi Locke. Bodin a încorporat cel dintâi teoriei politice noi accepţiuni ale despotismului, folosind argumente din dreptul roman*, care justificau sclavia, cuceririle şi acapararea de proprietăţi, ca ţinând de dreptul învingătorilor într-un război drept*. Grotius şi Pufendorf considerau legitimă înrobirea acceptată de un popor servil sau cucerit. Hobbes definea dominaţia despotică drept o putere dobândită prin consimţământul celor cuceriţi; aceasta era o alternativă la ceea ce el numea *Commonwealth by acquisition*. Cuceritorilor care asigurau pacea şi unitatea li se datora supunere. Locke deosebea puterea politică de cea despotică, pe care o definea ca fiind puterea unui stăpân asupra unor oameni despuiaţi de orice drepturi, pe care le-au pierdut în urma unui război nedrept. În sfârşit, umanişti civici de felul lui Algernon Sidney îl urmau pe Machiavelli* în afirmaţia că republicile europene produceau soldaţi mai buni, cu mai multă *virtû*, decât cârmuirile din Asia şi Africa, în asemenea optici, se părea că statele libere puteau şi trebuiau să cârmuiască popoarele mici, nedeprinse cu libertatea.

(3) în secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea, criticii francezi aristocraţi şi hughenoţi ai lui Ludovic al XIV-lea fac primii pasul cutezător de a aplica conceptul de despotism unui stat european, pas ce nu implica abandonarea accepţiunii anterioare, de categorie peiorativă aplicată tuturor formelor de guvernământ din Orientul Apropiat, Mijlociu şi îndepărtat. Noua strategie aducea însă cu sine condamnarea unor politici interne ca fiind identice unor practici atribuite de multă vreme despotismului oriental. *Scrisori persane* (1722) a lui Montesquieu întruchipa această modalitate de atac tacit la adresa

absolutismului*, a centralizării, a birocraţiei* şi a persecuţiei religioase proprii domniei lui Ludovic al XIV-lea. „Despotismul”, conceput acum ca un import de cârmuire asiatică, străină vechii tradiţii constituţionale franceze, a devenit astfel o puternică armă a grupărilor opozante, conduse de Fénélon, ducele Saint-Simon şi Boulainvillier. După revocarea Edictului din Nantes (1598), hughenoţii încep să folosească şi ei conceptul de despotism, ca în *Les Soupirs de la France esclave*. Evidenţierea despotismului ca tip de regim în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea s-a datorat în bună parte inovaţiei lui Montesquieu. În lucrarea sa *Despre spiritul legilor* (1748), despotismul figurează ca unul dintre cele trei tipuri fundamentale de guvernământ, „tirania” fiind împinsă pe un loc inferior, legata doar de tipul al doilea definit de Montesquieu – republicile, aristocratice şi democratice. În centrul analizei lui Montesquieu stătea propria sa definiţie stipulativă dată monarhiei: constituţională, împărţind puterea cu grupuri intermediare şi bazată pe separaţia puterilor. Despotismul, definit ca tipul alternativ de regim având în frunte o singură persoană, a devenit celălalt pol al unei opoziţii binare.

Aidoma celorlalte două tipuri, el era definit de Montesquieu cu referire la natura (structura) lui şi la principiul (pasiunea eficace) care îl animă. Edificiul politic al despotismului presupune un despot, care cârmuieşte prin vizirii sau miniştrii săi şi exercită o putere virtual completă asupra supuşilor, egali prin faptul că ei şi toată avuţia lor aparţin despotului. Cât despre principiul despotismului, el cere ca toţi supuşii să fie atât de stăpâniţi de teamă, încât să manifeste o obedienţă totală şi pasivă. Montesquieu conchidea că despotismul e un sistem firesc pentru Orient, dar străin şi periculos pentru o monarhie europeană care reprezintă ordinea dreaptă şi liberă cea mai adecvată statelor comerciale moderne. Spre deosebire de teoriile moderne timpurii despre despotism, Montesquieu punea sub semnul întrebării toate justificările oferite sclaviei, cuceririlor şi dominaţiei coloniale a europenilor.

Odată aplicat de către Montesquieu unor regimuri europene, conceptul de despotism începe să pericliteze legitimitatea tuturor monarhiilor absolute şi a celor ce năzuiau să devină astfel. Imensul prestigiu al lui Montesquieu a plasat astfel conceptul de despotism în centrul teoriei politice* din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea. Aproape oricine scria despre politică se simţea obligat să atace ori să apere tipologia lui Montesquieu şi dovezile aduse de el în sprijinul concluziilor sale privitoare la despotismul cârmuirilor asiatice. În discuţie era aplicabilitatea conceptului de despotism la monarhiile absolute europene. Adepţii acestora puteau argumenta, aşa cum a făcut Voltaire*, că Montesquieu deformase datele, ba chiar mai rău, plăsmuise un tip de regim pentru care nu se găseau exemple nici în Asia, nici aiurea. De fapt, multe elemente ale cârmuirilor asiatice – de pildă ale Imperiului chinez –

meritau imitate. Dar conceptul de despotism, aplicat atât în sensul reformist susţinut de Montesquieu, cât şi în sensuri revoluţionare pe care el le-ar fi respins, s-a bucurat de o mare popularitate atât înaintea Revoluţiei franceze, cât şi în timpul ei. (4) Odată cu reconstrucţia vieţii politice şi a societăţii între 1789 şi 1815, unii teoreticieni, precum Benjamin Constant*, au început să simtă că atât despotismul, cât şi tirania erau tipuri de regim perimate, aplicabile doar la *ancien régime*. Tocqueville, urmându-l pe Constant, a considerat aceste clasificări drept nişte „cuvinte vechi", inaplicabile noii societăţi egalitare, numită de el democratică. Totuşi, când analizează pericolele pe care democraţia le creează pentru libertate, Tocqueville menţionează „despotismul democratic" şi „legislativ", precum şi „tirania majorităţii".

Atât Hegel, cât şi Marx au găsit utilizări pentru conceptul de despotism oriental ca numitor comun pentru societăţi cu civilizaţii şi experienţe altminteri diferite. La amândoi despotismul îşi păstrează conotaţiile negative, la care se mai adaugă ideea de stagnare, opusă dezvoltării şi progresului. Hegel descria mersul istoriei ca înaintând de la est la vest. Despotismul a fost primul stadiu al istoriei; ţinta ei finală era monarhia din Europa, mai exact din Prusia. Orientul neschimbător cunoaşte doar libertatea unuia singur, a despotului; Occidentul progresist cunoaşte libertatea tuturor. Civilizaţia orientală a rămas, aşadar, în prima fază a istoriei universale. Marx caracteriza şi el societăţile orientale ca fiind identice şi neschimbătoare, fenomen pus pe seama modului lor de producţie comun şi a organizării politice edificate pe acesta, în primul mod de producţie cunoscut de omenire, cel asiatic, spunea Marx, nu a existat proprietate privată* asupra pământului. Aici o putere de stat despotică centralizată executa lucrările publice indispensabile, cum erau irigaţiile. Societatea asiatică era bazată pe sate economic autarhice, care păstrau neschimbat modul de producţie. Orientul putea fi antrenat în conflictele dinamizante ale economiei capitaliste mondiale numai de expansiunea colonială europeană. „Anglia are de îndeplinit în India o dublă misiune, una distructivă, cealaltă regeneratoare – anihilarea societăţii asiatice şi punerea temeliei materiale a societăţii occidentale în Asia" (Avineri, pp. 132-133). Promovând o altă economie politică şi un alt concept de libertate, utilitarişti britanici ca James* şi J. S. Mill împărtăşeau totuşi multe dintre supoziţiile lui Hegel şi Marx. (→ *utilitarism*) în secolul al XX-lea, Karl Wittfogel a construit o nouă teorie a despotismului oriental, pe care a aplicat-o la Uniunea Sovietică. Două aspecte ale lucrării sale au trezit interes: întâi, încercarea de a configura un sistem de putere despotică distinct, neoccidental, documentat prin ample cercetări şi bazat pe o teorie generală mult modificată în comparaţie cu începuturile ei marxiste. În al doilea rând, Wittfogel interpretează „totalitarismul comunist ca o variantă managerială

totală şi mult mai despotică" a despotismului oriental. O altă aplicare recentă a conceptului de despotism se întâlneşte în lucrarea lui Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, unde tratează despre „formele despotice de socialism". El conchide că, dacă există o tehnică de făurire a unităţii sociale, atunci „despotismul e o soluţie firească a acestei probleme, întrucât reprezintă singura modalitate cunoscută pentru atingerea acestui ţel" (*op. Cit.*, vol. I, pp. 419-420). Aici nu se face nicio referire la originile orientale ale despotismului. În ultima vreme s-au purtat însă numeroase discuţii în jurul imaginii peiorative a Orientului, asociată odinioară cu conceptul de despotism. O controversă intensă a provocat modul de tratare a „orientahsmului" de către Edward Said, o prezentare centrată pe secolele al XIX-lea şi al XX-lea, dar nefiresc de anistorică prin neglijarea istoriei despotismului şi a funcţiilor sale ca tip de regim şi concept politic.

Bibliografie

Anderson, P., *Lineages of the Absolute State*, Londra, New Left, 1974.

– Aristotel, *Politica*, tpfă. De E. Bezdechi, Bucureşti, Cultura Naţională, f. A.

– Avineri, S., *Karl Marx on Colonialism and Modernization*, New York, Anchor, 1969.

– Hay, D., *Europe*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1968.

– ♦ Koebner, R., „Despot and despotism", în *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 14 (1951), pp. 275-302.

– Kolakowski, L., *Main Currents of Marxism*, 3 vol., Oxford, Clarendon Press, 1978.

– Marshall, P. Şi, G. Williams, *The great Map of Mankind*, Londra, Dent, 1982.

– ♦ Richter, M., „Despotism", în *Dictionary of the His-tory of Ideas*, ed. P. P. Wiener, vol. II, New York, Scribners, 1973. –, *The Political Theory of Montesquieu*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.

– Wittfo-gel, K., *Oriental Despotism*, New Häven, Conn., Yale University Press, 1957.

Dewey, John (1859-1952) filosof şi pedagog american. Reformator, critic şi profesor, Dewey a fost, mai presus de toate, cel mai de seamă filosof american din vremea sa. Născut în Vermont, a absolvit Universitatea acestui stat, iar după o scurtă perioadă în jcare a lucrat ca profesor de liceu pleacă să studieze filosofia la Johns Hopkins University. Aici se apucă să-l studieze intens pe Hegel* şi, cu toate că asemenea lui Marx* a simţit că Hegel punea prea puţin preţ pe lumea acţiunii şi a practicii, a atribuit concepţiei hegeliene despre caracterul unitar al culturii umane mult din propria opoziţie ulterioară şi statornică faţă de separarea teoriei de practică sau a cunoaşterii de acţiune. După obţinerea doctoratului, se mută la Universitatea din Michigan, apoi la

cea din Chicago odată cu înfiinţarea acesteia, în 1893. În timpul şederii la Chicago a întemeiat University Elementary School, mai cunoscută sub denumirea Laboratory sau Dewey School. În 1905 trece la Columbia University din New York, rămânând membru al corpului didactic al acesteia până la pensionare, în 1929.

Publicând mult pe probleme de filosofie şi de viaţă publica, încurajând activ o mişcare în favoarea unui „al treilea partid" în anii 1930, şi fiind cel mai respectat critic al *New* Etetf/-ului, Dewey şi-a câştigat reputaţia de „călăuză, mentor şi conştiinţă a poporului american" (Commager, p. 100). Această reputaţie s-a datorat în mare parte uşurinţei cu care combina, într-o manieră tipică mai mult pentru filosofia secolului al XIX-lea decât pentru cea a secolului al XX-lea, pasiunea filosofului pentru o teorie unificată şi prin aceasta cuprinzătoare a experienţei umane cu predilecţia reformatorului pentru rezolvarea problemelor mai particulare ale oamenilor. În ideea că aceste două activităţi sunt complementare, scrierile lui Dewey se întind pe un spectru larg, de la lucrări tehnice de logică, etică şi estetică, completate cu nenumărate broşuri consacrate educaţiei şi politicii, până la numeroase articole pentru reviste ca *The New Republic*. Considerat, alături de Charles Peirce şi William James, drept fondator al pragmatismului, lui Dewey i se datorează în principal faima de care se bucură pragmatismul ca filosofie pentru experienţa de fiecare zi. Negând că filosofia ar putea emite vreo pretenţie specială la o cunoaştere ce transcende lumea obişnuită a activităţii practice, Dewey s-a străduit să stabilească legături noi şi vitale între lumea ideilor şi cea a experienţei. Instrumentalismul, ca versiune a pragmatismului formulată de el, susţine că teoriile şi conceptele sunt în principal mijloace pentru ghidarea acţiunii, că raţionalitatea este funciar-mente o activitate continuă de tipul încercări-şi-erori şi că în răspândirea acestei inteligenţe mai experimentale şi practice rezidă cheia rezolvării conflictelor sociale. Această încredere în experimentalism l-a făcut să adopte o poziţie naturalistă şi în etică. Opţiunile morale, crede el, nu diferă de alte judecăţi practice asupra modului optim de a face faţa unor experienţe problematice în vederea transformării şi reconstruirii experienţei într-o direcţie mai satisfăcătoare. Pentru pragmatismul lui Dewey este esenţială această imagine a oamenilor încercând să-şi facă drum în lume. Pragmatismul este practic, dar nu în sensul banal de exaltare a tot ceea ce e util, ci în sensul relevării importanţei pe care o are acţiunea inteligentă sau practica luminată de cunoaştere pentru o viaţă caracterizată prin opţiune autentică şi prin libertate*. Dewey este duşmanul deprinderilor învechite, al rutinei sufocante, al ideilor fixe, al disciplinei rigide, pentru că toate acestea încătuşează experienţa, golind-o de acea creativitate şi satisfacţie care îmbogăţesc viaţa. Credinţa lui Dewey într-o viaţă impregnată de inteligenţă creatoare se exprima în modul său de a apăra

judecata competentă şi morală privită ca proces continuu de autoco-rectare prin acţiunea practică. „Eforturile, oricât de multe, depuse pentru definirea unui scop într-o situaţie de-tcirninată, nu ating niciodată un punct final; consecinţele stabilirii acelui scop trebuie decelate cu grijă, iar scopul trebuie tratat doar ca o ipoteză de lucru, până când rezultatele îi confirmă îndreptăţirea. Greşelile (..) sunt învăţăminte scoase din metodele greşite de utilizare a inteligenţei şi îndrumări pentru o mai bună orientare în viitor. Ele sunt indicaţii privind necesitatea revizuirii, a dezvoltării, a reajustării (..). Ţelul nu mai e un punct fmal sau o limită de atins. El este procesul activ de schimbare a situaţiei existente. Nu perfecţiunea ca scop ultim, ci procesul niciodată încheiat de perfecţionare, maturizare, clarificare este scopul vieţii (..). Dezvoltarea însăşi este singurul «ţel» moral" (*Reconstruction în Philosophy*, p. 177). Respectul faţă de o concepţie care consideră cunoaşterea şi etica arte ale ingineriei sociale a făcut din Dewey un critic sever al întregii filosofii de până la el. În *The Questfor Certainty* (1929) a pus distanţa dintre filosofie şi „problemele oamenilor" pe seama urmăririi de către filosofi a unor adevăruri fixe. El preconiza, prin contrast, o reconstrucţie a filosofiei în aşa fel, încât să trateze ideile ca pe nişte călăuze ale acţiunii, iar consecinţele acţiunii întreprinse, ca fiind confirmarea sau proba ultimă a semnificaţiei unei idei. Această teză pragmatică, potrivit căreia consecinţele contează în aprecierea valorii unei idei, a fost deseori criticată ca excesiv de practică şi chiar antiintelec-tuală. Într-un sens mai larg însă ea făcea parte din efortul lui Dewey de a înlocui ideea de filosofie ca „aspiraţie la certitudine" printr-o viziune a filosofici ca articulare a unei metode inteligente de rezolvare a conflictelor sociale.

Şi în gândirea sa pedagogică Dewey se opune separaţiei dintre cunoaştere şi acţiune, dintre reflecţie şi rezolvarea de probleme. El se împotriveşte în mod constant acelei teorii „spectatoriale" a cunoaşterii care-i condamnă pe elevi la un rol pasiv în clasă. Deşi deseori criticat pentru că ar fi supralicitat interesul elevului în detrimentul unui program de studiu mai formal, Dewey n-a ezitat niciodată în convingerea sa că educaţia şi chiar toate modurile experienţei trebuie să-l înzestreze pe individ cu capacităţile şi înţelegerea necesare spre a face faţă problemelor pe măsură ce apar.

Scriind despre politică, Dewey îi avertizează pe americani că multe dintre ideile lor despre liberalism*, individualism şi libertatea economică sunt rămase în urma noilor condiţii de viaţă. Manifestând simpatie pentru socialism*, opunându-se neobosit tuturor formelor de bigotism, criticând ceea ce este adesea numit elitisrrâdemocratic, nemulţumit de abordarea precaută a problemelor economice caracteristică New Deal-ului, Dewey preconizează o înţelegere mai expansivă şi mai exigentă a democraţiei* ca mod de viaţă, în

Freedom and Culture (1939), ca şi în alte scrieri politice, a comparat adesea colectivitatea democratică cu o comunitate de cercetători, iar metoda democratică cu cea ştiinţifică. Atât pragmatismul, cât şi democraţia au fost înţelese de acest filosof foarte practic ca un mod de viaţă în vederea reconstrucţiei experienţei într-un spirit de colaborare, în interesul general. Criticat adesea că dovedea mai multă imaginaţie în privinţa metodei decât în privinţa scopurilor vieţii, Dewey a susţinut întotdeauna că nu există o deosebire reală între acţiunea inteligentă şi o viaţă bine trăită. AJD

Bibliografie

♦ Bernstein, R. J., *Praxis and Action*, Philadelphia, Unversity *of* Pennsylvania Press, 1971.

– ♦ Cahn, S. M. Ed., *New Studies în the Philosophy of John Dewey*, Hanover NH, University Press *of* New England, 1977.

– Commager, H. S., *The American Mind*: *an Interpretation of American Thoughtand Cha-ractersince the 188Os*, New Häven, Conn., Yale University Press, 1950.

– ♦ Dami-co, A. J., *Individuality and Community*: *the Social and Political Thought of John Dewey*, Gainesville, Fia., University *of* Florida Press, 1978.

– Dewey, J., *Democracy and Education* (1916), New York, Free Press, Macmillan, 1966. –, *Reconstruction în Philosophy*, Boston, Beacon, 1957.

– *On Expérience*, *Nature*, *and Freedom*, ed. R. J. Bernstein, Indiannopolis, Bobbs-Merrill, 1960. –, *The Quest for Certainty*, New York, Putnam, Capricorn, 1960. –, *Freedom and Culture*, New York, Putnam, Capricorn, 1963.

dialectică înţeleasă iniţial ca o metodă de raţionament complementară logicii formale. În dialogurile lui Socrate*, de pildă, metoda constă cu precădere în respingerea diverselor teze prin demonstrarea faptului că ele duc la contradicţii logice, până ce finalmente rămâne în picioare numai o alternativă. Ca idee politică, dialectica e importantă în principal pentru felul cum au folosit-o Hegel* şi Marx*. Prin folosirea dialecticii, Hegel urmăreşte să ajungă la adevăr plecând de la un concept relativ primitiv şi arătând că acesta implică propriul său contrar. Din juxtapunerea a două asemenea idei contrare ia naştere o idee nouă şi mai adecvată. Acest proces se repetă până ce se ajunge la un concept pe deplin adecvat. Datorită idealismului* hegelian, această structură de gândire era considerată totodată structura realităţii înseşi. Astfel, istoria înfăţişa o schemă de dezvoltare dialectică, iar statul putea fi înţeles numai ca o instituţie foarte complexă, formată prin sinteza unor elemente contradictorii la un număr de niveluri diferite ale vieţii sociale. Marx pretindea că a preluat şi „răsturnat” metoda dialectică a lui Hegel, dar sensul în care a făcut-o rămâne controversat. Aidoma mentorului său, el descoperea în istorie o schemă dialectică, dar în timp ce pentru Hegel

raportul de contradicţie şi sinteza aveau loc între concepte întrupate în practici umane, Marx le plasa în realitatea materială (astfel, el identifica în anumite momente ale istoriei „contradicţii" între forţele şi relaţiile de producţie; → *marxism*). Marx considera, de asemenea, că metoda sa de analiză este dialectică, înţelegând prin aceasta, între altele, că noţiunile folosite aveau o mobilitate ce corespundea caracterului dinamic al realităţii pe care urmăreau să o descrie. Dar, în timp ce conţinutul gândirii lui Hegel este greu de separat de modul său dialectic de prezentare, tezele de căpetenie ale lui Marx se pretează relativ uşor la o asemenea separare, încât este discutabil dacă modul său de gândire a fost dialectic în vreun sens foarte profund al cuvântului. OLM

Bibliografie

Norman, R. Şi S. Sayers, *Hegel, Marx and Dialectic*, Brighton, Sussex, Harvester, 1980.

Dicey, Albert Venn (1835-1922) Jurist britanic. Cunoscut în special datorită tratatului său clasic de drept constituţional, *Introduction to the Study of the Law of the Constitution* (1885) şi lucrării *Lectures on the Relation between Law and Public Opinion în England during the Nineteenth Century* (1905). I-a studiat pe clasici ca student la Balliol College, Oxford, iar după ce a lucrat o vreme ca profesor-agregat la Trinity College şi ca avocat, a fost ales, în 1882, profesor de drept englez. Prima sa lucrare publicată a fost un scurt studiu despre Consiliul de coroană, dar a mai scris despre conflictul dintre legi, iar mai târziu a publicat câteva lucrări despre guvernarea autonomă a Irlandei (căreia i s-a opus). Printre acestea se numără *England s Case against Home Rule* (1860) şi *A Leap în the Dark* (1893). În 1920, cu puţin timp înainte de moarte, a publicat împreună cu R. S. Rait *Thoughts on the Union between England and Scotland*.

Cariera profesională nu i-a oferit lui Dicey mari satisfacţii; el pare să fi simţit o oarecare nemulţumire neizbutind să-şi realizeze ambiţia de a face carieră în politică sau în magistratură. A dobândit însă o reputaţie solidă ca profesor de drept şi ca autor al celor două lucrări majore care, deşi criticate de-a lungul anilor, rămân două capodopere ale expunerii critice. *The Law of the Constitution* tratează despre ceea ce el numeşte cele două sau trei principii călăuzitoare ce animă constituţia* modernă a Angliei. Acestea erau suveranitatea parlamentului, supremaţia legii* şi coexistenţa legii cu convenţia constituţională (*constituţionalism*). Dicey a scos el însuşi şase ediţii ale acestei lucrări între 1885 şi 1923, textul cuprinzând, alături de temele principale, numeroase analize succinte asupra altor chestiuni (ca, de pildă, dreptul la întruniri publice, libertatea cuvântului, responsabilitatea ministerială, referendumul, legea marţială şi obligaţiile civile ale armatei).

Criticii lui Dicey din secolul al XX-lea au atacat vederile sale aşa-zise *whig* despre discreţia guvernamentală şi pretinsa neînţelegere de către el a sistemului de drept'administrativ francez. Dar, poate că după o lungă perioadă de discreţie guvernamentală conservatoare, vederile lui Dicey despre supremaţia legii îşi vor recâştiga popularitatea. Modul lui Dicey de prezentare a suveranităţii parlamentare şi a rolului convenţiei constituţionale a fost mai puţin criticat, deşi în ultima vreme s-a discutat mult despre implicaţiile analizei sale în situaţii noi, pe care el nu le-a putut anticipa (de pildă, în constituţiile CbiTimonwealth-ului). Unul dintre punctele controversate l-a constituit întrebarea dacă o legislatură suverană, ca cea din Regatul Unit descrisă de Dicey, este capabilă din punct de vedere juridic să-şi protejeze propria legislaţie împotriva abrogării, prin adoptarea unor modalităţi şi forme speciale pentru legislaţia de importanţă specială. Mulţi dintre cei ce au formulat critici la adresa opiniilor lui Dicey l-au şi aprobat în multe privinţe. James Bryce a spus despre el că a avut capacitatea de a lămuri unele chestiuni capitale cu o desăvârşită claritate şi forţă de convingere; iar Harold J. Laski l-a numit „cea mai remarcabilă personalitate a juris-prudenţei engleze de după Maitland".

GM

Bibliografie

♦ Cosgrove, R A., *Albert Venn Dicey*, *Vie-torian Jurist*, Londra, Macmillan, 1981.

– Dicey, A. V., *Introduction to the Study of the Law of the Constitution*, ed. A II-a, Londra, Macmillan, 1959. –, *Lectures on the Relation between Law and Public Opinion în England during the Nineteenth Century*, ed. A II-a, Londra, Macmillan, 1914.

– ♦ Lawson, F. H., „Dicey revisited", în *Political Studies*, *1* (1959), pp. 109-126 şi 207-221.

– Rait, R. S. Ed., *Memorials of A. V. Dicey*, Londra, Macmillan, 1925.

dictatura proletariatului Sintagmă folosită ocazional de Marx* şi mai frecvent de Lenin* pentru a desemna perioada imediat următoare revoluţiei proletare, în decursul căreia clasa muncitoare va folosi puterea de stat pentru a lichida clasa capitaliştilor şi a crea o economie socialistă.

→ *marxism*

Diderot, Denis (1713-1784) Filosof francez. Nu a scris nicio lucrare sistematică de teorie politică*, iar scrierile în care abordează chestiuni de politică au adesea forma unui dialog unde este greu de stabilit care dintre opiniile expuse sunt ale autorului. Totuşi cu ajutorul corespondenţei sale

publicate şi a anumitor lucrări ce abia în anii din urmă au fost identificate ca apar-ţinându-i, este posibilă trasarea unei anumite evoluţii a gândirii sale politice în contextul experienţelor personale şi al evenimentelor vremii, în tinereţe, Diderot pare a fi fost discipolul lui Francis Bacon* atât în sfera gândirii politice, cât şi în cea a filosofiei. *L'Encyclopédie* (1751-1765), opera de căpetenie a vieţii lui, a fost animată de ideea mântuirii prin ştiinţă. Stăpânirea naturii pe calea cercetării empirice planificate şi colective a fost un proiect menit să amelioreze viaţa omului pe pământ, iar pentru realizarea lui era preconizat un puternic guvern centralizat Denumirea atribuită în mod curent acestei politici, „despotism luminat", nu este întru totul potrivită, având în vedere că Diderot, mai mult chiar decât Voltaire*, credea sincer în libertatea individului şi n-ar fi acceptat ca ea să fie pierdută în condiţiile unui regim absolutist (*absolutism*). Nu e nicio îndoială că într-o anumită perioadă a vieţii sale i s-a alăturat lui Mercier de la Rivière în proiectarea unui regim atotputernic de specialişti ce n-ar fi lăsat nicio posibilitate exerciţiului politic. Modul de gândire al lui Diderot era „dialectic" în sensul că după ce termina de expus o argumentare, trecea la expunerea argumentelor contrare. Asemenea lui Voltaire şi majorităţii enciclopediştiior, a visat şi el să ajungă filosof pe lângă un monarh puternic, spre a modela spiritul unui suveran ce stăpânea un întreg regat. Dar când i s-a ivit şansa reală de a-şi asuma un asemenea rol, l-a refuzat fără să ezite. Ecaterina cea Mare, după ce i-a citit cărţile, l-a invitat la Sankt Petersburg ca sfetnic pentru reformele pe care intenţiona să le întreprindă. Diderot a preferat să i-l trimită pe Mercier de la Rivière. Când în cele din urmă împărăteasa a reuşit să-l determine să vină el însuşi, Diderot a făcut tot ce i-a stat în putinţă s-o convingă să renunţe la suveranitatea absolută, îm-părţind-o cu un parlament. Confruntat cu un „despot luminat", Diderot abandonează vechiul proiect politic baconian şi începe să formuleze, în eseuri şi rapoarte destinate a fi citite de către împărăteasa Ecaterina cea Mare, argumente amintind de cele ale lui Montesquieu*. Libertatea, cea mai de preţ dintre valori, scria el, depinde de un echilibru al puterii; monarhul trebuie să menţină în permanenţă un corp legiuitor menit să împiedice executivul de a aluneca nestânjenit spre despotism*. Ecaterina i-a zâmbit lui Diderot, dar i-a respins sfatul. În mod paradoxal, Diderot i-a mai spus că Imperiul ei era atât de înapoiat, încât filosofii nu-i puteau fi de niciun ajutor; Rusia avea nevoie mai întâi de modernizare şi abia în al doilea rând de conversaţii cu filosofii. Diderot s-a întors în Franţa cu vederi politice evident mai de stânga decât ale majorităţii enciclopediştilor (*iluminismul francez*). El n-a împărtăşit niciodată ataşamentul lui Voltaire faţă de ideea unui drept natural* la proprietate*. Era un om sărac, cu o pronunţată simpatie pentru muncitori. S-a opus politicii fiziocrate de *laissez-faire** economic, deoarece desfiinţarea controalelor asupra comerţului cu cereale ducea la scumpirea alimentelor pentru clasele de jos (→ *fiziocraţie*). A atacat aprig politicile

imperialiste şi coloniale ale guvernelor europene, iar în parte deoarece considera cultura „sălbaticului cu suflet nobil” (*le noble sauvage*) mult superioară culturii creştine pe care imperialiştii încercau s-o propage printre popoarele cucerite, iar în parte deoarece considera că europenii procedau nedrept impunând cârmuirea lor străină sau prezenţa lor de străini unor comunităţi ce aveau dreptul la propria independenţă. Prin astfel de argumente Diderot s-a separat de opinia progresistă la modă a iluminismului francez că răspândirea mai avansatei civilizaţii europene în zone înapoiate ale lumii era pasul ultim spre triumful final al ştiinţei. Gândirea lui Diderot a fost mai puţin tipică pentru secolul al XVIII-lea decât a oricărui alt gânditor iluminist, opiniile sale politice, la fel ca şi altele, trecând mult dincolo de orizontul epocii. MC

Bibliografie

Diderot, D., *Le neveu de Rameau* (1820); *Nepotul lui Rameau*, trad de G. Manu, în *Opere alese*, vol. I, Bucureşti, ESPLA, 1956.

– ♦ France, P., *Diderot*, Oxford, Oxford University Press, 1983.

– ♦ Mason, J. H., *The Irrésistible Diderot*, Londra, Quartet, 1982.

– ♦ Strugnell, A., *Diderot s Politics*, Haga, Martinus Nijhof, 1973.

discriminare în sensul cel mai general, perceperea unei deosebiri, o diferenţiere sau un tratament diferit în acest sens moralmente neutru, în anumite împrejurări discriminarea poate fi cerută de principiul aristotelic al dreptăţii* potrivit căruia cazurile asemănătoare trebuie tratate asemănător, iar cazurile diferite, în mod diferit. De exemplu, un profesor care nu ar discrimina între un elev eminent şi unul slab pregătit s-ar putea să-i trateze inechitabil pe amândoi. Conform însă celei mai uzuaje accepţiuni sociale a termenului, discriminarea încalcă prima parte a regulii lui Aristotel, tratând diferit persoane între care nu există deosebiri relevante din punct de vedere moral. În acest sens avem de-a face cu o discriminare atunci când foloase şi poveri sociale sunt împărţite după criterii care nu sunt relevante pentru niciun fel de scopuri legitime. Deseori astfel de criterii sunt mai nedrepte prin faptul că apelează la caracteristici înnăscute, deşi nu totdeauna se întâmplă astfel, căci vorbim, de pildă, şi de discriminarea celor săraci. Tot aşa, nu orice diferenţiere în funcţie de caracteristici înnăscute este nedreaptă: este, de pildă, firesc ca un tată să-şi favorizeze propriii copii. Dar o discriminare nedreaptă devine cu atât mai nedreaptă când victimele ei nu pot să-şi îndrepte eforturile spre dobândirea foloaselor sociale de a căror distribuire este vorba. Cele mai multe discriminări vizează membrii unor grupuri definite prin rasă, sex sau naţionalitate. Indivizii sunt priviţi numai ca membri ai unor asemenea grupuri sistematic delimitate pentru a li se aplica un tratament inferior sau a li se acorda şanse mai reduse. Despre astfel de caracteristici se crede uneori că se leagă de altele relevante pentru beneficiile în cauză; întotdeauna însă

aceste asumpţii sunt false sau neconcludente pentru cazurile individuale. O astfel de discriminare generează modele inechitabile în învăţământ, locuire, oportunităţi profesionale etc. Ea este uneori făţişă şi sancţionată juridic, iar alteori e mai subtilă şi numai *de facto*, ca atunci când arondările şcolare au la bază limite geografice segregante sau când teste irele-vante pentru modul de efectuare a unei anumite munci elimină în mod disproporţionat pe solicitanţii de culoare sau pe cei de sex feminin. Astfel de practici sunt nedrepte în mai multe privinţe. În primul rând, criteriile aplicate la acordarea foloaselor şi impunerea sarcinilor pot să nu servească nici unui scop legitim şi să nu aibă legătură cu utilitatea atribuirii locurilor de muncă în conformitate cu competenţa, în al doilea rând, după cum am menţionat deja, rasa şi sexul sunt determinate biologic, ca atare fiind independente de voinţa indivizilor. Acestea nu sunt însă singurele nedreptăţi şi nici măcar cele principale: criterii ce au de-a face cu eficienţa probabilă într-o anumită muncă pot fi discriminatorii dacă există probabilitatea ca această eficienţă să fie afectată negativ de prejudecăţile clienţilor sau ale beneficiarilor, în mod similar, o legislaţie discriminatorie poate fi iraţională prin dezacordul cu scopurile urmărite de legiuitor; ea poate fi însă moralmente mai rea atunci când scopul însuşi este de a dscrimina. Cea mai gravă nedreptate este că membrilor unor anumite grupuri li se acordă în general un status inferior în societate, că li se refuză un statut moral deplin ca persoane având aceleaşi drepturi cu ceilalţi. Atitudinile discriminatorii sunt uneori adânc înrădăcinate, iar manifestările lor se împletesc în aşa fel, încât creează stratificări fixe în societate, situaţie nedreaptă indiferent de modul de plasare a indivizilor în clasele inferioare (vezi Wasserstrom).

Dintre remediile propuse pentru înlăturarea dscriminării fac parte programe de tratament preferenţial sau discriminare inversă pentru membrii grupurilor anterior victirnizate. Discriminarea inversa (numită şi „discriminare pozitivă”) foloseşte şi ea criterii independente de performanţă pentru a inversa scheme de discriminare anterioare. Ea poate viza totalitatea membrilor unor grupuri, cum sunt negrii sau femeile, sau doar victime individuale ale unei discriminări anterioare. Iar pentru justificarea ei se poate face apel la utilitatea sau armonia socială, la crearea de şanse mai egale sau la compensarea nedreptăţilor din trecut. Dacă justificarea e utilitară, diversitatea de reacţii posibile faţă de măsurile preconizate creează nesiguranţă. Aceste măsuri pot, astfel, să producă mai multă discordie decât armonie. Dacă scopul urmărit e compensatoriu, trebuie stabilit cui se cuvin compensaţii şi dacă aceştia vor fi despăgubiţi proporţional cu prejudiciile suferite. Nu este clar din capul locului dacă se cuvin compensaţii doar victimelor directe ale unei discriminări făţişe sau tuturor celor care au suferit indirect (de pildă, din lipsă de motivaţie), ori unui grup şi mai larg. Dacă

scopul urmărit este egalitatea şanselor, proponenţii trebuie să decidă când anume şansele sunt egale sub aspectul relevant, ce anume este necesar pentru înfăptuirea unei atare egalităţi şi cum anume drepturile la şanse egale urmează a fi puse în cumpănă cu alte drepturi cu care ar putea veni în conflict, ca de pildă, drepturile persoanelor celor mai calificate în prezent pentru funcţiile în cauză. De obicei se admite că egalitatea şanselor implică acordarea de funcţii celor mai bine calificaţi pentru a le îndeplini. Acest postulat ignoră cerinţa şanselor egale de a dobândi calificări. Este posibil ca producerea de şanse mai egale de acest al doilea fel să reclame încălcarea criteriilor normale de acordare a funcţiilor pe termen scurt. (→ *egalitate*) în Statele Unite, unele programe menite să remedieze discriminări din trecut se desfăşoară sub denumirea „acţiune afirmativă". Unele dintre ele au fost dispuse de instanţe judecătoreşti în urma constatării *of* iciale a unor discriminări; altele au fost instituite voluntar; altele, în fine, din ordinul Executivului, în unele este vorba de preferinţă sau de discriminare inversă; în altele nu, cel puţin nu declarat. Controversa principală vizează întrebarea dacă aceste programe sunt preferenţiale când fixează obiective şi programe pentru includerea de membri ai grupurilor minoritare. AHG

Bibliografie

Babcock, B., A. Freedman, E. Norton, şi S. Ross, *Sex discrimination and the Law*: *Causes and Remédies*, Boston, Little, Brown, 1975.

– Baldwin, J., *Notes of a Native Son*, Boston, Beacon, 1955.

– Deckard, B. S., *The Women'sMovement*, New York, Hareper & Row, 1979.

– ♦ Fullinwider, R. K., *The Reverse Discrimination Controversy*, Totowa, NJ, Rowman & Litdefield, 1980.

– ♦ Goldman, A. H., *Justice and Reverse Discrimination*, Princeton, NJ, Princeton University Press? 979.

– Millett, K., *Sexual Politics*, Garden City, NY, Doubleday, 1970.

– Wasserstrom, R., *Philosophy and Social Issues*: *five studies*, cap. 1 şi *2*, Notre Dame, Ind., University *of* Notre Dame Press, 1968.

– Wilhelm, S. M, *Black în a White America*, Cambridge, Mass., Schenkman, 1983.

– Woodward, C. V, *The Strange Career of Jim Crow*, New York, Oxford University Press, 1974.

(*Donaţia lui Constantin*) *Donatio Constantini* Document contrafăcut, datând de la finele secolului al VlII-lea, şi aparţinând, probabil, Curiei romane, menit să facă de necontestat legalitatea pretenţiilor papei asupra Italiei Centrale şi a provinciilor romane occidentale. În document se spune că împăratul Constantin cel Mare, după convertirea sa la creştinism la începutul secolului al rV-lea, a acordat papei Imperiul spre guvernare, recunoscând

supremaţia spirituală a bisericii, deja implicită în actul convertirii sale. Constantin s-ar fi retras după aceea la Bizanţ (Con-stantinopol). Povestea se bazează pe o mai veche legendă, potrivit căreia papa Silvestru I nu doar l-a botezat pe Constantin, ci l-a şi vindecat în chip miraculos de lepră, iar Constantin, drept mulţiimire, i-a cedat cârmuirea Romei. Şi cum cetatea papală era capitala vechiului Imperiu Roman, oricine urma la conducerea ei putea revendica autoritatea temporală universală a cezarilor. Prin secolul al XIV-lea s-ar fi recunoscut că documentul este o contrafacere, lucru confirmat de Lo-renzo Valla în secolul al XV-lea.

→ *biserica şi statul*; *gândirea politică medievală jq* drept – *lege* dreptate Cel puţin din epoca lui Platon încoace, dreptatea a fost considerată de către gândirea politică de toate orientările una dintre calităţile de căpetenie ale ordinii politice bune. Unii au fost chiar ispitiţi să vadă în ea virtutea politică atotcuprinzătoare, punând semnul egalităţii între societatea bună şi societatea dreaptă. Oricât de puternică ar fi această ispită, trebuie să i ne împotrivim. Ideea de dreptate ne îndreaptă atenţia spre o trăsătură particulară – aceea că oamenii, ca indivizi, au parte de tratamentul ce li se cuvine sau li se potriveşte. E ceea ce o deosebeşte de alte calităţi dezirabile, îndeosebi de cele ce ţin de caracterul global al unei societăţi: o ţară poate fi prosperă din punct de vedere economic, puternică din punct de vedere militar sau fecundă pe plan artistic, fără a fi neapărat şi dreaptă. Cea mai bună definiţie generală rămâne încă aceea a lui Iustinian: dreptatea este voinţa constantă şi perpetuă de a da fiecăruia ceea ce i se cuvine.

Prima distincţie ce trebuie făcută când detaliem această definiţie este aceea dintre ceea ce se cuvine unei persoane ca beneficiu şi ceea ce i se cuvine ca pedeapsă*. Dreptatea prin pedepse cere să fie satisfăcute următoarele trei condiţii: (1) pedeapsa să fie aplicată doar celor găsiţi vinovaţi de delicte şi în conformitate cu proceduri adecvate; (2) pedepsele să fie aplicate în mod uniform, adică diferenţele dintre ele să corespundă întotdeauna diferenţelor dintre delicte; (3) scara pedepselor să fie stabilită în raport cu diversele delicte, nefiind nici prea severă, nici prea laxă. Interpretarea celei de-a treia condiţii depinde de modul cum este privită pedeapsa în general – ca mijloc de descurajare sau ca măsură retributivă –, fiind de aceea mai contestabilă decât primele două. Pedepsele care încalcă cele trei condiţii sunt nedrepte; este însă mai puţin clar ce poziţie trebuie să adoptăm dacă aceste condiţii sunt satisfăcute iar delincventul este totuşi scutit, parţial sau integral, de pedeapsa ce i s-ar cuveni. Această scutire a fost în mod tradiţional privită ca un exerciţiu al carităţii sau al milei, dar părerile diferă în chestiunea dacă e bine sau nu ca dreptatea să fie uneori dată astfel deoparte. Unii filosofi susţin că dreptatea fixează limita superioară a pedepsei,

dar nu stă în calea milei, care este o calitate ce o desăvârşeşte, idee exprimată de Shakespeare în versurile: „Puterea pământească e cel mai aproape de cea cerească atunci când mila îndulceşte dreptatea.” Alţii, în schimb, au preluat concepţia lui Kant* conform căreia dreptatea trebuie înfăptuită indiferent de împrejurări: „chiar dacă societatea civilă ar urma să se dizolve (..), mai întâi trebuie executat ultimul ucigaş rămas în închisoare, pentru ca fiecare să primească ceea ce i se cuvine după faptele sale” (*Elementele metafizice ale justiţiei*). Când trecem la chestiunea mai generală a exigenţelor dreptăţii în situaţii unde nu sunt în joc delicte, întâlnim o uriaşă diversitate de păreri. În decursul istoriei se constată o puternică tendinţă de a lega strâns dreptatea de lege*; a fi drept înseamnă atât pentru indivizi, cât şi pentru autorităţile publice, a se conforma legii. Dreptul întruchipează reguli generale care stabilesc cum trebuie să se poarte unii oameni faţă de alţii, iar în cazuri particulare determină la ce bunuri, servicii etc. Este îndrituit fiecare. Dreptatea înseamnă respectarea acestor convenţii şi îndrituiri. Pentru majoritatea gânditorilor aparţinând acestei tradiţii legea însăşi, pentru a fi considerată dreaptă, trebuie să satisfacă anumite exigenţe morale – idee exprimată adesea în terminologia dreptului natural*: în spatele legii pozitive stă o lege morală, pe care raţiunea o poate descoperi, iar în cazurile de conflict aceasta din urmă e cea care defineşte dreptatea. Această doctrină, deşi se raporta critic la legea umană, era de obicei interpretată într-un mod care. În linii mari, o făcea să aibă implicaţii conservatoare. Astfel, se postula că în majoritatea cazurilor legile existente nu fac decât să expliciteze şi să întregească legea naturală. În consecinţă, şi dreptatea avea caracter conservator. Ea era virtutea care proteja o ordine socială în cadrul căreia fiecare persoană avea un loc definit din punct de vedere juridic.

Chiar şi înainte de epoca modernă această concepţie dominantă a coexistat cu alte idei care, într-o anumită măsură, au prefigurat ideea modernă de dreptate socială. Schimbul de bunuri şi servicii pe piaţă nu putea fi reglementat integral prin lege şi totuşi el părea să pună probleme de dreptate între părţile contractante. Aristotel*. Într-o bine cunoscută discuţie, se ocupă în mod special de dreptatea în actele de comerţ. Pentru ca schimburile să fie echitabile, argumenta el, trebuie să existe un etalon comun al valorii, prin care să fie măsurate produsele celor două părţi. O idee întru câtva similară stătea în spatele noţiunii medievale de preţ just. Pentru a exista dreptate nu era de ajuns ca schimbul să fie voluntar şi în limitele legii. Părţile erau obligate să-şi vândă mărfurile la un preţ just, deşi în chestiunea modului de stabilire a lui – prin tradiţie sau prin observarea preţurilor curente de pe piaţă – comentatorii medievali nu se exprimau la fel de clar. O a doua idee, prezentă şi ea la Aristotel, era că în anumite împrejurări bunurile trebuie repartizate pe bază de merit. El avea în vedere în principal repartizarea unor

fonduri publice, deşi e posibil să se fi gândit şi la împărţirea beneficiilor în cadrul cluburilor şi asociaţiilor private. Ca principiu de reglementare a repartiţiei publice, această idee era mai potrivită pentru o republică precum Atena, unde toţi cetăţenii erau nominal egali, decât în societăţile feudale de mai târziu, undçierarhia şi tradiţia erau determinanţii principali ai repartiţiei. Prin contrast, ideea de nevoie avea un loc mai ferm în gândirea medievală despre dreptate. Deşi datoria generală de a-i ajuta pe cei săraci era de obicei privită ca o datorie de caritate, se spunea adesea că oamenii care dispuneau de un prisos de bunuri, adică peste cât le era necesar potrivit cu poziţia lor socială, aveau obligaţia de dreptate de a-i ajuta pe cei nevoiaşi. Toma d'Aquino* mergea şi mai departe atunci când susţinea că un om covârşit de lipsuri putea să ia din avutul altuia pentru a supravieţui. Vedem astfel cum ideile privitoare la dreptate reflectau relaţiile sociale prevalente, la a căror constituire totodată contribuiau. Pe măsură ce ne apropiem de epoca modernă, schimbarea majoră consta în naşterea ideii de dreptate socială.

Dreptatea socială şi criticii ei. A vorbi de „dreptate socială" înseamnă a considera implicit ca fiind realistă încercarea de a pune de acord mecanismul general al repartiţiei dintr-o societate cu anumite principii de dreptate. Termenul a apărut pentru prima dată în dezbaterea politică din prima jumătate a secolului al XIX-lea (fiind folosit, între alţii, de John Stuart Mill*), după care utilizarea lui s-a răspândit. Ea se sprijină pe două presupoziţii: (1) că procesele sociale sunt guvernate, cel puţin în linii mari, de legi ce pot fi cunoscute, ceea ce dă sens încercării de a remodela în mod deliberat societatea; (2) că e posibil să fie găsită o sursă de putere – de obicei în guvernământ – suficientă pentru a înfăptui remo-delarea.

Au existat două concepţii principale despre dreptatea socială; una axată pe ideile de merit şi răsplată, cealaltă, pe ideile de nevoie şi de egalitate. Prima dintre aceste concepţii presupune că poziţia socială şi recompensele materiale ale fiecărei persoane trebuie, pe cât posibil, să corespundă locului acesteia pe o scară de merite, idee exprimată şi în revendicările de „acces la cariere în funcţie de talent" şi „egalitate a şanselor". De aici decurge că trebuie să se pună capăt privilegiilor ereditare şi să existe o societate deschisă, în care oamenii să aibă şansa de a-şi pune în valoare meritele. Acesta este miezul îndeobşte admis; există însă puncte de vedere diferite privitoare la ceea ce înseamnă „merit" şi cum trebuie evaluat el în practică. Pentru unii meritul e totuna cu contribuţia – cu ce talent are un om şi cât de eficient se foloseşte de el. Alţii, în schimb, susţin că talentul ca atare nu are nimic de-a face cu meritul: oamenii trebuie răsplătiţi numai pentru efortul pe care-l depun şi, eventual, pentru opţiunea de a-l orienta într-o direcţie mai mult sau mai puţin utilă. Cât priveşte evaluarea meritului, gânditorii liberali

au considerat adesea piaţa liberă ca fiind în practică mecanismul optim de recompensare a meritului, argumentând că preţul pe care cineva poate să-l obţină pentru produsele sau serviciile sale este un indicator rezonabil al valorii acestora pentru alţii. Criticii socialişti ai acestui punct de vedere au atras atenţia asupra faptului că încasările de pe piaţă sunt deseori afectate de factori precum norocul şi contextul social, care n-au nimic de-a face cu meritul; în consecinţă, unii au propus ca meritul să fie măsurat în mod direct, de pildă de către un organism public având prerogativa de a fixa salariile în cadrul unei economii planificate. Cea de-a doua concepţie susţine că bunurile trebuie alocate în conformitate cu nevoile fiecărei persoane. Ea se leagă îndeaproape cu o idee de egalitate*, dat fiind că un program care izbuteşte să satisfacă nevoile îi face pe oameni materialmente egali într-o privinţă importantă. Noţiunea de nevoie este însă una greu de definit cu precizie *interese*). Nevoia trebuie deosebită de dorinţă sau preferinţă, care pot izvorî şi din capricii; pe de altă parte, este clar că nevoile unei persoane variază în funcţie de scopurile fundamentale urmărite de ea în viaţă. Deşi noţiunea de nevoie are un sâmbure biologic, bunăoară când e vorba de nevoile de hrană, îmbrăcăminte şi adăpost, există şi o zonă largă în care nevoile depind de stilurile de viaţă, cu specificul cultural al fiecăruia. Confruntate cu această varietate, concepţiile despre dreptatea socială axate pe ideea de nevoi s-au configurat în următoarele două feluri. Concepţia mai radicală, întruchipată de comunism*, lasă ca fiecare individ să-şi definească singur nevoile şi pre-zumă că se pot crea suficiente resurse pentru a satisface toate nevoile astfel definite. Concepţia mai precaută, îmbrăţişată de social-democraţie*, postulează că nevoile trebuie definite de o autoritate publică în conformitate cu criteriile dominante în funcţie de timp şi loc. Această a doua concepţie poate să admită un compromis între exigenţele nevoii şi cele ale meritului – unele resurse sociale fiind alocate în funcţie de nevoi, iar altele în funcţie de merit, printr-o piaţă economică sau prin procese birocratice. Aceasta este interpretarea cea mai populară a dreptăţii sociale în Occidentul contemporan. Unele teorii ale dreptăţii sociale evită să acorde un rol fundamental fie meritului, fie nevoii. Potrivit utilitarismului*, toate problemele privitoare la repartiţie se cuvin rezolvate prin prisma consecinţelor globale; o alocare socialmente dreaptă este, în ultimă instanţă, o alocare ce se soldează cu maximul de fericire totală. *Utilitarismul* (1861) lui John Stuart Mill, cuprinde, probabil, cea mai convingătoare expunere a acestei poziţii. John Rawls* a dezvoltat o teorie alternativă, având drept cel mai distinctiv element principiul că inegalităţile în alocarea bunurilor pot fi admise dacă şi numai dacă sunt în folosul membrilor celor mai dezavantajaţi ai societăţii. Aceasta imprimă ideii de dreptate o tentă egalitară, dar lasă posibilitatea îndepărtării de egalitate atunci când această îndepărtare acţionează, de pildă, ca un stimulent ce creează cantităţi sporite de bunuri ce urmează a fi distribuite celor mai

dezavantajaţi. O alternativă mult mai radicală a fost formulată de critici precum Hayek* şi Nozick (→ *liberta-rianism*), care resping cu totul ideea de dreptate socială, pledând pentru revenirea la înţelegerea tradiţională a dreptăţii ca respect al legii şi al drepturilor statornicite. Argumentele lor pornesc de pe poziţii filosofice diferite, dar cuprind trei teze centrale. Întâi, că ideea de dreptate socială presupune existenţa unui organism răspunzător pentru repartiţia beneficiilor în societate, când în fapt aceasta se naşte din activitatea necoordonată a numeroşi agenţi, dintre care niciunul nu urmăreşte rezultatul global. În al doilea rând, năzuinţa spre dreptate socială implică înlocuirea economiei de piaţă printr-o birocraţie* artificială ce încearcă (fără succes) să exercite un control complet asupra fluxului de resurse către indivizi. În al treilea rând, această năzuinţă implică şi o îngrădire fundamentală a libertăţii* personale, în măsura în care, pentru a se păstra schema distributivă preferată, oamenii trebuie împiedicaţi de a face ceea ce vor cu resursele care li se alocă. Dreptatea, argumentează aceşti neoliberali, este o caracteristică a proceselor, şi nu a rezultatelor. Dacă dobândirea şi transferul beneficiilor s-au realizat în conformitate cu nişte proceduri corecte, este lipsit de sens ca repartiţia rezultată a resurselor să fie calificată ca dreaptă sau nedreaptă.

Aceste argumente, deşi puternice, nu sunt decisive. Ideea de dreptate socială nu presupune un unic distribuitor al resurselor, ci doar ca schema repartiţiei să depindă de nişte instituţii sociale importante care pot fi, ele însele, modificate politic. De exemplu, veniturile relative ale angajatorilor şi ale angajaţilor într-o economie de piaţă vor depinde parţial de modul în care legea defineşte drepturile contractuale ale fiecăreia dintre părţi, definire ce are caracterul unei decizii politice. Această observaţie contribuie totodată la înlăturarea obiecţiilor a doua şi a treia. Dacă concepţiile despre dreptatea socială sunt menite să modeleze anumite instituţii, de aici nu rezultă neapărat că toate resursele trebuie alocate de către o birocraţie centralizată. S-ar putea, de pildă, să fie preferabil ca distribuţia anumitor beneficii să fie lăsată în seama acţiunii spontane a pieţei şi, în acelaşi timp, anumite instituţii-cadru, cum sunt sistemul fiscal şi cel al proprietăţii, să fie reglementate în aşa fel încât configuraţia generală a repartiţiei să se conformeze unor principii referitoare la merite şi nevoi. Aceasta ar lăsa totodată fiecărui individ un grad de libertate considerabil, deşi nu nelimitat, în utilizarea resurselor, fără a sacrifica dreptatea repartiţiei globale.

Dezbaterea în jurul dreptăţii sociale ilustrează o tensiune prezentă în gândirea noastră despre dreptate în general. Pe de o parte, dreptatea are de-a face cu reguli şi proceduri: a-i trata drept pe oameni înseamnă a le aplica în mod corect regulile relevante. Pe de altă parte, ea are de-a face şi cu

rezultatele: finalmente, oamenii trebuie să primească ceea ce merită sau ceea ce au nevoie. Ne aflăm într-o dilemă atunci când proceduri ce par în general drepte duc la rezultate particulare ce par nedrepte. Atunci ne vedem dezbinaţi între dreptatea aplicării consecvente a regulilor şi dreptatea care cere ca anumite reguli să fie abandonate sau revizuite dacă duc la rezultate inacceptabile. O teorie satisfăcătoare a dreptăţii trebuie să ţină seama de ambele considerente.

DLM

Bibliografie

Aquinas, T., *Selected Political Writings*, ed. A.P. D'Entreves, Oxford, Blackwell, 1959.

– Aristotel, *Etica nicomahică*, trad. de S. Petecel, Bucureşti, Ed. Ştiinţifică şi enciclopedică, 1988, Cartea a V-a.

– Hayek, F. A. Von, *Law. Legislation and Liberty*, vol. II, *The Mirage of Social Justice*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1976.

– Kant, Imm., *The MetaphysicalElements of Justice* (1797), trad. de J. Ladd, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1965.

– Mill, J. S., *Utilitarismul* (1861), trad. de V. Mureşan, Bucureşti, Alternative, 1994.

– ♦ Miller, D., *Social Justice*, Oxford, Clarendon Press, 1976.

– Nozick, R., *Anarhie, stat şi utopie*, trad. de M. Dumitru, Bucureşti, Humanitas, 1997.

– ♦ Pettit, P., *Judging Justice*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1980.

– ♦ Raphael, D. D., *Justice and Liberty*, Londra, Athlone, 1980.

– Rawls, J., *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1971; Oxford, Oxford University Press, 1972.

– Walzer, M., *Sphères of Justice*, New York, Basic, Oxford, Martin Robertson, 1983.

drept canonic Regulile formale ale bisericii creştine; dreptul canonic a afectat gândirea politică din lumea creştinătăţii latine, în principal de pe la 1100 până pe la 1500. Canoanele bisericii se referă la moralitatea personală, disciplina ecleziastică, acordarea împărtăşaniei, statutul şi puterile clerului. În bisericile orientală şi protestantă, dreptul canonic nu a dobândit importanţa pe care a avut-o în biserica romano-ca-tolică în Evul Mediu european. Aici ea s-a datorat elaborării, centralizării şi extinderii autorităţii clericale asupra unor mireni, inclusiv a cârmuiturilor laici. Dreptul canonic medieval latin a constat din reglementări adoptate de concilii mai vechi, din decrete papale importante şi din *dicta* ale Părinţilor bisericii. Toate acestea au fost sortate, clarificate, ordonate şi codificate, alcătuind *Decretum-ul* lui Graţian* (*Decretum Gratiani*; c. 1140), în care se încerca împăcarea contradicţiilor.

Dreptul canonic occidental era conceput ca un cod sistematic şi universal, paralel dreptului civil al Romei antice (deşi, după cum a remarcat Maitland, jurisprudenţa lui era mult inferioară). Cu timpul, papalitatea hiperactivă a emis un torent de sentinţe şi decrete, dintre care multe au fost considerate demne de a intra în noi culegeri autoritative, numite *Decretate* (începând din 1234). Acestea erau aplicate în tribunalele ecleziastice, iar codurile civile în curs de dezvoltare au fost influenţate considerabil de către principiile lor şi de către juriştii clericali eruditi (*de-eretalişti*), care recurgeau la precepte biblice, patristice şi canonice spre a imprima practicii juridice tradiţionale un sens al dreptăţii superior şi adesea inovator, ca în cazul reformelor engleze din secolul al XII-lea. Însăşi ideea unor legi morale universale care se cer aplicate dreptului şi procesului judiciar şi ideea schimbării şi raţionalizării legislative au datorat mult dreptului canonic (vezi Berman). Dreptul canonic a devenit influent, în parte, prin ceea ce spunea în mod efectiv despre chestiuni politice, dar şi prin aceea că a oferit, în constituţia ecleziastică, un model pentru dezvoltarea formaţiunilor politice seculare. Importanţa sa pentru gândirea politică s-a datorat unor lucrări de seamă ale comentatorilor canonişti, îndeosebi ale lui Huguccio (m. 1210), inocenţiu al IV-lea (m. 1254), Hostiensis (m. 1271), Zabarella (c. 1335-1417) şi Tudeschi (*Patwrmitanus*; 1386-1445). Devan-sâridu-i mult pe civiliştii şi pe publiciştii contemporani lor, ei au articulat premisele şi detaliile constituţionale ale monarhiei, alegerilor, persoanei colective şi consimţământului*. Vorbind cu precădere despre biserică, ei preluau argumente din dreptul natural* şi, într-o şi mai mare măsură, din dreptul (civil) roman* şi din experienţa seculară, astfel încât multe dintre spusele lor aveau semnificaţie generală şi, ca atare, implicaţii pentru întocmirile politice seculare. Argumentele lor erau preluate global în gândirea politică seculară. (→ *gândirea politică medievală*)

Potrivit argumentării canoniştiior, clerul avea întâietate faţă de puterile laice, papa faţă de împărat; cel dintâi putea, pe temeiuri religioase sau morale, să-l sancţioneze sau să-l destituie pe cel de-al doilea. Autoritatea laică era justificată prin scopul ei şi prin ceea ce făcea în vederea atingerii acestuia (vezi Ullmann, *Medieval Papalism*). Ca reacţie, aceasta a dus la articularea de timpuriu a unor temeiuri raţionaliste pentru statul laic. În al doilea rând, canoniştii au dezvoltat implicaţiile suveranităţii (*suprema potestas*) în privinţa papei: papalitatea este ultima instanţă de apel, sursa legislaţiei, supraveghetorul guvernământului bisericesc, dar papa ca individ putea greşi şi putea fi destituit de un conciliu. Jean Bodin* se recunoaştea îndatorat ideii canoniste de suveranitate. Canoniştii au fost renumiţi în special pentru doctrina lor despre corporaţii (vezi Gierke, pp. 238-351); printre acestea erau incluse de obicei oraşele şi „colegiile” (adică breslele, corpurile religioase voluntare, societăţile de întrajutorare), dar canoniştii erau interesaţi în primul

rând de bisericile locale şi colegiale, de capitulele diocezane şi de comunităţile monastice. Acestea, susţineau ei, erau o categorie aparte de entităţi juridice, prin faptul că, fără a fi state sau comunităţi politice, aveau drepturi, îndatoriri şi proprietăţi colective, care aparţineau grupului ca întreg, nu membrilor lui individuali. Ca atare, aici adoptarea deciziilor trebuia să fie colectivă. Conducătorii unor astfel de corpuri erau aleşi de ele şi, potrivit naturii corporaţiei, puteau face anumite lucruri doar în temeiul consimţământului comun. În timp ce juriştii civilişti impuneau regula majorităţii, canoniştii înclinau în favoarea „părţii mai mari şi mai sănătoase" (*maior et sanior pars*), acordând minorităţii dreptul la recurs (vezi Tiemey, *Foun-dations*, p. 233).

Inocenţiu al IV-lea, pledând împotriva pedepselor colective aspre, sublinia că o corporaţie există numai „prin ficţiunea legii"; pe de altă parte, el acorda *carte blanche* autoorganizării breslelor de meşteşugari. De aceea este, probabil, greşit să se spună (cum fac Gicrkc şi Ullmann) că această „teorie ficţio-nală" a fost un instrument al suveranităţii monarhice sau statale. Unii cano-nişti din secolul al XIV-lea spuneau că virtual papa este monarh absolut; dar Marea schismă (1378) i-a motivat să sublinieze limitele puterii papale. Za-barella şi Tudeschi au folosit teoria corporaţiei spre a susţine că papa trebuie să guverneze prin consimţământ şi că are o autoritate mai mică decât cea a „întregii corporaţii a bisericii", care se poate exprima printr-un conciliu general. Canoniştii au reprezentat o sursă de căpetenie pentru concilia-rism* (vezi Tierney, *Foundations*, pp. 220-237) şi astfel, indirect, pentru constituţionalismul* parlamentar (vezi Tierney, *Religion*). *AB*

Bibliografie

Borman, J. H., *Law and Revolution*: *the Formation of Western Legal Tradition*, Cambridge, Mass. Şi Londra, Harvard University Press, 1983.

– Gieke, O. Von, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, vol. UI, Berlin, 1881.

– Tierney, B., *Foundations of Conciliar Theory*: *tite Contribution of the Medieval Canonists fmm Gratian to the Great Schism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1955.

– ♦ –, *Religion*, *Law and the Growth of Constituţional Thought 1150-1650*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

– Ullmann, W., *Medieval Papalism*: *the Political Theories of the Medieval Canonists*, Londra, Methuen, 1949. –, *Law and Politics în the Middle Ages*: *Introduction to the Sources of Medieval Political Ideas*, Londra, Hodder & Stough-ton, 1975.

drept internaţional Ansamblul de reguli şi uzanţe care guvernează relaţiile dintre state. În funcţie de context, sintagma „drept internaţional" se poate referi la oricare dintre următoarele patru lucruri, întru câtva diferite,

luate separat sau împreună:

(1) *dreptul internaţional pozitiv* – totalitatea acordurilor specifice (tratate, convenţii, declaraţii, protocoale) încheiate între state şi pe care acestea au consimţit în mod formal să le respecte;

(2) *dreptul internaţional cutumiar* – ansamblul nescris de uzanţe transmise prin documente istorice şi respectate prin consens neformal;

(3) *principiile dreptului internaţional* – principii ideale, precum „omenia" în dreptul războiului, considerate a sta deopotrivă la baza dreptului internaţional cutumiar şi a celui pozitiv;

(4) *teoria dreptului internaţional* – domeniul de studiu al autorilor desemnaţi laolaltă drept „publicişti", analog, juris-prudenţei" din dreptul intern. Aceste patru categorii nu trebuie înţelese ca reprezentând tipuri de drept internaţional independente, ci aspecte diferite ale aceleiaşi realităţi sau, cum se spune în articolul 38 din Statutul Curţii Internaţionale de Justiţie, patru izvoare definitorii pentru deteirninarea dreptului în judecarea cazurilor particulare. Ele, oricum, nu stau formal pe acelaşi plan: principiile dreptului internaţional stau atât la baza dreptului internaţional pozitiv, cât şi a celui cutumiar, iar scrierile publiciştilor oferă comentariul teoretic sistematic al celorlalte trei, al relaţiilor dintre ele şi al modului cum trebuie apucate concret la diferite categorii de cazuri, în sensul cel mai restrâns, acela de drept pozitiv, sancţiunile dreptului internaţional şi agenţii sancţiunii sunt cei explicit prevăzuţi în acordurile respective; iar interpretarea conţinutului acestor acorduri revine părţilor între care au fost încheiate – exceptând situaţiile în care părţile în dispută consimt ca această interpretare să fie dată de o terţă parte, ca în cauzele înaintate Curţii Internaţionale de Justiţie şi în cazurile de arbitraj unde se dă dreptul unui stat sau grup de state, altele decât cele în litigiu, să soluţioneze conflictul în chestiune. Acesta nu este un drept pozitiv în sensul pe care Georg Schwarzenberger îl numea pe acesta „dreptul puterii", prin care o autoritate superioară legiferează pentru cei pe care-i guvernează şi posedă forţa necesară pentru a impune conformarea la regulile de conduită stabilite de ea. În dreptul internaţional nu există o astfel de autoritate superioară, iar capacitatea de a folosi forţa pentru a impurâe modelul dorit de comportament internaţional depinde întotdeauna de acordul statelor care posedă efectiv acea forţă de a o folosi în slujba unor asemenea scopuri.

Trebuie spus însă că şi dreptul intern satisface criteriile implicate de idealul „dreptului puterii" numai în cazul societăţilor totalitare sau autoritare,

unde individul sau partidul aflat la cârmă nu este îngrădit de alţi factori. În societăţile unde dreptul se bazează, aidoma celui internaţional, pe principiul consimţământului celor guvernaţi, există şi elemente a ceea ce Schwarzenberger numeşte „dreptul coordonării" şi „dreptul reciprocităţii", însă dreptul internaţional se reduce aproape integral la aceste două tipuri. Xoordonarea" se referă aici la orchestrarea eforturilor totalităţii statelor individuale în direcţia promovării şi servirii binelui lor colectiv; o asemenea funcţionare se recunoaşte clar în cazul unor instrumente cum sunt Acordul General pentru Tarife şi Comerţ (GATT), regulile privind utilizarea internaţională a anumitor căi navigabile aglomerate şi eforturile de a ţine sub control poluarea mediului care transgresează frontierele internaţionale. Dincolo de orice formulări explicite cuprinse în acorduri particulare, sancţiunile implicite dintr-o astfel de lege de coordonare constau tocmai în rezultatele indezirabile care ar fi de aşteptat să se producă dacă efortul de coordonare ar eşua. Faptul că nu sunt impuse de o autoritate superioară nu le face mai puţin reale.

Reciprocitatea în dreptul internaţional este prezentă cel mai adesea sub forma principiului negativ că statele trebuie să evite întreprinderea de acţiuni ce aduc prejudicii altor state, în caz contrar acestea având dreptul de-a recurge la represalii. În timp ce principiul coordonării se referă la materii unde toate părţile au de câştigat de pe urma coordonării eforturilor lor, iar acţiunea unilaterală produce rezultate neconvenabile pentru cel ce o întreprinde, principiul reciprocităţii are de-a face cu situaţii în care acţiunea unilaterală poate aduce foloase celui ce o întreprinde, în astfel de cazuri teama de reacţia reciprocă e cea care poate inhiba acţiunea egoistă. O bună parte din dreptul internaţional, în particular dreptul războiului, depinde de forţa de înfrânare a unei asemenea temeri. Astfel de exemplu, Carta Naţiunilor Unite (în articolele 2 şi 51) prevede explicit dreptul la autoapărare naţională sau regională, în absenţa lui unele state putându-se simţi încurajate să devină prădătoare. Exceptând cazul daunei gratuite, pe care nicio naţiune nu are interesul s-o sancţioneze, protecţia oferită prin Convenţia de la Geneva se bazează pe principiul reciprocităţii. Uciderea prizonierilor de război, spre exemplu, ar putea uneori să fie avantajoasă din punct de vedere militar, dacă nu ar exista teama că inamicul va face acelaşi lucru cu propriii prizonieri. Printre exemplele de încorporare a principiului reciprocităţii în dreptul internaţional, în afara dreptului războiului, se numără convenţiile de protejare a ambasadorilor şi de recunoaştere mutuală a frontierelor naţionale şi a limitelor apelor teritoriale. Bucurându-se în prezent de un consens general al naţiunilor de pe glob, dreptul internaţional este în chip fundamental un produs al experienţei culturale occidentale şi al reflecţiei asupra acestei experienţe. Rădăcinile lui cele mai adânci ajung până în epoca clasică, iar în mod specific

la concepţiile despre drept şi interrelaţiile dintre popoare, cristalizate în Imperiul Roman târziu (→ *drept roman*). În timpul Evului Mediu atât juriştii civili, cât şi cei canonici au reflectat asupra ideilor dreptului natural* (*jus naturale*) şi asupra dreptului naţiunilor (*fus gentium*) moştenite de la civilizaţia romană. Tradiţia născândă a războiului drept*, proge-nitorul direct al dreptului modern al războiului, a încorporat multe din roadele acestei reflecţii. Ideile de *jus gentium* şi de *jus naturale* au rămas puternice în epoca modernă, şi publicişti jus-naturişti timpurii, precum Francisco de Vitoria*, Francisco Suarez* şi Hugo Grotius*, transformă moştenirea medievală într-un mod care le permite să definească baza conceptuală pe care se sprijină dreptul internaţional modern. Canonul medieval al juriştilor şi teologilor a considerat că era posibilă cunoaşterea dreptului natural prin surse ca dreptul ebraic şi roman, dar şi prin revelaţie, deoarece dreptul revelat îl îngloba pe cel natural. Teoreticienii de mai târziu au respins această din urmă teză; pentru Grotius, dreptul şi practica romane împreună cu ceea ce el ştia despre popoare mai primitive ofereau cea mai bună deschidere spre dreptul natural. Pentru el, acesta formula doar nişte standarde de conduită minimale. Începând cu Vattel, dreptul natural dobândeşte caracterul, mai impunător, al unor principii generale din care pot fi derivate legi pozitive particulare. Atunci când un autor contemporan, ca Myres S. McDougal, foloseşte termenul de „principiu al omeniei**, el în –, vocă prin aceasta un concept jus-na-turalist de felul celui întâlnit la Vattel, dar foarte diferit de cel prezent mai înainte la Grotius.

Ideea de *jus gentium* a suferit o transformare similară. Romanii înţelegeau prin ea legile specifice ale diferitelor grupuri tribale sau popoare cu teritoriu stabil cu care romanii se aflau în contact. Înăuntrul Imperiului, diversele *jus genţii* erau de regulă tolerate câtă vreme nu erau în conflict cu dreptul sau cutuma romane. În Evul Mediu însă, iar apoi în mod mai explicit la Grotius, *jus gentium* sau „dreptul naţiunilor ajunge să desemneze" legile" cutumiare după care se conduceau statele europene. Mai restrictiv decât *jus naturale*, acest concept de drept şi justiţie cutumiare era mai larg decât corpul specific de acorduri dintre suverani sau dintre state, existente la un moment dat. Acest din urmă sens al termenului s-a transmis uzului actual: când un specialist contemporan în drept internaţional vorbeşte despre *jus gentium*, el se referă la dreptul internaţional cutumiar. Termenul „drept internaţional" a fost folosit pentru prima dată de Jeremy Bentham*, dar ideea ce stă în spatele lui, aceea de ansamblu închegat de reguli după care se conduc entităţile suverane în relaţiile lor reciproce, este mult mai veche. Probabil că elementul cel mai vechi al dreptului internaţional îl constituie ideea că ambasadorii trebuie protejaţi când se află în misiune; când este vorba însă de porţiuni mai mari ale dreptului internaţional modern, cea mai veche

dintre ele este legea războiului, care derivă din mai vechea tradiţie a războiului drept. Antecedente ale ideilor contemporane de organizare internaţională pot fi urmărite, trecând prin creştinătatea medievală, până la *pax Romana*; totuşi, o sursă mai plauzibilă (şi mai recentă) a acestei părţi din dreptul internaţional o constituie diversele proiecte de „pace perpetuă" elaborate în Epoca luminilor*. Probabil că cel mai vechi precedent sistematic pentru un ansamblu de acorduri mutuale între entităţi suverane în vederea reglementării relaţiilor dintre ele l-au constituit acordurile de acest fel încheiate între oraşe-state italiene spre sfârşitul perioadei medievale şi la începutul celei moderne. Antecedentele imediate ale dreptului internaţional contemporan se află în principal în secolul al XIX-lea. Drçp-' tul războiului maritim şi drepturile şi obligaţiile ţărilor neutre au început să fie elaborate în perioada napoleoneană. Principiile de bază pe care a fost edificat dreptul internaţional maritim au fost formulate pentru prima dată în Declaraţia de la Paris (1856), iar codificarea dreptului războiului a început cu General Orders no. 100 (1863) al armatei Statelor Unite şi cu prima Convenţie de la Geneva (1864). Toate aceste aspecte ale dreptului internaţional au devenit între timp mult mai nuanţate comparativ cu formulările lor iniţiale, în particular, dreptul războiului (sau, cum este îndeobşte numit astăzi, „dreptul conflictelor armate") s-a deplasat într-o măsura considerabilă din sfera cutumei şi a moralei în cea a unor acorduri internaţionale pozitive privitoare ia aspecte specifice ale purtării ostilităţilor.

Pe lângă tipurile de materii menţionate în cele de mai sus, care reprezintă demente perene ale dreptului internaţional, un element nou în dreptul nemaţional din secolul al XX-lea l-au constituit preocupările de definire a drepturilor omului* (ca deosebite de drepturile persoanelor cuprinse implicit în calitatea lor de cetăţeni ai unui söt sau altuia) şi efortul de a extinde protecţia indivizilor în numele unor asemenea drepturi.

Din punct de vedere structural pot fi consemnate două linii de evoluţie principale şi oarecum discordante în dreptul internaţional contemporan. Una e reprezentată de efortul de a identifica şi încorpora în acorduri pozitive codificate elemente ale dreptului internaţional cutumiar şi principii ale dreptului internaţional. Pe scurt, este vorba de efortul de a face din *jus naturale* şi *jus gentium* ingrediente ale dreptului pozitiv. Această tendinţă este ilustrată cel mai bine de evoluţiile din sfera dreptului războiului şi din cea a dreptului mării. În general, această linie de evoluţie are ca presupoziţie continuarea sistemului actual al suveranităţii* statelor şi se menţine în cadrul acestui sistem. Prin contrast, cea de-a doua temă largă este cea a eforturilor de întărire a ordinii internaţionale (sau „ordinii mondiale") pe seama suveranităţii naţionale. Aceste două moduri de abordare a dezvoltării

dreptului internaţional nu-şi sunt total contradictorii, dar reprezintă în mod vădit două concepţii diferite despre ceea ce este posibil în relaţiile dintre naţiuni şi în reglementarea juridică a acestor relaţii. JTJ

Bibliografie

De Visscher, C, *Theory and Reality în Public International Law*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1967.

– ♦ Falk, R. A., *The Status of Law în International Society*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1970.

– Hyde, C. C, *International Law*, ed. A II-a, Boston, Linie, Brown, 1945.

– Kelsen, H., *Principles of International Law*, ed. A IT-a, New York, Holt, Rinehart & Winston, 1966.

– Lauterpacht, H., *The Function of Law în the International Community*, Hamden, Conn., Archon, 1966. –, *International Law and Human Rights*, New York, Garland, 1973.

– McDougal, M. S. Şi F. P. Feliciano. *Law and Minimum World Public Order*. New Häven şi Londra, Yale University Press, 1961.

– Oppenheim, L., *International Law*, ed. A VIII-a, Londra şi New York, Longmans, Green, 1955.

– Schwarzenberger, G., *A Manual of International Law*, ed. A V-a, Londra, Stevens, 1967.

– Stone, J., *The Province and Function of Law*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1950.

drept natural → *drepturi umane*; *lege* drept roman Transmis epocilor de mai târziu în principal prin aşa-numitul *Corpus iuris civilis* al împăratului bizantin lustinian* din secolul al VI-lea, dreptul roman a fost produsul a o mie de ani de dezvoltare juridică al cărei vârf îl reprezintă „perioada clasică” din primele două secole d.Cr. Preocuparea sa a constituit-o dreptul privat, care ttatează despre relaţiile dintre indivizii privaţi, şi nu dreptul public, care reglementează funcţionarea instituţiilor statului, acesta rămânând relativ nedezvoltat până în perioada bizantină. Dreptul Republicii romane timpurii din secolul al V-lea î.Cr. A constat dintr-un ansamblu de cutume nescrise, considerate ca tăcând parte din moştenirea romanilor şi aplicabile numai cetăţenilor romani (*ius civile* „drept civil”, lege pentru *cives*, adică pentru „cetăţeni”), în cazurile când cutuma nu era clară, interpretarea decisivă era cea dată de pontifi – un corp de patricieni. Potrivit tradiţiei, plebeii dezavantajaţi s-au revoltat, cerând ca dreptul cutumiar să fie consemnat în scris, iar problemele controversabile să fie elucidate printr-o cuprinzătoare serie de reguli scrise (*leges*), cunoscute sub denumirea de *Cele Douăsprezece Table*, aprobate de adunarea populară în 451-450 î.Cr.

În restul perioadei Republicii, au fost puţine legiferări ţinând de dreptul

privat, acesta dezvoltându-se în mare parte prin controlul reparaţiilor juridice. Acţiunea judiciară cuprindea două etape. În prima, părţile se înfăţişau unui magistrat ales anual, *pre-toi-ul*, care formula în termeni juridici diferendul dintre ele; în cea de-a doua, un cetăţean privat (*iudex*, un fel de jurat unic), ales de părţi asculta probele şi argumentele şi soluţiona cauza, începând din ultima perioadă a Republicii, pretorul expunea diferendul în formă scrisă, prin care *iudex* era instruit să-l condamne pe pârât dacă aprecia ca întemeiate anumite alegaţii, iar în caz contrar să-l absolve. Acest sistem oferea pretorului posibilitatea de a crea. Atunci când găsea de cuviinţă, noi formule şi prin aceasta noi speţe juridice. Ele erau menţionate în edictul publicat de fiecare pretor la preluarea funcţiei.

Despre acest sistem se crede că a fost introdus pentru cazurile în care erau implicaţi ne-cetăţeni (*peregrines*), cărora nu li se aplica *ius civile*. Astfel de cazuri se încadrau la *ius gentium*, cuprinzând reguli considerate ca aparţinând dreptului tuturor popoarelor civilizate (sensul de „drept ce reglementează relaţiile dintre state” nu exista în antichitate). Aceste reguli erau aplicate deopotrivă cetăţenilor şi peregrinilor. Se considera că ele erau dictate de bu-nul-simţ sau de raţiunea naturală, comune tuturor oamenilor, astfel încât *ius gentium* era deseori identificat cu dreptul natural*.

Având în vedere caracterul tehnic al sistemului formular, este surprinzător că nici pretorul, nici *iudex*, nici avocaţii care reprezentau părţile în faţa acestora (avocaţi exersaţi în arta retoricii) nu erau jurişti. Începând însă din perioada de mijloc a Republicii a existat o categorie de experţi juridici, care nu aveau niciun rol *of* icial în administrarea justiţiei, dar care au preluat de la pontifi funcţia de a desluşi conţinutul legilor* celor care le ceteau sfatul. Reflecţia asupra problemelor prezentate lor de pretori, de *iudices* şi părţile interesate i-a îndemnat să adapteze dreptul, pe o bază cazuală, ia noile condiţii create de expansiunea teritorială a Romei asupra întregului litoral al Mediteranei. În felul acesta, dreptul roman, aidoma dreptului jurispru-denţial englez [*common law*), a fost elaborat prin examinarea de cazuri de către experţi juridici, care apoi adunau laolaltă şi îşi publicau opiniile, a căror autoritate depindea de reputaţia autorilor.

Curând după ce Imperiul a luat locul Republicii, practica adoptării de *leges* de către adunările populare a încetat. Edictul pretorian a fost codificat de către juristul Iulian din ordinul împăratului Hadrian (117-138), iar textul său a devenit sursă de comentarii pentru jurisconsulţi. Împăratul însuşi a preluat puterea legislativă, iar „constituţiile imperiale” au fost recunoscute drept izvor de drept Deşi ocazional împăratul legifera direct prin edicte, constituţiile* sale erau mai adesea rescripte sau răspunsuri redactate de

jurişti din cancelaria imperială la întrebări de drept puse fie de litiganţi, fie de persoane *of* iciale. În mod normal, rescriptele aduceau clarificări legilor existente şi nu introduceau schimbări substanţiale. Principala cale a dezvoltării dreptului în perioada clasică au fost scrierile juriştilor aflaţi sau nu în serviciul imperial, reprezentând comentarii la edicte sau la dreptul tradiţional şi culegeri de opinii despre cazuri reale sau ipotetice. Juriştii clasici au imprimat dreptului roman un mare rafinament tehnic, dar l-au făcut şi extrem de complex, ceea ce la mijlocul secolului al II-lea l-a determinat pe juristul Gaius*, un obscur profesor de drept, să introducă sistemul „instituţional” pentru uzul studenţilor.

Sistemul lui Gaius împărţea întregul drept în trei părţi, referitoare la persoane, lucruri şi acţiuni. Categoria persoanelor cuprindea regulile privitoare la diferitele categorii de statut social, definite din trei perspective: libertatea* (oameni liberi şi sclavi), cetăţenia* (cetăţeni şi peregrini) şi poziţia în familie (cei ce erau independenţi şi cei supuşi puterii altuia). Categoria lucrurilor ocupa partea cea mai mare a clasificării. Ea cuprindea tot ce era cuantificabil în termeni pecuniari. Gaius recunoştea atât lucruri materiale, cât şi nemateriale. În această din urmă sub-categorie includea, în primul rând, obligaţiile, considerate drept active în mâna creditorului, provenite fie din contracte, fie din delicte (infracţiuni civile), iar în al doilea rând, ansambluri de lucruri, care trec în bloc de la o persoană la o alta, precum moştenirea unei persoane decedate, care trece ca un întreg la moştenitorii ei. Cea de-a treia categorie includea procedura şi enumera diferite tipuri de acţiuni. Deşi această schemă a avut o influenţă imediată redusă, cu timpul a fost adoptată într-o măsură crescândă ca structură a sistemului dreptului privat în ansamblu şi influenţa ei este sesizabilă în codurile de drept civil contemporane.

Perioada clasică a dreptului roman ia sfârşit în secolul al III-lea, odată cu marile comentarii de sinteză ale lui Paul şi Ulpian, care au deţinut, succesiv, cea mai înaltă funcţie imperială, aceea de prefect al pretoriului. Ulterior, destabilizarea guvernării imperiale a făcut cu neputinţă dezvoltarea dreptului. Urmă-toarele trei secole, aşa-numita perioadă postelasică, au fost marcate de un declin pronunţat al nivelului ştiinţei juridice şi de trecerea în prim-plan a ceea ce este cunoscut ca „drept vulgar”, adică dreptul roman modificat în raport cu condiţiile speciale ale provinciilor, în scopuri administrative, Imperiul a fost divizat în două părţi, una guvernată de la Roma, cealaltă de la Constantinopol, iar aparatul birocratic a crescut. Procedura formulară a fost înlocuită prin procedura cercetării (*cognitio*), în care elementul neprofesional a fost abandonat, iar un judecător numit de stat asculta întreaga cauză şi decidea atât în chestiuni de drept, cât şi în cele de fapt. Această procedura a fost preluată de curţile ecleziastice şi a format baza

procedurii romano-catolice medievale, caracterizată prin judecători de profesie, minuţioase pledoarii scrise şi prezentarea în scris a tuturor probelor. (*drept canonic*)

În secolul al V-lea, Imperiul Roman de Apus s-a prăbuşit în urma incursiunilor triburilor germanice, care şi-au creat statele lor succesoare. În drept ele au urmat principiul personal, pe care şi romanii îl practicaseră cu o mie de ani înainte, şi n-au încercat să aplice dreptul ginţilor germanic supuşilor lor romani. Pentru aceştia erau folosite culegeri de drept roman bazate pe ediţii postelasice simplificate ale unor scrieri juridice clasice şi pe extrase din culegeri de constituţii imperiale, mai cu seamă *Codul Theodosian* din 438. Dintre aceste culgeri utilizate de barbari, cea mai importantă a fost *Lex roma-na Visigothorum*, publicată în anul 506 de către regele Alaric al 11-lea al vizigoţilor. Această culegere de drept vulgar galic a rămas până în secolul al IX-lea principala sursă de cunoaştere a dreptului roman în Occident. Imperiul Roman de Răsărit, unde se vorbea acum în cea mai mare parte limba greacă, a dăinuit până în 1453. În anul 527 lustinian a profitat de revigorarea ştiinţei juridice în şcolile de drept din Constantinopol şi Beirut pentru a încredinţa ministrului său Tribo-nian să întocmească o expunere a dreptului într-o formă stabilă. Partea cea mai importantă a acestei codificări o constituie *Digestele* sau *Pandectele* – o antologie de extrase din jurişti clasici, dintre care peste o treime din Ulpian şi o şesime din Paul. Ele sunt grupate pe titluri, fiecare titlu fiind consacrat unei materii particulare, iar titlurile sunt repartizate în cincizeci de cărţi, întregul are un volum o dată şi jumătate cât cel al *Bibliei*, dar reprezintă abia a douăzecea parte din materialul selectat. Ordinea titlurilor este cea din edict, dar fragmentele nu apar într-o ordine evidentă. Compilatorii au fost instruiţi să indice sursa fiecărui fragment, dar*în acelaşi timp să opereze orice schimbare pe care o găseau necesară în vederea eliminării prevederilor perimate, a contrazicerilor şi a repetiţiilor. Privitor la amploarea acestor aşa-numite interpolări sau *emblemata Triboniani*, s-au purtat controverse începând din secolul al XVI-lea. Codul este o colecţie de constituţii imperiale bazat pe *Codul Theodosian*, dar cu multă legislaţie de dată mai recentă, îndeosebi a lui Iustinian însuşi – multe dintre constituţiile lui soluţionând dispute rămase nerezolvate din perioada clasică. Constituţiile sunt dispuse în ordine cronologică în cadrul titlurilor şi umplu douăsprezece cărţi. Acestor două culegeri principale li se adaugă *Institufiile*, în patru cărţi, bazate pe manualul lui Gaius. Întreaga lucrare, cunoscută mai târziu sub titlul *Corpus iuris civilis*, includea şi *Novellae con-stitutiones* sau *Novellae* – legislaţia adoptată de Iustinian după încheierea redactării *Codului*, în anul 534. Prin această codificare, Iustinian a dat întregului drept forma unor prevederi scrise. Potrivit chiar spuselor sale, el şi l-a însuşit în întregime, încât de acum toate părţile (chiar şi *Instituţiile*) aveau aceeaşi forţă juridică.

Se interziceau referirile la materiale anterioare, precum şi comentariile. În fapt, această mare operă, redactată în principal în latină, a avut un impact redus asupra juriştilor de limbă greacă din Imperiul de Răsărit (deşi în secolul al LX-lea a fost publicată o versiune în greacă, *Basilica*). Probabil că spre sfârşitul acestui secol au fost trimise copii ale ei în Italia, dar din cauza volumului mare şi a complexi-tăţilor au rămas ignorate până la renaşterea ştiinţei juridice la Bologna, în secolul al XII-lea.

Doctorii bolognezi în drept au tratat textele iustiniene cu acelaşi respect ca acela arătat Sfintei Scripturi şi au glosat întregul *Corpus iuris* cu explicaţii şi referinţe încrucişate, sintetizate în *Marea Glosă a lui Accursius* (c. 1240). Întrucât fără această glosă textele originale erau dificil de înţeles, ea a fost considerată ca având aceeaşi autoritate cu originalul şi era copiată întotdeauna împreună cu acesta. Glosatorii au alimentat ideea că într-un loc sau altul din *Corpus iuris* se putea găsi răspuns la orice problemă imaginabilă ţinând de drept sau de guvernare. Important era să se poată invoca un text, indiferent din ce parte din *Corpus iuris*.

Generaţiile de mai târziu au utilizat *Corpus iuris* ca sursă din care puteau extrage argumente de diverse genuri, deseori tară a ţine seama de contextul originar. De exemplu, faimoasa maximă *quod omnes tangit* „ceea ce-i priveşte pe toţi trebuie acceptat de toţi” provine dintr-o constituţie a lui Iustinian referitoare la poziţia individuală a soldaţilor dintr-o gardă, care trebuiau să cadă toţi de acord asupra anumitor acţiuni făcute în numele gărzii lor (*Cod*. 5.59.5.2). Forţa *Digestelor* şi a *Codului* rezida în argumentarea detaliată a cazurilor. Puţine sunt textele care vorbesc explicit despre izvoarele dreptului şi ele nu sunt întotdeauna concordante. Unul dintre texte (*Dig*. 1.3.32.1) justifică tratarea cutumei drept lege, pe temeiul că, de vreme ce legile scrise au forţă obligatorie pentru că au fost aprobate prin votul formal al poporului, la fel de obligatoriu trebuie să fie şi ceea ce oamenii au aprobat prin comportamentul lor, chiar dacă nu a fost consfinţit prin scris. Un alt text însă (*Cod*. 8.52.8) spune că o cutumă este validă numai dacă nu e potrivnică legii sau raţiunii. Tot aşa, *Cod*. 1.14.4 menţionează că împăratul trebuie să declare că legea e obligatorie şi pentru el însuşi, dat fiind că autoritatea lui depinde de autoritatea legilor. Pe de altă parte, *Dig*. 1.3.31, care se referea iniţial la practica imperială de scutire a unor indivizi de efectele unor reguli particulare, spune despre împărat că este *legibus solutus* „nesupus legilor”, iar *Dig*. 1.4.1 stipulează că voinţa împăratului are forţă de lege.

Comentatorii din secolele al XIV-lea şi al XV-lea, în frunte cu Bartolo da Sassoferrato, au identificat principii considerate de ei a fi prezente latent în texte, deşi nu erau explicit enunţate. Ei au creat din dreptul roman un „drept

comun” (*ius commune*) pentru Europa vremii, care, cu excepţia dreptului canonic, a fost singurul drept predat în universităţi (inclusiv la Oxford şi Cambridge) până în secolul al XVIII-lea şi la care se apela ori de câte ori dreptul cutumiar local era deficitar. Justificarea acestei receptări a dreptului roman a fost uneori aceea că el era dreptul imperial al renăscutului Sfanţ Imperiu Roman, dar mai frecvent aceea că preceptele sale erau mai raţionale şi mai elaborate decât orice alternativă; că erau, după cum se spunea, „raţiunea transpusă în scris”. Încurajat de adoptarea procedurii romano-canonice pe continent, acelaşi proces a avut loc, în perioade şi în grade diferite, în diferite ţări – treptat şi sporadic în Franţa, dar dintr-o dată şi aproape total în Germania (c. 1500). Anglia a adoptat unele dintre categoriile romane prin tratatul lui Henry de Bracton*, *De legibus et consuetudinibus angliae*, în secolul al XIII-lea, iar mai târziu cancelarul s-a inspirat din doctrina romană în dezvoltarea echităţii, însă forţa pe care o avea dreptul jurisprudenţial (*common law*), englez a împiedicat o receptare generală, aşa cum s-a impus în secolele al XV-lea şi al XVI-lea în Scoţia din cauza slăbiciunii dreptului.

Bibliografie

Gilmore, M. R, *Argument from Roman Law în Political Thought 1200-1600*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1941.

– ♦ Jolowicz, H. F. Şi B. Nicholas. *Historical Introduction to the Study of Roman Law*, ed. A III-a, Cambridge, Cambridge University Press, 1972.

– ♦ Nicholas, B., *Introduction to Roman Law*. Oxford, Clarendon Press, 1962.

– Stein, P.. *Legal Institutions*: *the Development of Dispute Seulement*, Londra, Butterworth, 1984.

– Thomas, J. A.C., *Textbook of Roman Law*. Amsterdam şi New York, North Holland, 1976.

dreptul divin al regilor Teoriile privind dreptul divin apărute către sfârşitul secolului al XVI-lea combinau trei teze esenţiale: (1) autoritatea monarhilor a fost rânduită de Dumnezeu spre binele omenirii; (2) suveranitatea lor este nelimitată şi indivizibilă (deşi moralmente ei sunt datori să se conformeze legii divine); (3) orice împotrivire faţă de poruncile lor este nelegitimă. DLM

Bibliografie

Allen, J. W., *A History of Political Thought în the Sixteenth Century*, Partea a III-a, cap. 7, Londra, Methuen, 1960.

drepturi Termenul e folosit în filosofia politică în trei accepţiuni diferite: (1) pentru caracterizarea unui tip de dispozitiv instituţional în care intereselor li se garantează protecţie juridică, opţiunilor li se garantează efect

juridic, iar indivizilor li se asigură bunuri şi oportunităţi pe o bază garantată; (2) pentru exprimarea revendicării justificate ca un astfel de aranjament instituţional să fie creat, menţinut şi respectat; (3) pentru caracterizarea unui mod particular de justificare a acestei revendicări, adică a unui principiu moral fundamental care acordă importanţă anumitor valori individuale de bază, cum sunt egalitatea*, autonomia sau calitatea de agent moral. Termenul „drept legal" este folosit pentru prima accepţiune, iar cel de.. Drept moral" (în exprimările mai vechi „drept natural") pentru celelalte două. Unii autori – mai cu seam Je-remy Bentham* – au sugerat că termenul „drept" ar trebui limitat la primul sens, având în vedere, pe de o parte, faptul că revendicarea unui drept nu este ea însăşi un drept, întocmai cum rugămintea unui om flămând de a i se da pâine nu este ea însăşi pâine, iar pe de alta, faptul că substanţa drepturilor, privite ca nişte considerente morale, poate fi exprimată mai clar în termeni de obligaţii şi utilitate. În general vorbind, acestor sugestii restrictive nu h s-a dat curs, iar în ultimii ani s-a înregistrat o proliferare a teoriilor politice despre drepturi şi a teoriilor politice „bazate pe drepturi". Chiar dacă ne limităm la prima dintre cele trei accepţiuni, termenul „drept" este ambiguu. Gândirea juridica a preluat distincţia operată de W. N. Hohfeld între patru tipuri de raporturi juridice ce pot fi numite „drepturi": (a) *privilegii* sau *libertăţi*, prin care este calificată situaţia unei persoane care nu are obligaţia (faţă de o persoană particulară sau faţă de oameni în general) de a nu face un anumit lucru – de pildă, o persoană care este atacată are dreptul de a se apăra; (b) *drepturi-pretenţii* (*claim-rights*), prin care o persoană este descrisă ca beneficiară a anumitor obligaţii (ale unei alte persoane sau ale oamenilor în general) faţă de ea – de pildă, o persoană are dreptul de a nu fi atacată; (c) *facultăţi* (*powers*), unde este vorba. De ceva ce poate fi făcut de o persoană spre a modifica raporturile juridice dintre ea şi alţi oameni – de pildă, un proprietar are dreptul de a-şi lăsa prin testament proprietatea oricărei persoane alese de el; (d) *imunităţi*, unde situaţia juridică a unei persoane nu e susceptibilă de schimbare prin exercitarea puterii altcuiva – de pildă, un proprietar are dreptul de a nu fi expropriat de către stat.

Ceea ce considerăm a fi drepturi legale sau drepturi umane* poate fi analizat drept combinaţii alcătuite din aceste raporturi juridice elementare. În teoria politică însă, cea mai mare atenţie se acordă lui (b), *drepturilor-pretenţii*, şi relaţiilor dintre drepturile individului şi obligaţiile ce decurg din ele pentru alţi oameni şi în particular pentru guverne.

Modul cel mai simplu de a explica relaţia dintre drepturi şi obligaţii invocă ideea de *corelativitate*: a spune că jc are dreptul la un anumit bun înseamnă acelaşi lucru cu a spune că un *y* are obligaţia de a-i asigura lui jc bunul respectiv. Conform acestei interpretări, numită uneori „teoria

beneficiului” (*Benefit Theory*), a avea un drept înseamnă a fi beneficiarul vizat al unei obligaţii a cuiva.

Unii filosofi resping această interpretare în favoarea „teoriei opţionale” (*the Choice Theory*) a drepturilor: despre *x* se poate spune că are un drept numai dacă obligaţia lui *y* îi este datorată *lui*, în sensul că el are facultatea de a renunţa la ea dacă vrea. Astfel, primitorul unei promisiuni are un drept nu doar pentru că promitentul are obligaţia de a realiza ceea ce a promis, ci şi pentru că primitorul îl poate exonera de această obligaţie. Potrivit acestei concepţii, o trăsătură esenţială a drepturilor este aceea de a se putea renunţa la ele; niciun drept nu este inalienabil în sensul că deţinătorul lui nu poate renunţa la el dacă vrea. Controversa în jurul alienabilităţii drepturilor a dominat istoria acestui concept de la introducerea lui în gândirea politică modernă. Dacă drepturile sunt alienabile, tirania şi sclavajul pot fi apărate pe o bază convenţională; pe când dacă anumite drepturi sunt inalienabile, precum în teoria politică a lui John Locke*, despre ele nu se va putea spune că au fost abandonate în momentul contractului social*. În analizele contemporane, această chestiune prezintă importanţă pentru modul în care gândim despre drepturile copiilor, despre legislaţia paternalistă şi despre libertatea de a încheia contracte. O alternativă întru câtva diferită la interpretarea strict corelativă a drepturilor şi obligaţiilor o constituie „teoria interesului”, potrivit căreia spunem că un individ are un drept ori de câte ori un interes al său este considerat suficient de important prin el însuşi pentru a justifica grevarea altora cu obligaţia de a promova într-un fel sau altul respectivul interes. În această concepţie, drepturile şi obligaţiile nu sunt doar corelative, ci primele le şi *generează* pe celelalte. Adepţii acestei concepţii nu susţin că *orice* interes este subiectul unui drept. Până aici concepţia este strict formală şi ca atare trebuie asociată cu o teorie materială menită să specifice care dintre interese sunt suficient de importante şi care nu pentru a fi considerate drept bază pentru generarea de interese. Rolul unei teorii a drepturilor este de a selecta anumite interese individuale cruciale şi de a le conferi prioritate, în justificarea politică, faţă de altele (vezi Dworkin). Disputa dintre teoriile axate pe „beneficiu”, pe „opţiune” şi, respectiv, pe „interes” priveşte *forma* pe care o îmbracă limbajul drepturilor. Chestiunile mai de conţinut privesc justificarea drepturilor, posibilitatea unei teorii a politicului bazată pe drepturi şi relaţia dintre drepturi şi alte considerente morale. Probleme de justificare se pun în primul rând datorită faptului că drepturile juridice sunt *costisitoare* pentru guverne şi pentru alţii ale căror decizii sunt îngrădite de drepturi. Costurile provin nu numai din faptul că unele drepturi creează obstacole puterii politice şi ambiţiilor personale, ci şi din faptul că ele pretind legiuitorilor să ofere indivizilor garanţii solide în circumstanţe în care foloasele rezultate pentru societate pot varia considerabil de la o zi la alta. Pe

de altă parte, drepturile impun un mod de administrare inflexibil, incapabil de a se adapta rapid la circumstanţele schimbătoare: de pildă, masuri de felul reţinerii fără judecată sau al proceselor fără jurii în condiţiile speciale din Irlanda de Nord ar fi de neconceput în Statele Unite, unde suspecţilor li se garantează dreptul la anumite proceduri judiciare. Pe de altă parte, acolo unde drepturile protejează opţiunile, ele produc nesiguranţă şi impredictibilitate pentru administratori: drepturile părinţilor de a alege şcolile pentru copiii lor creează dificultăţi autorităţilor din învăţământ în planificarea utilizării eficiente a clădirilor şi a resurselor şcolare. Chiar şi printre teoreticienii drepturilor, puţini sunt cei ce cred că drepturile ar trebui să fie unicul determinant al deciziilor politice. Sfera drepturilor trebuie limitată la acele domenii speciale ale vieţii unde este important ca oamenii să se bucure de garanţii ferme chiar cu preţul unor costuri sociale şi în condiţii economice şi politice mereu în schimbare.

Din aceste motive, în mod obişnuit, se consideră că teoriile utilitariste (*uti-law'ism*) nu pot justifica drepturile individuale. Urmărirea utilităţii generale în condiţiile schimbătoare ale unei societăţi complexe pare să reclame, pe tk o parte, flexibilitate pragmatică, iar pe de alta, capacitatea de a planifica în avans opţiunile individuale, pe care, după cum am văzut, drepturile tind să o frustreze. Sunt uşor de imaginat cazuri în care ar fi satisfăcute mai multe preferinţe sau ar fi promovată o mai mare fericire internând pur şi simplu pe cei suspectaţi de terorism, decât întentându-le procese; făcând o planificare centralizată a locuinţelor, a ocupării forţei de muncă şi a învăţământului, decât lăsându-i pe oameni să aleagă singuri în aceste domenii; sau ignorând pentru moment sărăcia şi lipsurile, decât garantând fiecăruia un venit minim. Unii utilitarişti nu ezită să adopte o ast-îei de poziţie: asemenea lui Jeremy Bentham, ei neagă fără rezerve că oamenii ar avea vreun drept moral la garanţii juridice ce nu pot fi susţinute prin calcule utilitariste specifice. „Intuiţiile" contrare sunt respinse ca resturi psihologice ale unor teorii morale compromise. Alţii adoptă o linie mai puţin intransigentă, susţinând că şi în ipoteza în care calculele utilitariste individuale (*act-utililarian*) nu pot genera garanţiile cerute de drepturi, acest lucru l-ar putea face una sau alta dintre formele contemporane de utilitarism „indirect".

Consideraţii similare s-ar putea face privitor la relaţia dintre drepturi şi democraţie*. Dacă deciziile politice se adoptă după regula majorităţii, nu există nicio garanţie că majoritatea nu va impune unei minorităţi de concetăţeni obligaţii sau sacrificii inacceptabile, în unele ţări (de pildă în Statele Unite), Declaraţii ale drepturilor omului impun restricţii deciziilor ce pot fi luate de popor sau de reprezentanţii săi. Din punctul de vedere al majorităţii, aceste restricţii sunt antidemocratice, pentru că împiedică

satisfacerea preferinţelor politice ale celor mai mulţi membri ai societăţii în cauză. Unii teoreticieni susţin cu tărie că ele sunt compatibile cu o înţelegere mai subtilă a democraţiei. Drepturile protejează democraţia însăşi de ameninţarea de a fi abolită printr-o decizie democratică; iar drepturile nu atât stânjenesc regula majorităţii, cât obliga majorităţile politice să examineze lucid efectele deciziilor lor asupra *tuturor* membrilor societăţii. Acest lucru pare însă a fi adevărat numai în ce priveşte unele dintre drepturile astfel ocrotite constituţional. Dacă nici utilitarismul, nici teoria democraţiei nu sunt capabile să ofere temei drepturilor individuale, ce s-ar putea invoca în sprijinul acestora? Istoriceşte, s-a făcut deseori apel la dreptul natural* sau la legea divină: John Locke, de pildă, a susţinut că din moment ce toţi am fost creaţi de Dumnezeu, toţi suntem supuşi anumitor constrângeri în felul în care ne tratam unii pe alţii, iar aceste constrângeri constituie baza drepturilor noastre inalienabile. Epoca modernă însă ezită să ia revelaţia drept bază a moralităţii politice, iar ideea drepturilor naturale stă sub semnul îndoielilor formulate în legătură cu conceptul de natură umană* şi pe deasupra suferă şi de proasta reputaţie de care au parte argumentele naturaliste în metaetică.

Unele teorii recente au încercat să identifice valorile şi principiile morale profunde subiacente ideii de drepturi, în loc să le caute un fundament natural. Cele mai interesante dintre aceste teorii oferă drept bază a drepturilor morale anumite consideraţii despre libertate*, autonomie* şi egalitate*, în concepţia lui H. L. A. Hart şi a altora, drepturile diferă de alte considerente morale prin aceea că protejează şi promovează interesul specific uman pentru libertate. Dintre toate considerentele morale, doar drepturilor li se asociază ideea că *impunerea* lor este moralmente justificată; iar dacă libertatea poate fi încălcată numai pentru binele libertăţii, atunci îndreptăţirea inerentă a impunerii drepturilor arată importanţa valorilor legate de libertate pe care ele le întruchipează. În plus, unii dintre cei ce asociază drepturile cu libertatea acceptă o versiune a „teoriei opţionale” (discutată mai sus): titularul drepturilor este prezentat într-o lumină activă, nu ca simplu beneficiar al obligaţiilor altcuiva. Potrivit acestei interpretări, aşadar, nu se pot atribui drepturi animalelor sau fetuşilor, deoarece ei sunt fiinţe incapabile să-şi exercite opţiunea şi libertatea pe care drepturile au menirea să le ocrotească. Unii dintre aceşti teoreticieni au o atitudine critică şi faţă de includerea de aşa-numite drepturi „socio-economice” – precum dreptul la protecţie socială, la învăţătură, la muncă (cu concedii plătite) în documente de felul *Declaraţiei universale a drepturilor omului*. Astfel de aspiraţii sunt nu doar utopice în cazul majorităţii ţărilor vizate, ci şi insuficient asociate ideii de libertate spre a li se putea aplica eticheta de „drepturi”, în perioada din urmă, această concepţie axată pe ideea de libertate şi-a pierdut tot mai mult din popularitate. Despre „teoria opţională” nici partizanii ei iniţiali nu mai cred că

surprinde adecvat logica multor drepturi-pretenţii, iar ideea după care numai considerentele ţinând de libertate au forţa şi caracterul presant asociate noţiunii de drepturi nu mai este nici ea acceptată. Despre multe libertăţi (ca, de pudă, aceea de a circula cu maşina pe o stradă ce urmează a fi rezervată exclusiv pietonilor) nu se consideră că merită această protecţie, iar cele despre care se consideră că merită (de pildă libertatea religioasă şi politică) nu pot fi deosebite de ele decât în termenii altor valori decât libertatea însăşi. Recent, unii au căutat să derive drepturile din ideea respectului pentru autonomia persoanei umane, idee asociată cu filosofia morală a lui Kant*. Ideea este că drepturile pot fi privite nu ca reprezentând principiile de căpetenie ale sistemului nostru moral, ci ca fiind precondiţiile necesare gândirii şi acţiunii morale. Pentru oameni, de pildă, este greu să-şi exercite responsabilităţile de deliberare, opţiune şi acţiune morală dacă vieţile le sunt ameninţate, opţiunile limitate la un anumit nivel, dacă sunt supuşi unor suferinţe copleşitoare sau striviţi de nevoi disperate. Deşi autonomia şi respectul faţă de agentul uman sunt valori înrudite cu libertatea, aceşti gânditori privesc libertatea morală într-o lumină mult mai pozitivă, ca pe ceva ce trebuie câştigat şi menţinut, iar nu considerat ca un dat în viaţa omului. Aceste consideraţii prezintă importante afinităţi cu tradiţia politică a liberalismului* şi cu concepţia liberală despre dreptate*: dacă rolul unei teorii a dreptăţii este de a le permite oamenilor să-şi justifice unii altora mecanismele de bază ale repartiţiei beneficiilor şi poverilor din societatea lor, atunci drepturile pot fi privite ca reprezentând principiile de bază ale respectului pentru persoane, pe care această justificare le presupune. Cea de-a treia idee – aceea de egalitate – se leagă de acest lucru. Liberalii cred că pentru justificarea măsurilor sociale şi politice adoptate, guvernele trebuie să-şi trateze cetăţenii cu aceeaşi atenţie şi acelaşi respect, indiferent de calităţile şi meritele lor personale. Nu cumva drepturile morale pot fi derivate din această obligaţie fundamentală, tot aşa cum John Rawls* derivă principiile libertăţii şi ale distribuţiei sociale din premisele egalitare ale teoriei sale despre dreptate? Ronald Dworkin sugerează că în calculele utilitariste ar putea fi eventual încorporat principiul tratamentului egal, dar numai dacă ele omit ceea ce el numeşte „preferinţele externe”, adică preferinţele pe care le au unii oameni în privinţa tratamentului ce ar trebui aplicat *altora*. El argumentează că multe drepturi pot fi privite ca nişte îngrădiri impuse utilităţii în situaţii în care considerarea preferinţelor exterioare este greu de evitat şi unde, probabil, acestea ar fi altminteri decisive. În jurul acestei deosebiri, între preferinţele „externe” şi cele „personale”, şi în jurul teoriei drepturilor pe care Dworkin încearcă s-o edifice pe baza ei, controversele continuă.

Nu toată lumea e convinsă că ideea drepturilor poate contribui

substanţial la filosofia morală sau la cea politică.

Chiar şi dintre cei ce sunt convinşi, mulţi cred că drepturile nu epuizează sfera moralei. Unul dintre argumente este că drepturile par să reprezinte valori specific individualiste. Despre drepturi vorbim acolo unde se consideră important ca un anumit bun să fie asigurat unui individ sau mai multora luaţi individual. În cazul bunurilor a căror importanţă nu poate fi tradusă în valori pentru indivizi consideraţi unul câte unul – e vorba de bunuri colective, cum sunt fraternitatea* sau comunitatea* – limbajul drepturilor pare impropriu. Un număr de autori socialişti au mers mai departe, susţinând că drepturile reprezintă morala politică a egoismului burghez şi că o morală autentic socialistă nu trebuie neapărat să facă loc acestor revendicări strident individualiste. O asemenea teză este greu de acceptat: deşi ideea unei morale compuse exclusiv din drepturi este total neplauzibilă, orice teorie neataşată unui colectivism fanatic extrem trebuie să accepte că indivizii au anumite interese a căror protejare este nu numai moralmente îngăduită, ci şi moralmente imperativă. JJW

Bibliografie

♦ Bentham, J., „Anarchical fallacies”, în *Human Rights*, ed. A. J. Melden, Belmont, Calif, Wadsworth, 1970.

– Campbell, T., *The Left and Rights*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1983.

– Dworkin, R., *Taking Rights Seriously*, ed. Rev., Londra, Duckworth, 1979.

– Feinberg, J., *Rights*, *Justice and the Bounds of Liberty*: *essays în social philo-saphy*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1980.

– ♦ Finnis, J., *Natural Law and Natural Rights*, Oxford, Clarendon Press, 1980.

– Fried, C, *Right and Wrong*, Cambridge, Mass. Şi Londra, Harvard University Press, 1978.

– Hart, H. L. A., *Essays în Jurisprudence and Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1983.

– „Are there any natural rights?”, în Waldron ed.

– Homfeld, W. N., *Fundamental Legal Conceptions*, New Häven, Conn., Yale University Press, 1923.

– Lyons, D. Ed., *Rights*, Belmont, Calif., Wadsworth, 1979.

– ♦ Raphael, D. D. Ed., *Political Theory and the Rights of Man*, Londra, Macmillan, 1967.

– Rawls, J., *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1971; Oxford, Oxford University Press, 1972.

– ♦ Tuck, R., *Natural Rights Theories*: *Their Origin and Development*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

– ♦ Waldron, J. J. Ed., *Theories of Rights*, Oxford, Oxford University Press, 1984.

drepturile animalelor Concept ce semnifică preocuparea pentru tratamentul aplicat animalelor de către oameni. Problemele morale şi politice care se pun în legătură cu animalele au fost abordate, prin prisma a numeroase asumpţii filosofice şi idei metafizice diferite, încă de la începuturile gândirii scrise – de la miturile greceşti, filosofiile platoniciană şi neoplatonicianã şi iudeo-ereştinism, prin umaniştii Renaşterii, o serie de filosofi din epoca luminilor* şi raţionalişti (Kant*, Descartes), Jeremy Bentham* şi alţi utilitarişti din secolul al XIX-lea până în zilele noastre, când eliberarea, bunăstarea, drepturile şi ocrotirea animalelor constituie o sferă de preocupări comune, dar şi de dispute între diferite concepţii antropologice şi etice. Printre problemele fundamentale ridicate de cei angajaţi în dezbaterile cu privire la animale şi la statutul lor moral se numără următoarele: Care este justificarea dominaţiei omului asupra celorlalte creaturi? Pe ce temeiuri pot justifica oamenii faptul că ucid animale, le mănâncă, le provoacă durere şi le îngrădesc libertatea de mişcare? Dacă animalelor nu li se acordă nicio însemnătate morală, ci sunt privite doar ca nişte mijloace pentru atingerea unor scopuri umane, oare nu decurge logic că ar trebui să micşorăm şi valoarea morală a acelor fiinţe umane care nu satisfac diferite standarde de raţionalitate şi autonomie, cum sunt persoanele handicapate psihic, cele cu invalidităţi permanente şi cele senile? Pe ce bază morală susţinem punctul de vedere că vieţile animalelor au o valoare intrinsecă mai mică decât cele ale fiinţelor umane? Putem atribui „drepturi” animalelor şi dacă da, în ce fel? Constituie animalele un grup oprimat şi exploatat, şi pe ce ansamblu de ipoteze se poate susţine această teză? Deşi mulţi dintre termenii folosiţi în dezbaterile actuale despre uzul şi abuzul animalelor de către oameni („drepturi”, „eliberare”, „opresiune”) nu se întâlnesc la gânditorii antici, un număr de considerente cuprinse în întrebările de mai sus apar de-a lungul secolelor. Istoricul Plutarh şi filosoful neoplatonician Porphyrios subliniau amândoi că excelenţa umană (*arete*) şi „cuviinţa” implică refuzul de a pricinui suferinţă evitabilă oricărei alte rapturi, umane sau nonumane. Pe aceste considerente Plutarh şi Porphyrios au fost vegetarieni filosofici ale căror convingeri referitoare la statutul moral al animalelor interziceau uciderea şi consumarea lor de către oameni. Pentru ei, vegetarianismul era componenta centrală a unei viziuni globale despre lume expuse în tratatul lui Plutarh *Despre consumul cărnii*, în scrierea sa *Moralia* şi în lucrarea lui Porphyrios. *De abstinentia*.

Tradiţia raţionalistă, cu cei doi ex-ponenţi-cheie ai ei, Descartes şi Kant.

scfuză să recunoască un statut moral jaimalelor. Concepţia lui Descartes este radicală: animalele nu au niciun fei de conştiinţă, nefiind decât nişte maşini mobile. Postulând o separaţie absolută între spirit şi materie şi «tuând integral animalele în sfera inateriei, Descartes le plasa dincolo de perimetrul consideraţiilor morale şi raţionale. Kant, operând înăuntrul unui cadru raţionalist diferit, susţine că animalele nu au conştiinţă de sine, ci sunt doar un mijloc în slujba scopurilor omului. Plasând problematica suferinţei, a emoţiei şi a sensibilităţii în «fără perimetrului preocupărilor filosofice, raţionaliştii eliminau întrebarea dacă animalele simt durerea şi în general dacă au simţăminte de vreun 3eL Indiferenţa filosofică nu a obliterat însă orice sentiment popular în această chestiune, iar prima lege împotriva cruzimii faţă de animale a fost jdoptată în colonia Massachusetts, n 1641. Ea interzicea „tirania sau cruzimea faţă de făpturile necuvântătoare care sunt ţinute în mod obişnuit pentru folosul omului". En pofida unor energice atitudini raţionaliste, mulţi gânditori umanitari din Epoca luminilor* au manifestat interes jentru animale. Începând din secolul îi XVlII-lea, filosofi individuali şi grupuri de persoane preocupate s-au solidarizat în ideea de a domoli cruzimea extremă faţă de animale. Pornind de k un punct de vedere utilitarist, mai înalţi gânditori din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea şi din secolul zi XDC-lea au repus problematica animalelor pe agenda dezbaterii etice. C→ *utilitarism*) Sunt de consemnat îndeosebi lucrarea lui Jeremy Bentham *An Introduction to the Principles of Mo-rals and Legislation* (1789) – „întrebarea care se pune nu este dacă ele pot să *raţioneze* sau dacă pot să *vorbească*, ci dacă pot să *sufere*" " – şi lucrarea lui Henry Salt, An*imal* 's *R*i*ghts c*o*nsi-dered în r*e*lation to S*o*cial P*r*ogress,* publicată pentru prima dată în 1892. Pălt susţine cu fermitate cauza animalelor şi atacă practicile de orice fel care comportă cruzime faţă de fiinţe înzestrate cu sensibilitate. Scrierea sa mai veche, A *P*l*ea f*o*r V*e*getarianism,* a exercitat o influenţă profundă asupra unor susţinători de seamă ai vegetarianismului, precum George Bernard Shaw şi Gandhi*. În secolul al XDC-lea au luat fiinţă societăţi de combatere a cruzimii faţă de animale, atrăgând mii de membri şi influenţând cursul schimbării sociale şi legislaţia politică, în zilele noastre afirmarea unor mişcări diverse şi active împotriva suferinţei animalelor, ca şi revenirea la aprige dezbateri filosofice referitoare la animale au puternice antecedente istorice. Filosofi contemporani, printre care se disting Peter Singer şi Tom Regan, susţin cu argumente raţionale că animalele au drepturi şi că sunt oprimate (vezi Singer şi Regan). Printre chestiunile în dispută între susţinătorii drepturilor animalelor şi adversarii lor se numără experienţele pe animale şi creşterea animalelor în sistem industrial. Deşi legile împotriva vivisecţiei datează de mult, folosirea unui număr enorm de animale într-o varietate de situaţii experimentale (estimată în prezent între 60 şi 100 de milioane pe an în SUA) era un amănunt mai puţin cunoscut înainte de a fi fost semnalat de

apărătorii drepturilor animalelor. Tot aşa, deşi s-a discutat dintotdeauna despre acte izolate de brutalitate comise faţă de animale individuale de către stăpânii lor, transformarea relativ recentă a fermelor de animale în mari concerne financiare a creat o situaţie în care sute de milioane de animale crescute în sistem industrial sunt lipsite de libertate elementară, cum este spaţiul în care să se mişte. Un element notabil în mişcarea contemporană pentru eliberarea animalelor îl constituie legătura tot mai strânsă dintre argumentarea filosofică şi acţiunea practică. Poate că într-un mod mai evident decât la orice altă forţă socială şi politică din lumea de astăzi, apărătorii animalelor îşi justifică acţiunile pe temeiuri filosofice, încărcate de puternice imperative etice. JBE

Bibliografie

Dombrowski, D. A., *The Philosophy of Ve-getarianism*, Amherst, Mass., University *of* Massachusetts Press, 1984.

– Frey, R. G., *Interests and Rights*: *the Case Against Animais*, Oxford, Oxford University Press, 1980.

– Magel, C. R., *A Bibliography on Animal Matters and Related Matters*, Boston, Mass., University Press *of* America, 1981.

– Mason, J. Şi P. Singer, *Animal Factories*, New York, Crown, 1980.

– ♦ Midgley, M., *Animais and Why They Matter*, New York, Penguin, 1983.

– Regan, X, *The Case for Animal Rights*, Berkeley, Calif., University *of* California Press, 1983.

– Rowan, A. N., *Of Mice*, *Models and Men*: *a Critical Evaluation of Animal Research*, Albany, NY, Sun y Press, 1984.

– ♦ Singer, P., *Animal Liberation*: *a New Ethies for our Treatment of Animais*, New York, Avon, 1965.

– Turner, J., *Reckoning with the Beast*: *Animais*, *Pain*, *and Humanity în the Victorian Mind*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1980.

drepturile omului → *drepturi umane* drepturi umane (sau drepturile omului) Drepturi* pe care indivizii umani le posedă prin simplul fapt că sunt indivizi umani. Termenul „drepturi umane” a intrat în uz abia în secolul nostru; în trecut erau mai uzuale expresiile „drepturi naturale” sau „drepturile omului”. Conceptul „drepturi umane” nu se întâlneşte în toate epocile şi civilizaţiile, ba nici chiar conceptul general de „drepturi”. De pildă este o chestiune controversată dacă el a figurat în sistemele de drept din Grecia sau Roma antică. Într-un studiu recent, Tuck susţine că acest concept n-a apărut în Europa înainte de secolul al XII-lea, dar că în secolul al XIV-lea în scrierile lui Gerson* şi ale colegilor lui se conturase deja o teorie închegată a drepturilor naturale. La începutul secolului al XVII-lea teoria a fost practic reelabo-rată în opera lui Hugo Grotius*. Ulterior s-au dezvoltat două şcoli de

gândire diferite asupra drepturilor naturale*. Şcoala mai conservatoare, reprezentată de Seiden* şi Hobbes*, atribuia un drept la libertate virtualmente nelimitat oamenilor aflaţi în starea „naturală” (adică prepolitică), dar considera că acest drept a fost cedat mai mult sau mai puţin complet odată cu constituirea societăţii civile. Potrivit acestei interpretări, acceptarea unei teorii a drepturilor naturale era pe deplin compatibilă cu pledoaria în favoarea unei autcrftăţi guvernamentale absolute. Prin contrast, unii teoreticieni mai radicali susţineau că în timp ce unele drepturi naturale au fost cedate guvernanţilor de dragul păcii sociale, altele n-au fost cedate şi în consecinţă puteau fi invocate de un popor împotriva unei cârmuiri opresive. Astfel, anumite drepturi naturale au fost invocate deopotrivă în apărarea Revoluţiei engleze din anii 1640 şi a celei din 1688. Această teorie mai radicală a devenit teoria dominantă a drepturilor naturale. Ea şi-a găsit expresia cea mai influentă a sfârşitul secolului al XVII-lea, în scrierile lui John Locke*. Potrivit lui Locke, dreptul natural acordat de Dumnezeu garanta că „nimănui ffii-i era îngăduit să dăuneze vieţii, să-Bătăţii, libertăţii sau bunurilor altuia”. Despre această lege se putea spune deci că dădea fiecăruia dreptul la viaţa, libertate* şi proprietate*, deşi totodată impunea fiecăruia datoria naturală de a respecta viaţa, libertatea şi proprietatea celorlalţi. În starea lor naairală oamenii aveau şi dreptul de a tace tot ceea ce era necesar pentru a proteja drepturile naturale proprii şi pe ale altora. Acest „drept executiv de la natură” ar fi o sursă de conflicte în starea de natură, iar oamenii, dorind pacea, l-ar transfera unei autorităţi comune, instituind astfel o comunitate politică. Locke a ţinut să sublinieze că oamenii nu şi-au cedat drepturile lor œrurale la viaţă, libertate şi proprietate. Dimpotrivă, rostul constituirii comunităţii politice era tocmai acela de a proteja cât mai bine aceste drepturi. Ele erau inalienabile, niciun om ne-mnd moralmente îndreptăţit să-şi pună integral viaţa sau libertatea sa la dispoziţia altcuiva (deşi putea să-şi piardă drepturile naturale dacă încălca drepturile altora).

Potrivit teoriei lui Locke, din drepturile naturale decurgeau trei consecinţe politice principale. În primul rând: de vreme ce în starea de natură* toţi oamenii se bucură de drepturi egale, nimeni nu poate ajunge sub autoritatea politica a altuia decât în urma propriului consimţământ. În al doilea rând: păstrarea şi ocrotirea drepturilor naturale constituie funcţia de căpetenie a cârmuirii. În al treilea rând: drepturile naturale limitează autoritatea guvernanţilor, astfel încât o cârmuire care violează drepturile cetăţenilor săi nu mai este îndreptăţită să pretindă ascultare şi poate fi în mod legitim răsturnată.

În secolele următoare, aceste trei implicaţii politice au rămas strâns asociate cu afirmarea drepturilor naturale. Declaraţia americană de

Independenţă (1776), de pildă, enunţa ca pe nişte adevăruri evidente că „toţi oamenii sunt creaţi egali şi sunt înzestraţi de Creator cu anumite drepturi inalienabile, printre care drepturile la Viaţă, Libertate şi căutarea Fericirii”. Mai departe, Declaraţia afirmă că puterea legitimă a guvernelor instituite în vederea asigurării acestor drepturi deriva din consimţământul celor guvernaţi şi că un guvern care ar încerca să anihileze aceste drepturi poate fi înlăturat de popor. Declarţia franceză a Drepturilor Omului şi Cetăţeanului (1789) conţine afirmaţii similare privitor la drepturile „naturale, imprescriptibile şi inalienabile”, pe care le enumera. Doctrinele drepturilor umane formulate în secolul al XX-lea sunt descendente directe ale teoriei liberale a drepturilor naturale. Mulţi autori atribuie chiar acelaşi înţeles sintagmelor „drept natural” şi „drept uman”. Ideea de drept natural rămâne aceea a unui drept care este „natural” în sensul că e gândit ca o îndreptăţire morală a oamenilor în virtutea calităţii lor naturale de oameni, şi nu în virtutea încheierii vreunei înţelegeri speciale sau a vreunui sistem particular de drept sub jurisdicţia căruia s-ar afla. Drepturile umane pot fi şi sunt afirmate faţă de alţi indivizi sau faţă de asociaţii private, cum sunt firmele sau sindicatele. Principalul lor context rămâne însă cel politic; ele reprezintă minimul de îndreptăţiri pe care guvernele sunt obligate să le protejeze şi să le garanteze şi pe care ele însele sunt obligate să le respecte.

Declaraţiile drepturilor naturale din secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea îşi au pandantul în declaraţiile privind drepturile umane din secolul al XX-lea – mai presus de toate în Declaraţia Naţiunilor Unite privind Drepturile Omului din 1948 şi diversele acorduri şi convenţii ale ONU ce i-au urmat, şi în Convenţia Europeană privind Drepturile Omului. Prevederi privind drepturile au devenit totodată părţi componente ale constituţiilor diferitelor state şi, în măsura în care se consideră că aceste constituţii nu creează, ci doar recunosc drepturile pe care le proclamă, aparţin şi ele aceleiaşi tradiţii. Despre care drepturi s-a pretins de cele mai multe ori că sunt drepturi umane? Judecând după declaraţiile *of* iciale, în linii mari ele se împart în şase categorii, întâi, şi adesea mai presus de toate, dreptul la viaţă. Prin el se poate înţelege dreptul de a nu fi omorât sau agresat fizic sau dreptul de a fi protejat de omor şi de agresarea fizică, sau dreptul de a primi bunurile materiale esenţiale pentru viaţă şi un minim de îngrijire medicală (vezi mai jos). În al doilea rând, în declaraţiile drepturilor a figurat întotdeauna la loc de frunte dreptul la libertate. Uneori el se înfăţişează ca drept la libertate într-un sens general, alteori ca drept la anumite libertăţi particulare, printre care au întâietate libertatea de gândire, de expresie, libertatea de asociere şi de mişcare. În al treilea rând, dreptul la proprietate, care a deţinut un loc important în mai vechile proclamaţii ale drepturilor şi s-a păstrat şi în cele din secolul al XX-lea, deşi în prezent este adesea interpretat ca un drept mai limitat – mai ales în

măsura în care poate impune restricţii politicii publice. În al patrulea rând, drepturile privitoare ia statutul individului ca cetăţean, cum ar fi dreptul la naţionalitate şi la drepturi democratice. În al cincilea rând, drepturile privitoare la conduita guvernanţilor, în particular drepturile ţinând de supremaţia legii* şi de administrarea justiţiei, cum ar fi dreptul de a nu fi supus unui arest arbitrar şi dreptul la o judecată echitabilă. Aceste două ultime categorii de drepturi ar fi fost de neînţeles din unghiul concepţiei originare despre drepturile naturale ca drepturi de care oamenii se bucură în „starea de natură", care prin definiţie înseamnă o stare fără guvernanţi. Ele pot fi totuşi înţelese ca nişte drepturi naturale sau umane, pentru că statutul moral atribuit persoanelor poate să aibă uneori implicaţii asupra modului în care ele sunt îndrituite de a fi tratate în şi de către instituţiile politice şi asociaţiile private. În fine, se formulează drepturi naturale şi asupra anumitor bunuri sociale, economice şi culturale. Declaraţia ONU, de pildă, afirmă, între altele, dreptul uman la educaţie, muncă, securitate socială, odihnă şi timp liber, ca şi la un standard adecvat de viaţă şi de asistenţă medicală. Deşi revendicarea unor astfel de drepturi nu este ceva cu totul nou, ele şi-au câştigat cu adevărat un loc important abia în tradiţia drepturilor umane din secolul nostru. Statutul lor de drepturi umane s-a dovedit şi el controversat. În parte datorită faptului că ele ridică întrebări spinoase în legătură cu dreptatea* socială, în parte datorita îndoielilor provocate de înţelegerea lor ca drepturi umane. În prezent, ţările din lumea a treia nu dispun de resursele necesare pentru asigurarea bunurilor în cauză. Or, nu este currrva absurd să le spui oamenilor că au nişte drepturi la bunuri ce nu li se pot asigura? Şi nu ar fi tot aşa de absurd să atribui drepturi *umane* diferite la oameni ce trăiesc în părţi diferite ale lumii sau în epoci diferite? Celălalt element discutabil al drepturilor „umane" cu caracter social-economic este că pentru orice persoană concretă, obligaţia corespunzătoare de a asigura bunul în cauză revine unui anumit guvern, încât s-ar părea că dreptul la bunul respectiv aparţine cuiva în calitate de cetăţean al unei societăţi anume, şi nu în cea de membru al speţei umane. Dar, cu toate că cei ce au redactat diferite declaraţii n-au dat, poate, suficientă atenţie diferenţei dintre drepturi umane şi obiective sociale dezirabile, obiecţiile menţionate la adresa drepturilor social-economice nu sunt de nedepăşit. Un drept poate fi pe deplin înţeles ca drept, deşi faptul de a-l avea sau nu poate depinde de împrejurări. Este, de asemenea, posibil ca el să aibă caracter universal, chiar dacă pentru fiecare titular în parte obligaţia corespunzătoare revine unui corp particular de felul unui guvern. În sfârşit, oricare va fi fost intenţia celor ce au redactat declaraţii privind drepturile, *din punct de vedere logic* ideea că la scară mondială indivizii umani au responsabilităţi unii faţă de alţii în ce priveşte bunăstarea lor economică nu este lipsită de sens.

Cum pot fi justificate drepturile umane? Declaraţiile de drepturi au fost uneori prezentate în chip de formulări ale unor adevăruri evidente care, în consecinţă, nu trebuie decât să fie proclamate. Acest mod de abordare este în cel mai bun caz neplauzibil, dând prilej adversarilor drepturilor umane să le trateze ca fiind tot atâtea prejudecăţi, în trecut, drepturile naturale subiective au fost privite în special ca izvo-rând din dreptul natural, astfel încât ele fac parte dintr-o teorie generală a dreptului natural, stând sau nu în picioare împreună cu acesta. Deşi aceasta rămâne o abordare importantă, cu timpul, conceptul de drepturi umane s-a detaşat din ce în ce mai mult de gândirea iusnaturalistă. Filosofii morali şi politici contemporani preferă să susţină drepturile umane cu referire la ataşamentul faţă de anumite valori fundamentale, cum sunt libertatea, autonomia şi egalitatea, coroborate cu alte consideraţii privitoare la cerinţele esenţiale ale bunăstării umane. Ce formă ar putea să îmbrace un astfel de raţionament? Oamenii sunt fiinţe complexe şi aşa sunt şi împrejurările în care trăiesc. Aşadar, nu ne putem aştepta ca o teorie menită să justifice drepturile umane să fie ceva simplu şi nici să ne închipuim că un singur ansamblu de principii morale sau argumente morale de un singur fel ar putea susţine ideea drepturilor umane. Nu este de presupus nici că din modalităţi de justificare diferite vor rezulta liste de drepturi umane cu conţinut identic. Teoriile privind drepturile umane se pretează deci la o diversitate şi o complexitate mai mari decât au prevăzut în general criticii acestei idei. Din aceleaşi considerente rezultă însă şi că ar fi fals să se considere *a priori* că susţinătorii drepturilor umane trebuie să fie neapărat de acord unii cu alţii în privinţa modului de a le fundamenta sau în privinţa conţinutului lor, încât scopul lor comun, de a da o formulare unitară, universal acceptată a drepturilor umane, s-ar putea să nu fie uşor de atins.

În ciuda marii popularităţi pe care şi-a câştigat-o ideea drepturilor umane, ea este departe de a fi universal acceptată, în unele cazuri, respingerea ci apare drept corolar al unei critici generale a concepţiilor despre morală şi politică axate pe drepturi. Alte critici vizează în mod particular drepturile umane. Una dintre cele mai persistente atacă statutul lor epistemologic. Discipoli de-ai lui Jeremy Bentham* reproşează că drepturile naturale sau umane sunt afirmate ca şi cum existenţa lor ar fi ceva de la sine înţeles, întocmai ca existenţa drepturilor juridice. Un teoretician ortodox al dreptului natural ar putea foarte bine să replice că legea naturală emanata de la Dumnezeu şi drepturile conferite de ea sunt fapte ce ţin de întocmirea lumii în aceeaşi măsură ca drepturile juridice edictate de instanţe omeneşti. Majoritatea exponenţilor contemporani ai drepturilor umane ar accepta totuşi existenţa unei deosebiri între alegaţia empirică, *A* are un drept legal lax” şi alegaţia morală, y4 are un drept uman lax”. Cu condiţia recunoaşterii acestei deosebiri, pretenţia că oamenii au nişte drepturi în calitatea lor de oameni nu

e mai ilegitimă decât orice altă teză morală.

Împotriva doctrinei drepturilor umane a fost invocată şi necesitatea de a ţine seama de detaliile şi complexităţile vieţii sociale. Edmund Burke*, de pildă, era nemulţumit că drepturile revendicate de reprezentanţii Revoluţiei franceze aveau un caracter „maximalist", când în realitate guvernele au datoria de a realiza echilibre şi compromisuri între bunuri şi rele rivale. Fireşte că, cu cât cineva înclină mai mult să considere că rostul deciziilor politice este de a echilibra consideraţii complexe şi neconcordante, cu atât va adera mai puţin la teorii care cer respectarea unei liste de drepturi mai mult sau mai puţin inviolabile, în fine, caracterul universalist al gândirii despre drepturile umane a alimentat temerile unora că ea ar putea fi expresia unui imperialism cultural. Cerinţa ca indivizilor din întreaga lume să li se acorde anumite „drepturi umane" pare a îngădui susţinătorilor acestui produs specific al culturii europene să trateze tară menajamente alte culturi, care nu împărtăşesc concepţia acesteia despre ce înseamnă viaţă bună şi societate dreaptă. PJ

Bibliografie

Brownlie, I. Ed. *Basic Documents on Human Rights*, ed. A II-a, Oxford, Clarendon Press, 1981.

– Cranston, M, *What are Human Rights*? Londra, Bodley Head, 1973.

– ♦ Donnelly, J., *The Concept of Human Rights*, Londra, Croom Helm, 1985.

– Fin-nis, I, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford, Clarendon Press, 1980.

– Gewirth, A., *Human Rights*: *Essays on Justification and Applications*, Chicago şi Londra, University *of* Chicago Press, 1982.

– Locke, J., *Two Treatises of Government* (1689), ed. P. Laslett, New York, Mentor, 1965.

– ♦ Melden, A. I. Ed., *Human Rights*, Belmont, Calif., Wadsworth, 1970.

– *Rights andPer-sans*, Oxford, Blackwell, 1977.

– Paine, T., *Rights of Man* (1791/1792), ed. H. Collins, Harmondsworth, Penguin, 1969.

– ♦ Raphael, D. D. Ed., *Political Theory and the Rights of Man*, Londra, Macmillan, 1967.

– Tuck, R., *Natural Rights Theories*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

– Waldron, J. J. Ed., *Theories of Rights*, Oxford, Oxford University Press, Dürkheim, Emile (1858-1917) Sociolog francez, unul dintre fondatorii sociologiei moderne. A predat întâi la Bordeaux, apoi la Paris, impunând sociologia ca disciplină academică. A întemeiat o importantă şi productivă şcoală sociologică, grupată în jurul publicaţiei *Année sociologique* (12 vol.,

1898-1912) şi a exercitat o largă influenţă culturală şi politică în Franţa, îndeosebi prin dascălii din învăţământul elementar care au studiat sub îndrumarea sa şi a discipolilor săi şi au transmis ideile sale peste generaţii. A scris lucrări îndrăzneţe, originale, de pionierat pe un larg evantai tematic, care sunt încă influente în sociologie, antropologia socială şi în alte domenii şi care conturează o metodă şi o viziune despre lume originale. El consideră că sociologia are un extraordinar potenţial explicativ şi ocupă locul central printre ştiinţele sociale. Obiectul ei este o realitate distinctă, exterioară indivizilor şi constrângătoare în raport cu ei, dar totodată (după cum va pleda tot mai insistent) interiorizată de ei. Metoda sa, distinctă şi ea, şi-a expus-o *Regulile metodei sociologice* (1895). În această lucrare el susţine ideea unei ştiinţe sociale absolut obiective, cu propria ei realitate, specifică, şi autonomă faţă de influenţe extraştiin-ţifice. În ce măsură practica lui sociologică se încadra acestei viziuni este o altă chestiune.

Spre a demonstra posibilităţile sociologiei, Dürkheim şi-a dedicat forţele cercetării limitelor deteirninării sociale. Astfel, în studiul său clasic *Despre sinucidere* (1897) s-a străduit să explice prin cauze sociale variaţiile ratei cu care oamenii comit acest act în aparenţă cel mai intim şi individual. În acest mod a pus un diagnostic propriei societăţi, diagnostic reluat şi dezvoltat în alte lucrări ale sale: existenţa unui colaps al integrării şi reglării sociale, a unei stări de *egoism* şi *anomie**, care-i împinge pe unii la limita sinuciderii. Această stare este efectul industrializării rapide şi al corodării mai vechilor cadre normative şi se repercutează, la rândul ei, asupra vieţii economice, industriale şi familiale. Dürkheim o consideră „anormală", relativă la stadiul la care au ajuns societăţile moderne şi aflată în raport cu „condiţiile de existenţă" din interiorul lor, adică cu cerinţele funcţionării lor armonioase. El vorbeşte despre aceste cerinţe ca despre o „solidaritate organică" – idee dezvoltată în *De la division du travail social* (1893). Coeziunea societăţilor premoderne (atât cele tribale, cât şi cele tradiţionale) se datorează unei „solidarităţi mecanice", dominate de principiul asemănării, cu structuri sociale segmentale, o interdependenţă slabă, volum şi densitate mică ale populaţiei, legi primitive represive şi o foarte puternică şi dezvoltată *conştiinţă colectivă* ce acordă valoare supremă societăţii ca întreg şi intereselor ei. Prin opoziţie, societăţile moderne s-au coagulat în mod firesc în jurul diviziunii muncii, cu structuri sociale organizate, cu pieţe contopite şi oraşe în dezvoltare, antrenând interdependenţe, cu volum şi densitate mari ale populaţiei, cu prevalenta legilor reparatorii şi cu un sistem de credinţe tot mai uman şi mai laic, în care se acordă o valoare importantă individului şi se invocă egalitatea şanselor, cu o etică a muncii şi dreptăţii sociale. Pe aceasta din urmă o numeşte „religie a individualismului", considerând-o funcţională pentru integrarea societăţilor moderne, dar primejduită de forţe sociale atavice, ca în

cazul afacerii Dreyfus (a fost un dreyfusard convins) şi, în 1914, de germani. (A fost un patriot fervent.).

Din acest diagnostic Dürkheim trage o serie de concluzii. Dată fiind diversitatea şi dinamismul societăţilor moderne, o anumită rată a sinuciderilor apare ca firească, ba este chiar un „factor de sănătate socială”. Dar se pronunţa în favoarea dezvoltării de „grupuri profesionale” pentru asigurarea unui cadru normativ capabil să contracareze anomia dominantă – „boala aspiraţiei infinite”. El a fost socialist în măsura în care a fost favorabil organizării vieţii economice, iar prin susţinerea valorilor individuale a fost liberal. Tenta conservatoare a încrederii sale în integrarea socială şi în unitatea morală este evidentă, deşi unii autori au supralicitat-o. Totuşi a dezaprobat categoric politica conflictului de clasă, considerând marxismul* neştiinţific, iar revoluţiile la fel de imposibile ca miracolele. A văzut în socialism* un „strigăt de durere”, menirea sociologului, de sfătuitor al oamenilor de stat şi al întregii opinii publice, fiind aceea de a oferi remedii ştiinţific întemeiate pentru maladiile sociale ce alimentează ideea socialistă.

La nivel mai general, preocuparea sa stăruitoare pentru condiţiile ordinii sociale şi ale integrării individului în ea l-a făcut să fie mereu îngăduitor faţă de putere* – faţă de toate relaţiile asimetrice de dependenţă, exploatare şi dominaţie, prin care unii prejudiciază interesele altora sau câştigă în dauna lor. Înclina să considere statul* ca pe un sistem de comunicaţii, ca pe un organ de reflecţie conştientă asupra societăţii, nu ca pe un locus al luptei pentru putere sau ca pe o sursă de dominaţie. În mod similar, teoria sa despre drept* se referă constant la formele de reglementare normativă şi niciodată la interesele sociale rivale şi la folosirea puterii de către ele. Aceste unilateralităţi şi neajunsuri sunt importante, dar probabil reprezintă reversul sau chiar precondiţia cercetării extrem de pătrunzătoare făcute de Dürkheim şi discipolii săi uneia dintre laturile vieţii sociale. Aceasta iese în evidenţă cel mai clar în cercetările lor asupra religiei primitive. Lucrarea *Formele elementare ale vieţii religioase* (1912) a fost explorarea sa finală asupra limitelor determinării sociale, centrată de astă dată pe miezul credinţelor şi al practicii religioase. Examinând literatura accesibilă despre totemism şi în special cea despre societăţile aborigenilor australieni, el a avansat o serie de ipoteze îndrăzneţe, pe care le-a considerat ca având calităţi explicative generale cu privire la sistemele de credinţe social-mtegra-toare centrate pe obiecte sacre (cum era în concepţia sa religia). Nu numai că a încercat explicarea credinţelor şi a ritualurilor primitive prin originile lor sociale, dar a interpretat şi semnificaţia lor „reală” în termeni sociali, văzând în religie un reflex al societăţii sub toate aspectele ei, şi a analizat funcţiile îndeplinite de ele în raport cu integritatea psihologică a indivizilor şi cu coeziunea socială. A

mers până acolo încât a încercat să explice categoriile fundamentale ale gândirii (timp, spaţiu, cauzalitate etc.) ca izvorând din religia primitivă şi ca având origini sociale, în ciuda neajunsurilor de ordin etnografic şi a unor carenţe în argumentare, această carte rămâne capodopera sa, impunătoare prin clarviziune şi prin ambiţia sa teoretică, fiind cea mai pă-mnzătoare expresie a interpretării durk-beimiene a universului social. SL

Bibliografie

Coser, L. A., „Dürkheim", în *Masters of Sociologicai Thought*, New York, Harcourt Brace, Jovanovich, 1971.

– Dürkheim, é., *Diviziunea muncii sociale* (1893), trad. C. Pantelimon, Bucureşti, Albatros, 2001.

– *Regulile metodei sociologice* (1895), trad.

C. Sudeţeanu, ed. A II-a, Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1974. –, *Despre sinucidere*.

Studiu de sociologie (1897), trad. de M. Calcan, Iaşi, Institutul European, 1993.

– *Formele elementare ale vieţii religioase* (1912), trad. de M. Jeanrenaud şi S. Lupescu, Iaşi, Polirorn, 1995. –, *Le socialisme*. *Sădéfinition*, *ses débuts*, *la doctrine Saint-Simonienne*, Paris, Félix Alcan, 1928. –, *Professional Ethies and Civic Morals* (1950), trad. de C. Brookfield, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1957.

– *Dürkheim and the Law*, ed. S. Lukes şi A. Seuil, Oxford, Martin Robertson, 1983.

– ♦ Giddens, A., „Dürkheim", în *Capitalism and Modern Social Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971.

– ♦ Lukes, S., *Emile Dürkheim*: *his Life and Work*, Londra, Allen Lane, 1973; Stanford, Calif., Stanford University Press, 1983.

– ♦ Nisbet, R. A., *the Sociology of Emile Durâdieim*, New York, Oxford University Press, 1974.

– Parsons, T., „Dürkheim", în *The Structure of Social Action*, Glencoe, III., Free Press *of* Glencoe, 1937.

E

eecleziologi Teoria şi practica guvernării bisericii, dezvoltată de papi şi de juriştii canonici medievali începând din secolul al XII-lea; ele cuprindeau bazele organizării aarriinistraţiei papale şi episcopale, cu accent pe puterile conciliare (*conciliarism*). În centrul unei bune părţi a doctrinei eclezio-logice stă istoria instituţiilor reprezentative medievale în general. (*gândirea politica medievală*) *JC*

economie politică clasică Tradiţie a analizei economice care a înflorit în special în Anglia, în perioada revoluţiei industriale de la sfârşitul secolului al XVIII-lea până la mijlocul secolului al XIX-lea.

Deşi contribuţii importante la această tradiţie se pot găsi şi în scrierile mai timpurii ale lui Richard Cantillon şi David Hume*, de obicei se consideră că începutul ei este marcat de lucrarea lui Adam Smith* *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776). Printre reprezentanţii cei mai de seamă se numără Thomas Mal-thus*, David Ricardo*, Nassau Senior, McCulloch, James Mill*, J. S. Mill* şi economistul francez J. B. Say. În răspândirea ideilor ei a jucat un rol deosebit de important Political Econo-my Club, creat în 1821, şi *Edinburgh Review*. Gândirea economică a lui Karl Marx* poate fi de asemenea plasată în cadrul tradiţiei clasice. Originile economiei politice clasice se găsesc în atacul lui Smith la adresa mercantilismului* şi în consideraţiile sale asupra „sistemului libertăţii naturale”. Smith a criticat reglementările mercantiliste pentru că închideau pieţele externe, împiedicau valorificarea deplină a diviziunii muncii şi – astfel – frânau creşterea economică. Creşterea depindea, de asemenea, de proporţia dintre munca productivă şi cea neproductivă (distincţie făcută de Smith între munca ce produce bunuri materiale şi cea investită în prestarea de servicii personale). Cumpătarea reducea sumele cheltuite pentru servicii personale şi sporea capitalul disponibil pentru angajarea oamenilor în diviziunea muncii. Smith credea că odată cu acumularea capitalului într-o economie în expansiune, salariile muncitorilor ar creşte, proces pe care, ca şi alţi economişti, îl aproba, considerând că majorarea salariilor stimulează sârguinţa muncitorului. Smith şi tradiţia clasică identificau problema economică cu lupta pentru producerea de avuţie din materialele oferite de natură, luptă în care variabila principală era eficienţa muncii. Astfel, teoria valorii-mun-că*, potrivit căreia numai munca conferă valoare bunurilor şi explică (în cea mai mare parte) preţurile relative, ocupa un loc central în aparatul intelectual al economiştilor clasici. Economia politică clasică trebuie deosebită de cea neoclasică sau de revoluţia marginalistă asociată cu opera lui Jevons din anii 1870. În timp ce neo-clasiciştii sunt preocupaţi de cea mai eficientă alocare a unor resurse date, rare, între preferinţe de consum concurente, economiştii clasici erau mai interesaţi de amplificarea resurselor şi de alocarea lor în vederea stimulării în continuare a creşterii. Comparaţia dintre gândirea economică clasică şi cea neoclasica evidenţiază orientarea în general empirică şi practic-politică a exponenţilor celei dintâi. Economia politică clasică a fost inspirat numită „un ghid ai creşterii economice pentru uzul omului de stat” (O’Brien, p. 34). Sfatul dat oamenilor de stat de către aceşti economişti era de obicei de a pune capăt reglementării guvernamentale în economie. Criticile lui

Smith la adresa reglementărilor privitoare la ucenici, a monopolurilor, tarifelor, taxelor şi impozitelor şi a altor îngrădiri a influenţat economia politică clasică sub forma tendinţei spre *laissez-faire**. Argumentele teoretice ale economiei politice clasice au avut importante consecinţe de politică prin Noua lege pentru ajutorarea săracilor (*New Poor Law*) din 1834, prin bugetul din 1845, care suprima taxele aplicate la mai mult de patru sute de articole, şi prin revocarea, în 1846, a Legilor cerealelor (*Corn Laws*). Atitudinea în general antipaternalistă a acestor economişti este ilustrată de pledoariile desfăşurate în Parlament de către Ricardo în favoarea toleranţei religioase, a libertăţii presei şi a reformei parlamentare. (*paterna lis m*) Se vede astfel că valorile economiei politice clasice se află în strânsă legătură cu cele ale tradiţiei liberale occidentale – individualismul, toleranţa şi prerogative guvernamentale limitate (*liberalism*). Economia politică clasică însă nu subseria în mod dogmatic la doctrina *laissez-faire*. Exponenţii ei erau înainte de orice utilitarişti (*utilitarism*), şi nu susţinători ai drepturilor naturale*, fiind dispuşi să recurgă la măsuri guvernamentale când acestea erau de natură să servească binele general. După cum s-a exprimat McCulloch, „principiul *laissez-faire* poate fi aplicat fără teamă în unele domenii, dar în altele, mai multe, nu este aplicabil; iar invocarea lui în orice ocazie aduce mai degrabă cu o politică de papagal, decât cu una potrivită omului de stat şi filosofului”. (O’Brien, p. 272). Printre activităţile guvernamentale în favoarea cărora s-au pronunţat unul sau altul dintre aceşti economişti se numără protejarea noilor industrii, legislaţia privind munca copiilor, ajutoarele pentru muncitorii cu invalidităţi şi cei vârstnici, învăţământul public şi măsurile de ameliorare a serviciilor sanitare publice. Chiar şi în faimosul atac al lui Malthus împotriva vechii Legi pentru ajutorarea săracilor şi în campania lui Ricardo împotriva Legii cerealelor se subînţelegea că, pentru a micşora suferinţa, abolirea trebuia efectuată treptat. Având în vedere lunga lor listă de recomandări politice (adesea divergente), înţelegem de ce unii comentatori îi caracterizează ca fiind, mai presus de toate, reformatori. Creşterea economică a continuat şi după Smith să fie preocuparea centrală a economiei politice clasice, deşi accentul s-a mutat de la optimismul moderat al acestuia spre obstacolele mai greu de depăşit din calea creşterii. Dintre aceste anticipări mai pesimiste, cea mai cunoscuta este cea a lui Thomas Malthus, care în 1804 a fost numit la prima catedră universitară de economie politică. În *An Essay on the Principles of Population* (1798) el a luat poziţie împotriva ideii că sărăcia oamenilor s-ar datora instituţiilor, în particular proprietăţii private*. Malthus a încercat să demonstreze că tendinţa constantă a populaţiei de a creşte în progresie geometrică suprasolicita resursele agricole ale pământului, care puteau fi sporite doar în progresie aritmetică. Din pricina acestei disproporţii, creşterea populaţiei era ţinuta în frâu prin forţe ce acţionau fie asupra ratei naşterilor (cum ar fi controlul naşterilor, numit piedică negativă),

fie asupra ratei mortalităţii (numită piedică pozitivă). Replica dată de el optimismului a constat în caracterizarea acestor piedici inevitabile ca fiind rezultatul viciului şi al sărăciei. În ediţia a doua (1803) a cărţii Malthus a atenuat această concluzie brutală, incluzând printre măsurile preventive înfrânarea morală (prin care înţelegea încheierea căsătoriilor la vârste mai avansate), despre care admitea că nu intra în categoria viciului sau a sărăciei. Implicaţia teoriei lui Malthus era că starea materială a clasei muncitoare tindea spre limita de subzistenţă, deoarece efectele sporirii salariilor erau repede anihilate de creşterea populaţiei iar ajutorul guvernamental era contra-productiv. Legile pentru ajutorarea săracilor, argumenta el, „sporesc populaţia tară a spori cantitatea de hrană de care aceasta are nevoie” (p. 97). Malthus a subestimat capacitatea oamenilor de a-şi limita numeric familiile spre a ie ridica nivelul de trai şi capacitatea ameliorărilor agricole de a spori producţia de alimente. Ambele obiecţii au fost ridicate de Senior şi McCulloch, dar Malthus nu a abandonat niciodată posibilitatea găsirii de reforme care să ajute clasele muncitoare. El a sugerat că agricultura trebuia încurajată mai mult decât industria, astfel încât să fie produse mai multe alimente, şi că trebuia să se asigure un învăţământ public pentru a spori capacitatea celor săraci de a se înfrâna moral. Malthus mai avea o rezervă în privinţa posibilităţii unei creşteri neîntrerupte, şi din cauza ei a fost implicat în „controversa supraproducţiei”. Mai ales în lucrarea *Principles of Political Economy* (1820) el a pus sub semnul îndoielii ideea că economiile şi investiţiile ar fi întotdeauna benefice. El a susţinut că este posibil ca economisirile să aibă drept rezultat producerea de mai multe bunuri decât puteau fi consumate şi că o asemenea supraproducţie putea fi urmată de criză. El se îndoia că puterea de cumpărare a claselor muncitoare ar creşte automat în pas cu capacitatea societăţii de a investi şi produce. De fapt Malthus era de părere că un nivel al investiţiilor care să garanteze ocuparea deplină a mâinii de lucru nu putea fi-tnenţinut şi că un nivel care putea fi menţinut nu ar avea ca rezultat ocuparea deplină a forţei de muncă. Conştientizarea necesităţii unui echilibru între investiţii şi consum sau cerere l-a făcut să pledeze în favoarea unor proiecte de lucrări publice şi să privească cu ochi aprobatori cheltuielile pentru produsele de lux şi angajarea de servitori, îndeosebi de către latifundiari.

După Smith, cel mai de seamă economist clasic a fost David Ricardo. Acesta a făcut avere la bursă, s-a retras din afaceri devenind un nobil de ţară şi în 1819 a fost ales în Parlament. Lucrarea sa de căpetenie, *The Principles of Political Economy and Taxation* (1817) a introdus în analiza economică puterea şi dificultăţile raţionării deductive din cât mai puţine asumpţii. Economiştii acestei perioade admiteau ipoteza că după un timp oarecare randamentul investiţiilor scade la un nivel prea jos pentru a putea susţine în

continuare creşterea, rezultatul fiind o aşa-numită stare staţionară. Ricardo a folosit spectrul unei asemenea stări în celebra sa critică la adresa Legilor cerealelor. Aceste legi creau bariere în calea importului de cereale ieftine şi garantau preţuri ridicate pentru cerealele britanice. Ricardo a încercat să arate că, dacă nu se accepta pătrunderea pe piaţa engleză a unor produse agricole ieftine, rezultatul imediat va fi instalarea stării staţionare. În susţinerea acestei idei Ricardo a invocat principiul randamentelor agricole descrescătoare. Pentru ca o populaţie în creştere să poată fi hrănită, ar trebui introduse în cultură pământuri cu o fertilitate tot mai redusă şi drept urmare, la investiţii egale de capital şi muncă, în agricultură s-ar obţine o producţie din ce în ce mai mică. Ceea ce-şi propunea Ricardo era să explice consecinţele acestui fenomen în sfera repartiţiei rentelor, profiturilor şi a salariilor între cele trei clase ale societăţii – proprietarii funciari, industriaşii şi muncitorii. Dat fiind că se recurgea la terenuri mai puţin fertile, valoarea terenurilor agricole mai fertile sporea şi concurenţa dintre arendaşi pentru cele mai bune terenuri făcea să crească rentele încasate de proprietarii funciari. Cultivarea de terenuri tot mai puţin fertile determina şi creşterea costului produselor agricole şi, ca efect, creşterea salariilor, deoarece muncitorii trebuiau să câştige mai mult spre a-şi putea cumpăra cele necesare traiului. Iar cum salariile şi profiturile se plătesc din fondul ce rămâne după deducerea rentelor, salarii mai mari însemnau profituri agricole mai mici. Şi, cum într-o economie concurenţială există o unică rată a profitului, scăderea profiturilor din agricultură atrăgea după sine scăderea tuturor celorlalte profituri. Limitarea importului de cereale ieftine impunea Angliei să cultive ea mai multe cereale, să exploateze terenuri cu fertilitate redusă şi în final să înregistreze o scădere a ratei profitului. Preocuparea lui Ricardo pentru comerţul internaţional l-a dus la formularea teoriei avantajului comparativ. Aici el a demonstrat avantajele liberului schimb într-un mod superior celui al lui Smith şi a relevat totodată avantajele pe care le-ar avea Anglia dacă s-ar concentra asupra industriei. Teoria lui Ricardo era şi un atac la adresa latifundiarilor (consideraţi neproductivi), care profitau de pe urma preţurilor ridicate ale cerealelor. Concluzia lui că interesele latifundiarului sunt constant opuse intereselor tuturor celorlalte clase ale societăţii era şocantă într-o ţară care a văzut întotdeauna în latifundiar pe reprezentantul intereselor permanente ale naţiunii. Nu este surprinzător că Ricardo a respins teoria malthusiană a supraproducţiei, care justifica cheltuielile pentru lux ale latifundiarilor. Pentru a demonstra că supraproducţia era imposibilă, el făcea apel la legea lui Say, potrivit căreia cererea de bunuri creşte în acelaşi ritm cu producerea lor. Ocuparea deplină a mâinii de lucru reprezintă, în viziunea lui Ricardo, echilibrul normal pentru o economie concurenţială. Ultima mare operă a economiei politice clasice a fost *Principles of Political Economy* (1848) a lui J. S. Mill, „biblia necontestată a economiştiior** din a doua jumătate a

secolului al XIX-lea. Deşi marca paşi înainte în analiza unor teme precum comerţul internaţional, dobânda şi economiile de scară, lucrarea şi-a câştigat faima îndeosebi datorită distincţiei pe care o făcea între producţie, despre care susţinea că este determinată de legile naturii, şi repartiţie, care depinde de instituţii ce sunt supuse într-o anumită măsură controlului uman. Operând această distincţie, Mill făcea loc în ştiinţa economiei politice clasice reoganizării economice şi reformelor morale, care-l preocupau în cel mai înalt grad. Printre reformele preconizate de el principală era educaţia şcolară a claselor muncitoare şi necesitatea planificării familiale. În ameliorarea situaţiei muncitorilor, Mill găsea un rol şi sindicatelor. La început el s-a axat pe ideea curentă că sindicatele îi împiedicau pe patroni să se pună de acord între ei pentru a plăti salarii inferioare salariului de pe piaţă. Ulterior însă analiza acestei probleme l-a făcut să se distanţeze de teoria fondului de salarii, conform căreia suma tuturor salariilor ce puteau fi plătite muncitorilor era fixată de performanţa din trecut a economiei. În dezbateri populare mai cu seamă, această idee era folosită spre a susţine că salariile unui grup de muncitori puteau creşte numai pe seama altor grupuri de muncitori. Retractarea de către Mill a teoriei fondului de salarii însemna că sindicatele puteau obţine majorări salariale forţându-i pe patroni să cedeze muncitorilor o parte din capitalul ce putea fi economisit sau consumat de proprietari. Tot preocuparea pentru soarta muncitorilor l-a făcut să susţină că dacă introducerea de maşini noi era în detrimentul clasei muncitoare, guvernul trebuia să găsească o cale de temperare a procesului de mecanizare. Şi mai caracteristice pentru Mill au fost propunerile sale de sprijinire a ţăranilor proprietari şi a întreprinderilor aflate în proprietatea muncitorilor, precum şi reevaluarea stării staţionare. Căci, dacă această stare însemna că „nimeni nu e sărac, dar totodată nimeni nu doreşte să fie mai bogat* *, Mill credea că aceasta marca sfârşitul luptei omului împotriva naturii şi deschidea posibilitatea unei ample ameliorări morale. Prin neîncrederea sa generală în guvernământ, dublată însă de disponibilitatea de a recunoaşte excepţiile ce justificau activitatea acestuia, şi prin interesul pentru prosperitatea muncitorilor, dublat de insistenţa ca reformele să fie în concordanţă cu recomandările ştiinţei economice, Mill apare ca un reprezentant desăvârşit al economiei politice clasice.

TAH

Bibliografie

♦ Coats, A. W. Ed., *The Classical Eco-nomists and Economic Policy*, Londra, Me-thuen, 1971.

– Malthus, T., *Eseu asupra principiului populaţiei*; trad. de V. Vasiliu şi E. Angelescu, Bucureşti, Ed. Ştiinţifică, 1992.

– Mill, J. S., *Principles of Political Economy*. Ed. J. M. Robson, Toronto,

University *of* Toronto Press, 1965.

– ♦ O'Brien, D. R, *The Classical Economists*, Londra, Oxford University Press, 1975.

– Ricardo, D., *Opere alese*, *2* vol., trad. de Şt. I. Dumitrescu, Bucureşti, Ed. Academiei, 1962.

– Schumpeter, J. A., *History of Economic Analysis*, New York, Oxford University Press, 1975.

– Smith, A., *Avuţia naţiunilor*. *Cercetare asupra naturii şi cauzelor ei*, trad. de Al. Halunga, Bucureşti, Ed. Academiei, 1962 – ♦ Winch, D., „The émergence *of* économies as a sciencekt M *The Fontana Economic History of Europe*, voi. În *ţThe Industrial Revolution*), ed. C. Cipolla, Londra, Col lins/Fontana, 1973.

egalitarism → *egalitate* egalitate Două sunt accepţiunile tipice ale noţiunii de egalitate în gândirea politică. Prima e fundaţională: cea care caracterizează oamenii drept fiinţe egale. Cea de-a doua e distribu-ţională şi are în vedere justificarea unei repartiţii mai echitabile între oameni a bunurilor economice, a şanselor sociale şilsau a puterii politice. Teoriile egalitariste invocă îndeobşte sensul fundaţional al egalităţii spre a susţine o mai mare egalitate distributivă. *Egalitatea fundaţională*. Teza că „toţi oamenii se nasc egali" pare să enunţe un fapt privitor la condiţia umană. Care este acest fapt? Fireşte că nu egalitatea în vreun sens măsurabil, cum ar fi înălţimea sau greutatea. Nici egalitatea în vreo accepţiune mai semnificativă din punct de vedere social şi mai puţin măsurabilă, cum ar fi, de exemplu, egalitatea de aptitudini fizice, intelectuale sau morale. Din câte ne putem da seama, oamenii nu sunt egali în niciuna dintre aceste privinţe. O teză mai plauzibilă, dar după părerea unora lipsită de conţinut, este că toţi oamenii sunt egali deoarece sunt făpturi umane, iar nu plante sau animale. Teza însă nu este lipsită de conţinut dacă implică ideea că aceste moduri în care fiinţele umane se aseamănă între ele sunt relevante din unghiul politicii. Teza susţinută de teoreticienii drepturilor naturale*, că oamenii sunt înzestraţi cu capacitatea de a-şi înţelege drepturile şi obligaţiile statuează o prezumţie împotriva guvernărilor paternaliste. (*paternalism*) Teza utilitaristă după care toate fiinţele umane posedă o capacitate similară de a simţi plăcerile şi durerile (*utilitarism*) furnizează un temei regulii că fiecare om trebuie să conteze drept unul şi nimeni să nu conteze drept mai mult de unul. Teza kantiană că toţi oamenii posedă o demnitate în virtutea faptului că sunt agenţi morali, capabili să-şi folosească raţiunea spre a formula legi morale şi a li se conforma stă la baza principiului că oamenii trebuie trataţi drept scopuri în sine şi niciodată numai drept mijloace.

Criticii egalităţii semnalează problema imposibilităţii de a deriva

judecata de *valoare* că toţi oamenii *trebuie* trataţi egal din *faptul* că toţi oamenii *sunt* egali. Dar tezele fundaţionale privind egalitatea dintre oameni nu sunt factuale în vreun sens nemijlocit şi necontro-versabil. Aserţiunea că oamenii sunt egali – în virtutea raţionalităţii, a pasiunilor sau a demnităţii lor – implică deja evaluarea că o trăsătură proprie tuturor oamenilor este mai semnificativa din punct de vedere politic decât alte deosebiri vizibile. „Pentru că oamenii sunt oameni – argumentează R. H. Tawney* – instituţiile sociale (..) *trebuie* întocmite astfel, încât să accentueze şi să potenţeze nu (..) deosebirile ce îi despart, ci umanitatea ca element comun, care îi uneşte" (*Equality*, p. 49).

Tezelor egalitariste de genul celei a lui Tawney trebuie să li se acorde mai degrabă statutul unor judecăţi, decât al unor fapte empirice privitoare la condiţia umană. Dacă tezele egalitariste sunt parţial normative, atunci egalitariştii pot evita problema relaţiei dintre „este" şi „trebuie", dar nu pot evita alegerea şi apărarea unui cadru teoretic înăuntrul căruia tezele egalitare funda-ţioniste dobândesc semnificaţie politică, în cele ce urmează vor fi descrise pe scurt câteva dintre aceste cadre, mai influente din punct de vedere istoric şi filosofic.

Temeiurile relevante. Dreptatea, scrie Aristotel*, este o formă de egalitate: „Persoanelor care sunt egale trebuie să li se facă parte egală (..) Dar egale şi inegale în ce privinţă?" (*Politica*, 1282 b). Aristotel deosebeşte temeiurile de distribuire relevante de cele ire-levante prin determinarea virtuţii umane căreia i se cuvine un anumit bun. Merită să primească flaute flautiştii talentaţi, nu oamenii de viţă nobilă sau cei chipeşi. Egalitariştii de astăzi extind logica temeiurilor relevante dincolo de sfera meritului, în cea a nevoii. Bernard A. O. Williams susţine că „temeiul potrivit pentru distribuirea asistenţei medicale este sănătatea"; căci ar fi „o situaţie iraţională ca nişte oameni la fel de bolnavi să beneficieze de tratament medical inegal" (p. 128). În schimb, în *Republica* lui Platon*, distribuirea asistenţei medicale după merit, nu după nevoi n-ar fi nici iraţională, nici nedreaptă. Asistenţa medicală, susţine Platon, ar putea fi pe drept refuzată unui dulgher bolnav dacă ea nu-i va reda capacitatea de a-şi îndeplini funcţia socială (106c-7a). Logica temeiurilor relevante pledează pentru distribuţii mai mult sau mai puţin egalitare, în funcţie de supoziţiile noastre fundaţionale privitoare la egalitatea umană. (→ *dreptate*) *Egalitatea şanselor*. Prima argumentare teoretică riguroasă a egalităţii şanselor se întâlneşte în *Republica* lui Platon, al cărui sistem educaţional este menit să ofere copiilor la fel de talentaţi şi de înzestraţi şanse egale de a accede la poziţii sociale inegale. Egalitatea şanselor este deseori considerată un ideal inegalitar, pentru că din unghiul ei interesează *cine* va beneficia de bunuri sociale rare şi nu *cât de egal sau de*

inegal vor fi distribuite acestea. Dar, dacă multe dintre inegalităţile evidente dintre oameni sunt provocate nu de natură, ci de creştere şi educaţie, atunci idealul egalităţii şanselor are implicaţii radical egalitare în repartiţiile sociale. Dacă talentul şi efortul sunt considerate o parte schimbătoare a ambianţei în care copiii se formează şi nu componente ale identităţii lor, atunci egalitatea şanselor implică egalizarea rezultatelor, cu limite impuse doar de cunoştinţele noastre practice de inginerie genetică. *Egalitatea liberală*. Dusă la extrema logică, egalitatea şanselor subminează libertatea umană prin aceea că îi împiedică pe oameni să-şi folosească liber resursele, talentele şi virtuţile proprii condiţionate de mediu pentru obţinerea de rezultate inegale. O concepţie mai liberală despre egalitate îi lasă pe oameni liberi să-şi urmărească propriile scopuri, chiar dacă aceasta intră în conflict cu egalizarea radicală a şanselor, într-o formulare simplă, egalitatea liberală este starea de lucruri în care oamenii sunt la fel de liberi să urmărească înfăptuirea planurilor de viaţa pe care şi le-au propus.

Între filosofii consideraţi îndeobşte drept liberali există dezacorduri privitor la ce anume înseamnă libertate* egală. Libertarienii identifică libertatea egală cu dreptul aproape absolut la proprietate şi la încheiere de contracte, indiferent ce mod de distribuire a resurselor ar rezulta dintr-un asemenea drept. (*libertarianism*) Pentru Robert No-zick, condiţia libertăţii egale nu implică, ba chiar este probabil ca în practică să împiedice, distribuirea asistenţei medicale sau a venitului după nevoi, merit, străduinţă sau vreun alt principiu „structural”. Liberalii adepţi ai statului asistenţial îşi iau drept punct de pornire critica lui Anatole France la adresa „măreţei egalităţi a legii ce interzice deopotrivă celor bogaţi şi celor săraci să fure pâine şi să doarmă pe sub poduri”. După John Rawls*, scopul dreptăţii sociale este de a maximiza *valoarea* libertăţii pentru mai puţin avantajat membru al societăţii, la nevoie chiar prin redistribuirea venitului şi a avuţiei de la cetăţenii bogaţi şi deţinători de proprietăţi, către cei săraci şi lipsiţi de proprietate. *Egalitatea democratică*. Criticii democraţi ai statului asistenţial* pun accentul pe o altă dimensiune a egalităţii, şi anume şansa cetăţenilor de a participa ca egali politic la guvernarea societăţii. J.–J. Rousseau*, exponentul clasic al egalităţii democratice, a fost preocupat de redistribuirea resurselor economice în principal ca mijloc de redistribuire a puterii politice între cetăţeni, prin eliminarea guvernământului reprezentativ şi păstrarea unor dimensiuni suficient de mici ale societăţii pentru ca cetăţenii să le poată purta de grijă la fel de mult concetăţenilor, ca şi propriilor familii. Discipolii de azi ai lui Rousseau s-au resemnat cu imposibilitatea ca societăţile moderne să fie atât de mici ca Geneva filosofului francez. Unii dintre ei însă pledează încă pentru o descentralizare radicală a instituţiilor politice, văzând în ea un mijloc de a oferi tuturor cetăţenilor şanse de participare directă la guvernarea

societăţii în care trăiesc. Alţi susţinători ai egalităţii democratice acceptă guvernământul reprezentativ (*reprezentare*), dar caută mijloace instituţionale care să-i facă pe demnitarii statului mai răspunzători faţă de cât mai mulţi dintre alegători. Criticii observă că egalitatea democratică poate intra în conflict cu egalitatea liberală: majorităţile democratice pot decide să priveze minorităţile de cota de proprietate sau de bunăstare de care s-ar cuveni să beneficieze, la care democraţii răspund că un stat centralizat, oricât ar fi de egalitar în distribuirea bunurilor economice şi a serviciilor, îi privează pe majoritatea cetăţenilor de participare politică şi de comunitate. (→ *democraţie*) *Egalitatea socialistă*. Egalitatea socialistă extinde critica democratică a statului asistenţial din domeniul politic în cel economic: întocmai cum o minoritate de funcţionari publici nu trebuie să aibă puterea de a hotărî soarta politică a tuturor cetăţenilor, tot aşa nu trebuie ca o mână de proprietari să aibă puterea de a hotăra soarta economică a tuturor muncitorilor. O formulare pozitivă simplă a egalităţii socialiste ar fi următoarea: „Ceea ce-i priveşte pe toţi trebuie hotărât de toţi.” Dar, la fel ca majoritatea concepţiilor despre egalitate, şi idealul socialist se exprimă cel mai adesea negativ, ca o critică a inegalităţilor existente. Proprietatea privată* asupra industriei este o violare a egalităţii socialiste, întrucât permite ca un număr mic de oameni să exercite o influenţă masivă asupra vieţii multor altor oameni. Critica socialistă la adresa capitalismului se fundamentează pe concepţia marxistă despre om ca fiinţă generică, ce-şi găseşte împlinirea în muncă creatoare, socialmente utilă. Capitalismul e criticat de adepţii egalităţii socialiste pentru că generează inegalităţi nu numai în repartiţia avuţiei, ci şi în satisfacerea creativităţii umane. Ei se pronunţă pentru democraţie industrială ca mijloc de distribuire mai egalitară a puterii în sfera muncii productive. Criticii egalităţii socialiste semnalează adesea problema birocraţiei*, care perpetuează munca alienantă atât în sectoarele publice, cât şi în cele private. Socialiştii democraţi răspund acestei critici îmbinând idealul egalităţii democratice cu cel al egalităţii socialiste şi pledând pentru descentralizarea puterii economice concomitent cu a celei politice.

Egalitatea între sexe. Reprezentanţi ai filosofiei politice au aplicat deseori tezele egalităţii fundaţionale şi distribu-ţionale numai jumătăţii masculine a speciei umane. J. Locke*, deşi a afirmat că toţi „oamenii” sunt „egali şi independenţi”, considera că numai bărbaţii sunt părţi la contractul social*. Rousseau, asemenea lui Aristotel, consideră femeile ca fiind din fire neînzestrate pentru cetăţenia democratică. Platon şi John Stuart Mill sunt două excepţii importante. Platon introduce ideea egalităţii dintre sexe, sugerând că bărbaţii şi femeile sunt în egală măsură înzestraţi cu virtuţile necesare cârmuirii. În filosofia lui Platon, preţul egalităţii dintre sexe înţeleasă ca egalitate a şanselor îl constituie abolirea familiei. În teoria lui Mill,

egalitatea dintre sexe este compatibilă cu libertatea de a forma familii. Mill susţine că femeile trebuie tratate ca egale cu bărbaţii sub aspectele politic, economic şi social, chiar dacă ele joacă un rol mai mare în creşterea copiilor. Unii teoreticieni de azi ai feminismului* pun sub semnul întrebării compatibilitatea dintre egalitatea sexelor în viaţa publică şi inegalitatea lor în cadrul familiei. Alţii extind logica raţionamentului liberal al lui Mill: chiar dacă prioritatea acordată libertăţii individuale împiedică statul de a impune o diviziune egală a muncii în cadrul familiei, el este răspunzător pentru asigurarea unui tratament egal acordat femeilor în toate sferele vieţii publice, inclusiv în economie. *Egalitatea rasială*. Revendicările de egalitate rasială ca şi cele privind egalitatea dintre sexe pot fi adesea subsumate unui cadru egalitar mai larg. Mişcarea pentru drepturi civile din Statele Unite., de pildă, i-a acuzat de ipocrizie pe cei ce-şi proclamă convingerea în egalitatea dintre oameni dar în acelaşi timp le refuză negrilor dreptul de vot sau dreptul de a se folosi de aceleaşi utilităţi publice ca albii. Majoritatea programelor egalitare se pronunţă răspicat împotriva unei asemenea discriminări. În schimb, revendicarea mai recentă a unei discriminări care să-i *favorizeze* pe negri ridică o problemă deosebită pentru dreptatea egalitară. „Tratamentul preferenţial" sau „discriminarea inversă" este definită uneori pe baza unui principiu de reprezentare proporţională a grupurilor: venit, putere şi prestigiu s-ar cuveni distribuite între diferitele grupuri din societate proporţional cu mărimea fiecăruia. Criticii semnalează că reprezentarea proporţională a grupurilor vine adesea în conflict cu tratamentul egal al indivizilor înăuntrul acestor grupuri. Dar discriminarea inversă este susţinută şi pe baze individualiste, ca un mijloc de compensare a membrilor individuali ai unui grup dezavantajat pentru discriminările suferite în trecut. *Discriminare*)

Pro şi contra egalităţii. În linii mari, criticile la adresa egalităţii ca ideal de &smbuirc cuprind trei categorii de teze: întâi, că acesta e un ideal lipsit de conţinut şi redundant; în al doilea rând, că el intră în conflict cu alte idealuri, mai importante, şi al treilea, că diferitele idealuri de egalitate sunt incompatibile între ele. Unul dintre criticii egalităţii detaliază prima obiecţie după cum urmează:" A spune că toţi oamenii, pentru că sunt oameni, sunt deopotrivă oameni (..) înseamnă a introduce o notă falsă într-o argumentare pe deplin corectă şi serioasă. L-am putea numi, dacă vreţi, argumentul bazat pe egalitatea respectului, dar în cadrul acestei sintagme accentul logic (..) cade pe cuvântul «respect», în timp ce cuvântul «egalitate» nu adaugă nimic argumentării, fiind pur şi simplu de prisos" (Lucas, p. 141). Un egalitarist replică la aceasta că principiul respectului egal nu e nici lipsit de conţinut, nici de prisos: „Pentru că ar fi perfect posibil să fie luate în considerare interesele tuturor celor afectaţi de o hotărâre, însă fără să li se arate o consideraţie *egală*. Moraliştii elitişti (..) ar accepta că oamenii de rând au

interese ce pot fi luate în consideraţie într-o anumită măsură, [dar] interesele supraomului, ale superelasei sau ale superrasei ar fi întotdeauna preferate" (Benn, p. 158). Cea de-a doua categorie se axează pe faptul că, în general, pentru înfăptuirea unei mai mari egalităţi trebuie plătit un preţ. Preţul unei repartiţii mai egale a venitului ar putea fi reducerea stimulentelor şi scăderea eficienţei producţiei. Preţui unei mai mari egalităţi a şanselor ar putea fi o mai mică autonomie a familiei şi o societate mai accentuat concurenţială şi mai puţin comunitară. Când între egalitate şi alte valori sociale apar conflicte, se impun a fi făcute opţiuni morale dificile, ceea ce înseamnă „o situaţie inconfortabilă, dar disconfortul este al gândirii politice înseşi. El nu e mai mare în cazul egalităţii decât în cel al libertăţii sau al oricărui alt ideal politic nobil şi important" (Williams, p. 137). O analiză similară este aplicabilă celei de-a treia critici: libertatea nu reprezintă un ideal unic, ci mai multe idealuri, reciproc incompatibile. Egalitatea şanselor, dusă la extrema ei logică, subminează egalitatea liberală. Egalitariştii pot fie să sacrifice unul dintre aceste idealuri de dragul înfăptuirii celorlalte, fie să militeze pentru înfăptuirea parţială a fiecăruia dintre ele. Majoritatea egalitariştilor contemporani sunt în favoarea acestei din urmă alternative, invocând frecvent idealul fundaţional al respectului egal pentru persoane ca pe o raţiune de a nu sacrifica niciunul dintre idealurile de egalitate intuitiv atrăgătoare, în favoarea vreunui alt ideal de egalitate. AGu

Bibliografie

Aristotel, *Politica*, trad. de E. Bezdechi, Bucureşti, Cultura Naţională, f. A.

– Bedau, H. A. Ed., *Justice and Equality*, Engle-wood Cliffs, NJ, Prentice Hali, 1971.

– Bell, D, „On meritocracy and equality", în *Public InteresU* 29 (1972), pp. 29-68.

– Benn, S. I., „Egalitarianism and the equal considération *of* interests", în Bedau.

– Berlin, I., „Equality", în *Proceedings of the Aristotelian Society*, 56 (1955-1956), pp. 301-326.

– Cohen, M., T. Nagel şi T. Scanion, ed., *Equality and Preferenţial Treatment*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1977.

– Gutmann, A., *Liberal Equality*, New York şi Cambridge, Cambridge University Press, 1980.

– Lucas, J. R., „Against equality", în Bedau ed.

– Lukes, S., „Socialism and equality", în *The Socialist Idea*, ed. L. Kolakowski şi S. Hampshire, Londra, Weidenfeld & Nicolson; New York, Basic Books, 1974.

– Mill, J. S., *The Subjection of Women* (1869), în *The Collected Works of John Stuart Mill*, ed. J. M. Robson, vol. XXI, Toronto, University *of* Toronto

Press, 1984.

– Pennock, J. R. Şi J. W. Chapman ed., *Nomos IX*: *Equality*, New York, Atherton, 1967.

– Platon, *Republica*, trad. de A. Cornea, în *Opere*, vol. V, Bucureşti, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, 1986.

– Rae, D., *Equalities*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1981.

– Tawney, R. H., *Equality*, ed. A IV-a, Londra, Allen & Unwin, 1952.

– Walzer, M., *Sphères of Justice*, New York, Basic Books, 1983.

– Williams, B. A. O., „The idea *of* equality", în Bedau ed.

elitism Mod de interpretare a politicii şi a istoriei care, în forma sa cea mai tranşantă, susţine că societăţile sunt întotdeauna dominate de câte o minoritate (elită) care adoptă deciziile majore în societate şi concentrează puterea în mâinile sale. Prin extensiune, în dezbaterile politice termenul „elitist (e)" este folosit uneori în sens peiorativ, pentru caracterizarea unor politici despre care se susţine că promovează avantajul unei minorităţi, în defavoarea restului populaţiei. La început termenul a însemnat „cei aleşi" sau „cei mai buni". Şi în prezent este utilizat câteodată în acest sens în vorbirea curentă, pentru apărarea, mai ales în învăţământ, a unor politici menite să formeze oamenii cei mai competenţi şi capabili. În gândirea politică termenul „elitism" are o accepţiune mai tehnică, desemnând anumite moduri de explicaţie ce derivă din opera sociologilor italieni Gaetano Mosca* şi Vilfredo Pareto*. „Elitiştii clasici" susţin că tradiţionala clasificare a sistemelor politice în monarhii, aristocraţii şi democraţii* ignoră elementul lor comun cel mai important, şi anume că toate sunt guvernate de o minoritate sau elită. Aceasta îşi dobândeşte poziţia dominantă ca urmare a faptului că posedă anumite resurse sau atribute ce sunt preţuite în respectiva societate. Aceasta bază a dominaţiei elitei nu este neapărat economică, chiar dacă elita ar putea, eventual, să-şi folosească dominaţia spre a dobândi avere sau avantaje materiale. În multe societăţi autoritatea a fost exercitată de clerici care, administrând dogma şi simbolurile religioase, îşi asigurau prin aceasta o putere decisiva asupra populaţiei. Alteori, grupul dominant putea fi format din militari cu grade superioare, guvernând ţara în mod făţiş sau pe ascuns, în alte sisteme, elita ce controla deciziile politice o puteau constitui funcţionarii de stat superiori. Conform teoriei lui Pareto, elita deţine puterea pentru că este înzestrată cu calităţi psihologice adecvate, precum viclenia şi duplicitatea sau forţa şi fermitatea. În niciun caz nu masa populaţiei exercită controlul, nici chiar într-o democraţie, unde opinia că poporul conduce este un mit ce ascunde dominaţia reală exercitată de un nucleu de lideri de partid, care manipulează sistemul de reprezentare.

Majoritatea elitiştilor susţin că elita îşi menţine dominaţia combinând

constrângerea cu manipularea. Mărimea relativ redusă a elitei permite membrilor ei să acţioneze împreună în mod conştient şi solidar. Procesele de comunicare în cadrul elitei sunt mai facile, şi membrii ei pot fi mobilizaţi mai repede în vederea formulării unei politici şi a adoptării de iniţiative. Elită deţine avantajele organizării (subliniate îndeosebi de Robert Michels*), prin contrast bine marcat cu „masa" populaţiei, considerată ca fiind atomizată şi incapabilă de acţiune rapidă şi spontană când nu este condusă de o elită sau de o „contraclită". În mod normal, elita îşi foloseşte poziţia pentru a-şi perpetua dominaţia. Ea controlează accesul la posturile de conducere şi poate încerca să-şi avantajeze propriile familii, rude sau clienţi. Deşi o elită poate recurge la constrângere spre a se menţine la putere, elitiştii subliniază rolul ideologiei* în justificarea şi perpetuarea elitei. O ideologie eficace contribuie la unirea elitei, dar, şi mai important, persuadează masa de îndreptăţirea dominaţiei elitei, apelând la principii morale universale. Astfel, doctrina dreptului divin al regilor* furniza o bază morală domniei regilor şi a curţilor lor.

Deşi elitele mânuiesc un arsenal de puteri şi mijloace, ele nu izbutesc întotdeauna să-şi menţină dominaţia. Pentru elitişti, istoria e o perindare de elite. Căderea unei elite este explicată de obicei printr-o carenţă de pricepere sau de voinţă politică. O explicaţie frecventă este aceea că o elită a devenit excesiv de închisă, că nu a reuşit să fie receptivă la idei noi şi să accepte noi membri. Valorile şi priorităţile elitei ajung în conflict cu cele ale societăţii în ansamblu, provocând apariţia unei contraelite capabile să mobilizeze masele pentru a sprijini înlocuirea elitei aflate la cârmă printr-un nou grup, uneori cu mijloace violente." Prin contrast, o elită abilă îşi va menţine legăturile cu societatea şi va fi pregătită să asimileze noi interese, politici şi efective umane. O altă explicaţie a „circulaţiei elitelor" (sintagma îi aparţine lui Pareto) sugerează că unei elite pot să-i lipsească nu doar flexibilitatea, ci şi voinţa ca atare – inclusiv disponibilitatea de a recurge la forţa brută – necesare spre a-şi păstra poziţia. Autori elitişti, precum Mosca, Pareto şi Michels, susţin că ei fac ştiinţă socială axiologic neutră şi nu formulează prescripţii referitoare la guvernarea elitelor. Rezultatele lor se bazează pe observarea unui element constant al istoriei omenirii. Totuşi anumite concluzii politice se pot trage. În particular, că speranţa socialistă de înfăptuire a unei societăţi egalitare este fără temei dacă guvernarea prin elite reprezintă o caracteristică inevitabilă a organizării umane. Elitismul clasic a fost în mare măsură o replică la marxism*. Fiind de acord cu Marx* că societăţile din trecut au fost guvernate de minorităţi, teoreticienii elitismului susţin, în primul rând, că aceste minorităţi nu au fost neapărat proprietari ai mijloacelor de producţie, ci puteau stăpâni o varietate de surse de putere; iar în al doilea rând, că orice societate viitoare va fi de asemenea guvernată de o minoritate.

Faptul că socialismul neagă acest inega-litarism inevitabil dovedeşte că este o pseudoştiinţă, care dincolo de faţada unei terminologii ştiinţifice ascunde o intenţie ideologică. Democraţia veritabilă este şi ea imposibilă, dată fiind natura elitista a guvernării – idee din care s-au nutrit simpatiile pentru fascism* ale lui Pareto şi îndeosebi ale lui Michels.

Elitismul şi ştiinţa politică elitista au fost contestate de pe poziţiile marxismului ca şi de pe cele ale pluralismului*. Marxiştii reproşează elitismului că nu identifică baza dominaţiei elitis-te (fie ea militară, religioasă sau politică) în relaţiile economice de clasă. Pluraliştii susţin că societăţile moderne, dezvoltate şi liberale, se caracterizează printr-o multitudine de interese ce se înfruntă pentru putere şi influenţă. Rareori o mică elită unită izbuteşte să obţină o dominaţie exclusivă. Cel mai adesea, diferite sectoare din sfera deciziei se află sub influenţa precumpănitoare a unor grupuri diferite şi care nu rămân aceleaşi. Pluraliştii susţin adesea că o metodologie inadecvată de studiere a puterii* i-a împiedicat pe eli-ţişti să recunoască multiplicitatea centrelor de decizie în societăţile liberale. La rândul lor, mulţi critici ai pluralismului susţin că aceasta prezintă un tablou derutant al funcţionării democraţiilor liberale. (*liberalism*) Acceptând că între grupuri există o veritabilă competiţie pentru influenţă, ei susţin că aceste grupuri sunt ele însele controlate de lideri ce nu exprimă întotdeauna voinţa membrilor lor. De aceea, competiţia dintre grupuri trebuie văzută ca o competiţie între elite. În consecinţă, democraţia pluralistă a fost calificată drept „elitism democratic” şi interpretată ca un recul elitist în raport cu o concepţie anterioară mai participativă despre democraţie. În elitismul democratic supravieţuirea democraţiei este adesea considerată ca depinzând mai mult de activitatea şi devotamentul elitelor decât de activitatea masei inerte de cetăţeni. Cartea lui J. A. Schumpeter*, *Capitalism*, *Socialism and Democracy* (1942), este frecvent considerată drept principala sursă intelectuală a teoriilor elitiste despre democraţie.

Actualmente, relativ puţini filosofi politici împărtăşesc integral poziţia elitista clasică, cu tot revirimentul înregistrat de un elitism atenuat, îndeosebi în lucrarea lui G. L. Field şi J. Higley şi în cea a lui E. Nordlinger. Aceşti autori susţin că s-a exagerat măsura în care deciziile guvernamentale, chiar şi în democraţiile liberale, exprimă opţiunile unor forţe sociale şi că, în mod simetric, nu s-a observat în ce măsură iniţiativa politică vine din partea unor elite relativ neconstrânse de alte grupuri sau de către masa cetăţenilor. Totuşi, elitismul a influenţat în multiple moduri gândirea politică şi politica contemporană. Studiul elitelor politiceşte influente a fost încorporat problematicii politologice curente. Aceste elite pot fi formate din funcţionari publici, lideri sindicali, oameni de afaceri, militari sau conducători religioşi.

Studiul elitelor abordează chestiuni cum sunt baza socială şi educaţională a liderilor, modul cum sunt recrutaţi pentru poziţiile respective şi cine sunt persoanele care influenţează recrutarea („selecţionerii”). Se preocupă, de asemenea, de credinţele elitelor şi de măsura în care aceste credinţe afectează orientarea politică. Acolo vuuje într-o societate se constată existenţa unei multitudini de elite sectoriale, analiza elitelor se întreabă dacă elitele sunt interconectate sub aspect social, economic, organiza-ţional sau ideologic, formând o elită unică, solidară, sau sunt fără legături între ele. În acest caz, sistemele politice pot fi clasificate în funcţie de amploarea şi natura coeziunii sau a lipsei de coeziune a elitelor. O preocupare centrală în analiza elitelor o constituie şi natura legăturilor dintre elită şi non-elită sau mase – procesele de comunicare de jos în sus şi de sus în jos, rolul grupurilor intermediare şi al relaţiilor dintre centru şi periferie. Succesul sau carenţele mecanismelor de legătură sunt uneori folosite pentru explicarea modalităţilor de înlocuire a elitelor – prin revoluţie, forţe din afară, repliere colonială sau schimbare treptată a personalului. Analiza elitelor este larg utilizată în studiul sistemelor comuniste, al regimurilor militare şi ai autocraţiilor. Deşi existenţa unui grup mic şi relativ autonom de participanţi la luarea deciziilor este mai larg acceptată, elitismul este în continuare contestat de marxişti şi de pluralişti.

GP

Bibliografie

♦ Bachracii, P., *The Theory of Democratic Elitism*, Boston şi Toronto, Little Brown, 1967.

– ♦ Bottomore, T., *Elites and Society*, Harmondsworth, Penguin, 1966.

– ♦ Field, G. L. Şi J. Higley, *Elitism*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1980.

– Michels, R., *Political Parties* (1911), Glencoe, III., Free Press *of* Glencoe, 1958.

– Mosca, G. 77 «? *Ruling Class* (1896), trad. Şi ed. A. Livingston, New York, McGraw-Hill, 1939.

– ♦ Nordlinger, E., *On the Autonomy of the Democratic State*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1981.

– Pareto, V., *The Mind of Society* (1916), New York, Harcourt Brace; Londra, Cape, 1935.

– ♦ Parry, G., *Political Elites*, Londra, Allen & Unwin, 1969.

– ♦ Putnam, R., *The Comparative Study of Political Elites*, Englewood Cliffs, NJ., Prentice Hali, 1976.

– Schumpeter, J. A., *Capitalism*, *Socialism and Democracy*, ed. A V-a, Londra, Allen & Unwin, 1976.

– ♦ Stanworth, P. Şi A. Giddens ed., *Elites and Power în British Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1974.

Engels, Friedrich (sau Frederick) (1820-1895) Marxist german, care şi-a petrecut o bună parte din viaţă în Anglia. S-a născut într-o familie înstărită de fabricanţi din Renania germană. La vârsta de şaisprezece ani îşi întrerupe studiile pentru a lucra la firma familiei, renunţând şi la a se înscrie *of* icial la universitate. Deşi familia îl dezaprobă, este atras de liberalismul constituţional şi de fronda literară naţionalistă din anii 1830, la şaptesprezece ani fiind deja un poet publicat, iar la optsprezece, un critic social de oarecare autoritate, în „Scrisori din Wuppertal” (1839) îi atacă pe patronii de fabrici din ţinutul său natal că pozează cu făţărnicie în buni creştini în timp ce trăiesc din profituri stoarse de pe spinarea muncitorilor. Descrie în culori pregnante condiţiile mizere în care locuiesc aceştia, sănătatea precară şi sărăcia lor degradantă, în perioada 1839-1842, a publicat aproape cincizeci de scurte texte, inclusiv despre dezbaterile dintre liberali şi conservatori, pe teme de filosofie, politică şi religie care se purtau la Universitatea din Berlin şi în împrejurimile ei, unde ei îşi făceau serviciul militar.

Ca liberal berlinez, Engels nu a prea fost agreat de mai radicalul Karl Marx*, pe care l-a întâlnit în 1842, în drum spre Anglia, unde familia Engels avea ca partener de afaceri o filatură de bumbac din Manchester. În timpul şederii în străinătate, Engels a scris despre mişcările chartistă şi socialistă, a studiat situaţia clasei muncitoare în fabrici şi acasă, a început o istorie a industrializării engleze şi i-a trimis lui Marx, pentru a o publica în Germania, lucrarea *Schiţă a unei critici a economiei politice*. Când s-a întors, în 1844, a fost bine primit de Marx şi au hotărât să scrie împreună o satiră politică (*Sfânta familie*, 1845). În acelaşi an s-au dus în Anglia, unde au scris în colaborare o nouă lucrare politică, *Ideologia germană* (publicată postum, în 1932). Atunci s-a legat între ei o prietenie ce avea să dăinuie până la moartea lui Marx, în 1883, prelungindu-se, într-un anumit sens, şi după aceea, când Engels a devenit executorul literar al lui Marx. Deşi întotdeauna Engels s-a autocaracterizat drept partenerul secund în cadrul acestei relaţii, lucrările lui au fost cele considerate definitorii pentru marxism*.

Capodopera lui Engels a fost *Situaţia clasei muncitoare din Anglia*, publicată în 1845 în Germania, lucrare în care combină observaţiile proprii despre Manchesterul industrial cu informaţii extrase din presă. Lucrarea reflectă simpatia sa pentru victimele industrializării, principiile sale politice democratice şi ideea comunistă că locul risipei şi al inegalităţii ce însoţesc producţia concurenţială în capitalism trebuie să-l ia stăpânirea colectivă asupra mijloacelor de producţie. Engels a redactat proiectele a două documente pentru Liga Comuniştiior, căreia el şi Marx i s-au alăturat în 1847, iar *Manifestul Partidului Comunist*, care prezicea revoluţia proletară, a văzut

lumina zilei sub îngrijirea lui Marx, la începutul lui 1848, chiar în ajunul revoluţiilor liberale ce au traversat Europa în acel an. Engels lucra împreună cu Marx la o gazetă radicală din Köln şi, la fel ca acesta, după restaurarea regimurilor conservatoare a fugit din Germania în Anglia. La începutul deceniului 1850 a scris *Războiul ţărănesc din Germania*, un studiu despre radicalismul medieval târziu, cu un mesaj optimist pentru contemporanii recent înfrânţi, şi *Revoluţie şi contrarevoluţie în Germania* (lucrare atribuită într-o vreme lui Marx), în care recentele evenimente erau evaluate din perspectivă comunistă. Până în 1869 Engels a lucrat la Manchester, iar după pensionare a rămas asociat la firma familiei. De-a lungul deceniilor petrecute în exil a sprijinit material familia lui Marx din Londra, pentru ca acesta să se poată consacra studiului în vederea marii sale opere, *Capitalul*, din care o primă fasciculă a fost publicată în 1859, sub titlul *Contribuţii la critica economiei politice*. La îndemnul lui Marx, Engels a recenzat anonim această lucrare, iar într-un articol în două părţi a fixat în linii mari cadrul intelectual pe care avea să-l folosească în tot restul vieţii. În recenzia sa, Engels citează pasajul cu rol de „fir călăuzitor” din prefaţa la broşura lui Marx, identificat ca formulare a „concepţiei materialiste despre istorie”. Pentru a explica cum putea fi demonstrată această concepţie materialistă cu referire la exemple istorice, Engels foloseşte trei distincţii ce vor reapărea în lucrările sale mai târzii şi mai’ influente: logica hegeliană (eliberată de idealism*) ca opusă „metafizicii” „categoriilor fixe”, „dialectica lui Marx” ca opusă celei hegeliene şi istoricul ca opus logicului în metoda lui Marx. El argumentează că în istorie „acţiunea” izvorăşte din „impulsuri materiale directe” pe care le asociază atât cu materia în mişcare, cât şi cu acnvităţile economice ale oamenilor, într-un mod ce n-a fost niciodată exprimat satisfăcător.

Cea mai influentă scriere al lui Engels este *Anti-Dühring*, publicată în 1878 în Germania şi intitulată iniţial *Domnul Eugen Dühring revoluţionează ştiinţa*. Dühring propusese un sistem socialist despre care simpatizanţii lui Marx din Partidul Socialist German au* considerat că le-ar ameninţa influenţa şi autoritatea. Engels a fost împins să dea replica nepoftitului, iar Marx a binecuvântat caracterul politic ai demersului şi a furnizat material util pentru secţiunile economice ale cărţii. Engels a opus vederilor lui Dühring un socialism ştiinţific derivat din „dialectică” sj care încorpora două „mari descoperiri” pe care le-ar fi făcut Marx: „concepţia materialistă asupra istorici” şi – plusvaloarea ca secret al producţiei capitaliste”.

Dialectica* lui Engels era o metodă derivată, în intenţia sa, din logica hegeliană, unde erau formulate trei legi universale ale naturii, istoriei şi gândirii: întrepătrunderea sau unitatea contrariilor, transformarea calităţii în cantitate şi viceversa şi negarea negaţiei. Engels pretindea că aceste legi erau

o reprezentare exactă a tuturor proceselor din univers, inclusiv a evoluţiei acestuia, a dezvoltării omenirii, a logicii şi a procesului gândirii umane. El presupunea că în toate aceste fenomene există mişcare şi schimbare, dezvoltare şi contradicţii şi susţinea că noţiunile noastre trebuie să le reflecte, nu să aibă un caracter „fix”. Mai departe, în *Anti-Dühring*, el tratează despre economia politică şi socialism, prezentând un compendiu al vederilor lui Marx, considerate corecte. Extrase din cartea lui Engels au fost publicate în franceză în 1880 şi traduse în germană în 1883 şi în engleză în 1892, sub titlul *Dezvoltarea socialismului de la utopie la ştiinţă*, câştigând mii de aderenţi pentru marxism. După moartea lui Marx, Engels a publicat noi prefeţe la *Anti-Dühring* şi la *Dezvoltarea socialismului de la utopie la ştiinţă*, ca-racterizându-le drept „o expunere mai mult sau mai puţin sistematică a metodei dialectice şi a concepţiei comuniste pentru care am militat Marx şi cu mine”, afirmaţie pe care nu o făcuse în timpul vieţii lui Marx, în *Originea familiei, a proprietăţii private şi a statului* (1884), Engels a aplicat metoda materialistă la antropologie şi a inclus şi un element al selecţiei naturale darwiniste aşa cum o înţelegea el, susţinând că era compatibilă cu materialismul istoric* şi că se subsuma acestuia. Tot aici argumentează că situaţia femeilor în societate s-a deteriorat odată cu destrămarea comunei primitive şi cu apariţia proprietăţii private, a monogamiei moderne şi a familiei patriarhale, în *Ludwig Feurbach şi sfârşitul filosofiei clasice germane* (1888) explică antecedentele dialecticii sale aşa cum se găsesc în filosofia hegeliană şi în ştiinţele pozitive şi dezvoltă presupusele ei implicaţii pentru modul său de a înţelege logica, epistemologia şi istoria societăţii. În manuscrisele publicate postum (1927) sub titlul *Dialectica naturii*, explică modul în care dialectica îşi află confirmarea în ştiinţă şi oferă, la rândul său, criteriul ultim pentru metoda ştiinţifică. Formulările date de Engels concepţiei materialiste despre istorie au fost nu o dată criticate în timpul vieţii lui, iar în una dintre încercările de a explica această doctrină, el scrie că „elementul determinant *în ultimă instanţă* în istorie este producerea şi reproducerea vieţii reale (..) [deşi] diferitele elemente ale suprastructurii – (..) teoriile politice, juridice, filosofice, viziunile religioase şi dezvoltarea lor ulterioară în sisteme de dogme îşi exercită şi ele influenţa** (Marx, Engels, vol. IT, p. 59). Condiţionarea reciprocă afirmată astfel de Engels diluează materialismul său istoric aproape până la banalizare. Engels a fost editorul volumelor al II-lea şi al III-lea ale *Capitalului* lui Marx şi autorul, după moartea lui, a peste douăzeci de prefeţe şi introduceri la reeditări ale operelor acestuia. A fost corespondentul de o viaţă al lui Marx, panegiristul şi, într-o mică măsură, primul său biograf; de asemenea, primul care a prezentat publicului unele dintre operele lui de tinereţe păstrate în manuscris, în fine, autorul criteriilor aplicate în mod obişnuit şi astăzi de interpretare a vieţii şi operelor lui Marx. Engels a construit sintagmele „interpretarea materialistă a istoriei”, „materialism istoric” şi „falsă

conştiinţă", ultima în legătură cu încercările sale de a defini conceptul de ideologie*. Scrierile sale formează de asemenea baza materialismului dialectic* acceptat ulterior în filosofia şi ştiinţa sovietice. Engels însuşi nu avea nicio îndoială că opiniile sale le reflectau fidel pe cele ale lui Marx sau că erau dezvoltări şi modificări ale lor riguros justificate, dar unii critici au evidenţiat discrepanţe între lucrările celor doi. Comentatorii care acceptă versiunea prezentată de Engels a colaborării sale cu Marx sunt tot mai mult puşi în situaţia de a trebui să-şi apere punctul de vedere. TC

Bibliografie

Carver, T., *Engels*, Oxford, Oxford University Press. 1981.

– ♦ –, *Marx and Engels*: *the Intellectual Relationship*, Brighton, Sus-sex, Wheatsheef, 1983; Bloomington, Ind., Indiana University Press, 1983.

– Engels, F., *Situaţia clasei muncitoare din Anglia*, în Marx-Engels, *Opere*, voi. 3, Bucureşti, Editura de stat pentru literatură politică, 1958.

– ♦ Henderson, W. O., *The Life of Friedrich Engels*. *2* vol., Londra, Cass, 1976.

– Lichtheim, G., *Marxism*: *an Historical and Critical Study*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1964.

– McLellan, D., *Engels*, Glasgow, Fontana, 1977.

– Marcus, S., *Engels*, *Manchester and the Working Class*, New York, Random House, 1974.

– Marx, K, F. Engels, *Opere*, vol. 20, 21, Bucureşti, Editura politică, 1964,1965.

Epoca luminilor – *iluminism* eurocomunism Cuvânt „telescopat" (engl, *portmanteau word*), folosit pentru descrierea procesului de evoluţie a partidelor comuniste din sistemele democratice deschise, specific Europei Occidentale. A prilejuit numeroase analize în a doua jumătate a anilor 1970, din care a rezultat că e vorba de un termen imprecis şi în cazul căruia orice tentativă de definire s-ar putea dovedi fără rost, dar care acoperă un fenomen de însemnătate durabilă. Sintagma „comunism reformator" are prea multe conotaţii est-europene spre a putea fi folosită ca echivalent pentru „eurocomunism". Dacă a existat un manifest fondator al eurocomunismului, acesta a fost declaraţia semnată la Madrid în martie 1977 de liderii partidelor comuniste francez, italian şi spaniol; ulterior însă, fiecare dintre acestea şi-a urmat propria cale, încât prin anii '80 fenomenul lăsa impresia de a-şi fi pierdut din importanţa imediată, dar, pe de altă parte, părea să arate că are o bază mai largă şi rădăcini istorice mai solide decât sugerau originile oarecum întâmplătoare ale termenului.

Eurocomunismul poate fi datat în diferite moduri – în partidul italian*rJe la speculaţiile lui Palmiro Togliatti despre policentrism de la finele anilor '50,

de la îndoielile partidului francez în legătură cu acţiunea din 1968 a Uniunii Sovietice în Cehoslovacia şi în cursul revoluţiei portugheze din 1974, de la dezbinările din partidul spaniol la mijlocul anilor ’60 şi ieşirea lui din clandestinitate după moartea lui Franco. Caracteristicile lui – o divergenţă cu Moscova, mai cu seamă în chestiuni de politică externă cum au fost Primăvara de la Praga, invadarea Afganistanului şi interzicerea Solidarităţii, însoţite de o doză de eterodoxie ideologică, şi reformarea internă a partidelor – sunt detectabile în toate partidele vest-europene şi mediteraneene, în Marea Britanie, Spania, Austria, Finlanda, Islanda şi Grecia aceste evoluţii fie că au dus la sciziuni ale partidelor, fie au accentuat divergenţele existente. Numai în Portugalia şi în Cipru ele au fost stăvilite tară o diminuare serioasă a numărului de membri şi a sprijinului electoral. Nu există un text standard care să conţină principiile eurocomunismului, cu excepţia scurtei prezentări a lui Santiago Carillo din 1976. Eurocomunismul este legat de reformă, nu de reformism; el se axează pe teza că, întrucât în condiţiile capitalismului monopolist puterea este concentrată în mâinile unei foarte mici minorităţi, statele occidentale contemporane nu mai trebuie privite în termeni leninişti. (*leninism*) Se consideră că aceste state se află în criză şi că nu numai clasa muncitoare, ci şi grupuri burgheze şi liber-profesioniste, ba chiar şi forţe ale legii şi ordinii au un interes comun pentru reformă.

Alianţe în cadrul cărora partidele comuniste vor juca un rol conducător, dar nu ca unici reprezentanţi ai clasei muncitoare, vor acţiona democratic şi nonviolent, conform ideii lui Antonio Gramsci* despre un „război de poziţie”. Se avea în vedere mai degrabă o tranziţie de durată decât o revoluţie; o lărgire a democraţiei, fără să fie nevoie de o dictatură a proletariatului. Astfel de alianţe urmau să preia treptat puterea de la o clasă dominantă fragmentată.

Deşi rămâne o avangardă, partidul comunist va împărţi puterea cu social-de-mocraţii şi cu alte forţe democratice, cel puţin pe durata tranziţiei. Pe plan intern, eurocomunismul preconizează o mai mare participare a membrilor de partid şi o aplicare chrninuată a centralismului democratic. Dincolo de frontierele naţionale, acţiunea combinată a partidelor de stânga trebuia să creeze o mişcare în favoarea dezarmării la scara întregii Europe, un spaţiu mai liber între supraputeri şi legături mai strânse cu Lumea a treia. Eurocomunismul avea în vedere de asemenea un nou gen de mişcare comunistă internaţională, caracterizată prin autonomie şi respect reciproc, care să nu mai fie dominată de Uniunea Sovietică. Din punct de vedere istoric, eurocomunismul preconizează căutarea de căi naţionale spre socialism*, devenită necesară odată cu trecerea partidelor comuniste de la izolarea din timpul războiului rece la o activitate înăuntrul sistemelor politice existente.

Sectarismul însă nu a dispărut şi un procent însemnat de membri ai partidelor comuniste n-a încetat să susţină modelul sovietic drept principal ghid al acţiunii; reformatorii înclinau să conducă de sus şi cu greu au câştigat sprijinul majorităţii, la începutul anilor ’70. În unele partide, precum cele italian şi spaniol, s-au purtat dezbateri viguroase cu privire la propria istorie şi la cea sovietică; în partidele francez şi portughez efectele acestei tendinţe au fost mult mai mici, deşi la un moment dat primul a abandonat teoria „dictaturii proletariatului”. În general vorbind, fiecare a plasat analiza mişcării comuniste internaţionale în cadrul propriilor relaţii de la partid la partid cu Moscova, Beijingul şi cu alte centre, precum Belgradul şi Hanoiul. Câteodată limbajul critic căpăta valenţe incriminatorii: Carillo a fost, probabil, cel mai răspicat, dar reprezentanţii sovietici au replicat la fel de dur şi de multe ori au îndemnat minorităţile ortodoxe să opună rezistenţă faţă de ceea ce ei numeau reformism.

Pe planul politicii interne, partidele comuniste se identificau tot mai mult cu procesul de guvernare, devenind aspirante la puterea parlamentară pe calea competiţiei electorale. Această atitudine le-a determinat să acţioneze ca nişte aspiranţi la guvernare şi să caute alianţe sau platforme comune cu partidele socialiste, de care totuşi se străduiau să rămână distincte. În Franţa, după multe şi sinuoase negocieri, s-a produs o ruptură în privinţa prevederilor programului comun, ruptură ce putea duce la pierderea alegerilor din

1978 de către stânga unită. Când în 1981 preşedintele Mitterrand şi-a alcătuit guvernul, numai patru posturi au revenit comuniştiior, care, ulterior, s-au şi retras în semn de protest faţă de programul de austeritate. Experienţa celor doi ani de asociere cu majoritatea guvernamentală creştin-democrată după 1977 a silit până la urmă Partidul Comunist Italian să treacă în opoziţie, unde avea să şovăie, jenat, între căutarea unei punţi de colaborare cu socialiştii şi o atitudine critică faţă de politica acestora – dilemă similară celei în care se afla partidul portughez.

Termenul de eurocomunism semnifică un proces istoric, cu ample variaţii de intensitate, care a continuat să germineze în partidele comuniste din afara sferei sovietice, proces ce va duce, probabil, fie la dispariţia lor virtuală ca nişte mici grupuri sectare, fie la regenerarea lor ca pretendenţi importanţi la puterea politică.

Bibliografie

BoGGS, C. Şi D. Plotke, *The Politics of Eurocomunism*, Londra, Macmillan, 1980.

– . Carillo, S., *Eurocomunism and the State*, trad. de N. Green şi A. M. Elliott, Londra, Laurence & Wishart, 1977.

– Childs, D. H. Ed., *The Changing Face of Western Communism*, Londra, Croom Helm, 1980.

– Machin, H. Ed., *National Communism în Western EuropejAsOndra* şi New York, Methuen, 1983. Middlemas, L., *Power and Party*: *Changing Faces of Communism since 1968*, Londra, Deutsch, 1980.

– Tökes, R. Ed., *Euro-communism and Detente*, Oxford, Martin Robertson, 1979.

– Urban, G. Ed., *Euro-communism*: *its Roots and Future în Italy andElsewhere*, Londra, Temple Smith, 1978.

existenţialism Deşi existenţialismul are rădăcini istorice ce coboară până în Antichitatea greacă, el apare pe deplin articulat ca filosofie abia din Epoca luminilor* încoace. Configurarea lui deplină a fost rezultatul îmbinării unei atitudini etice cu o anumită metodă.

Atitudinea etică de care vorbim şi-a aflat cea dintâi expresie în opera lui Soren Kierkegaard (1813-1855). Acest filosof danez, în parte ca reacţie faţă de Hegel*, respingea cu fermitate legile universale şi obiective atât în ştiinţă, cât şi în sfera moralei, considerând că ele împiedică individul să recunoască o realitate mult mai profundă, cea a propriilor trăiri subiective. Kierkegaard califică drept „distracţie" refuzul de a da atenţie propriilor trăiri subiective şi, în scrieri de mare forţă emoţională – despre teamă, vinovăţie şi anxietate –, încearcă să explice de ce şi cum se produce acest fenomen. El a încurajat dezvoltarea subiectivităţii individuale, punând un preţ mai mare pe modul în care oamenii cred decât pe conţinutul credinţei lor. În special a ţinut să arate că îmbrăţişarea creştinismului depinde de un anume „salt al credinţei", nu de vreo motivaţie raţională sau de o demonstraţie formală. Friedrich Nietzsche* a fost şi mai radical în refuzul regulilor presupus universale. În opinia sa, astfel de puncte de vedere puteau fi reduse la revendicări de putere ale celor ce le propuneau, în consecinţă, a recomandat o reevaluare a tuturor filosofiilor, iar imaginea individului prezentat de el ca lipsit de certitudini şi silit să regân-deascâ totul de la capăt e plină de un sublim şi autentic patos. Nu a acceptat nicio formă de creştinism, consi-derându-l o morală pentru sclavi, înclinând în schimb spre un gen de naturalism darwinist. Propria filosofie pozitivă nu şi-a formulat-o însă complet niciodată.

Aşadar, poziţia etică existenţialistă îşi are rădăcinile în filosofia mai veche, în schimb, metodologia furnizată de fenomenologie, cel mai clar articulată de Edmund Husserl (1859-1938), este cu totul nouă. Importanţa acestei metode constă în aceea că validează etica subiectivistă a existenţialismului. Trăirile individuale pot deveni o întreagă filosofie. Metoda caută să pună între paranteze bagajul intelectual dobândit, astfel încât să

poată fi construit un tablou al lumii pe baza percepţiei umane. Un asemenea punct de vedere se bucură de o destul de largă susţinere în filosofie, de unde necesitatea unor distincţii mai fine. Nu mai este împărtăşită credinţa carteziană că ideile cele mai pure şi mai solide sunt cele din matematică, nici viziunea de tip hu-mean despre individ ca receptor pasiv al experienţei senzoriale. Individul este privit acum ca un agent intenţional, care vine în contact cu lumea pe baza propriului proiect de viaţă. Realitatea este „lumea vieţii" (*Lebenswelt*) şi nu există o încercare clară de a trece dincolo de ea. Cei mai mari filosofi existenţialişti au fost Martin Heidegger* şi Jean-Paul Sartre*, iar pe baza principalelor scrieri ale lor, *Fiinţă şi timp* (1927), respectiv *Fiinţaşi neant* (1943), pot fi rezumate principalele idei ale existenţialismului. Existenţa este informă şi fără esenţă, iar individul se descoperă pe sine în mijlocul unui haos de contingenţe. Nu există reguli morale obiective care să-l călăuzească pe individ şi nici vreo natură umană preexistentă care să dea vieţii o direcţie. În această situaţie, sarcina filosofiei este de a aborda modul în care lumea se înfăţişează simţirii noastre. Gândirea existenţialistă atinge profunzimi maxime când analizează teama, sentimentul neantului, frica de ceilalţi şi conştiinţa morţii. Poate că paradoxul central al existenţialismului constă în aceea că se simte capabil să treacă dincolo de această viziune sumbră asupra condiţiei umane, spre îndemnuri mai accentuat pozitive. Acestea depind de faptul că individul este întotdeauna liber, capabil şi obligat să opteze şi în consecinţă să devină altfel decât a fost până atunci. În acest punct, îndemnurile morale diferă considerabil. Heidegger oferă o viziune pasivă, potrivit căreia acceptarea finitudinii umane îi îngăduie individului să consimtă la viaţa sa înăuntrul lumii. Sartre, în schimb, a ajuns să pledeze într-o măsură din ce în ce mai mare pentru angajare politică.

Relaţia dintre existenţialism şi politică este complexă. La prima vedere, aspiraţia la o viaţă morală autentică ar părea să plaseze existenţialismul la stânga din punct de vedere politic, ca susţinător al libertăţii şi eliberării umane. Multe viziuni existenţialiste se înfăţişează într-adevăr aşa, iar Sartre a afirmat odată că existenţialismul nu poate fi altceva decât un umanism. Lucrurile nu stau însă atât de simplu. Existenţialiştii s-au simţit uneori atraşi către oamenii de acţiune şi voinţă, pe temeiul că aceştia încearcă să acţioneze în mod autentic. Astfel, o etică a angajării nu este în mod automat favorabilă raţionalităţii, şi cu atât mai puţin politicii de stânga. Mai grav este că nu există nici garanţia că existenţialismul se va asocia cu opţiunile politice democratice. Dacă majoritatea oamenilor duc vieţi inautentice şi nu se confruntă conştient cu condiţia umană, oare nu trebuie să se acorde consideraţia cuvenită omului puternic, care a înfruntat singurătatea, teama şi anxietatea, biruindu-le, şi el să fie acceptat ca lider carismatic? Despre climatul general reflectat şi potenţat de existenţialism s-a susţinut că nu a fost fără legătură cu

ascensiunea nazismului*. Cert e că o scurtă perioadă Heidegger s-a apropiat în mod condamnabil de naziști; deşi ulterior s-a distanţat de ei, nu a abandonat înclinaţia către o politică moralizatoare. Acestui gen de politică Günther Grass i-a făcut o critică memorabilă în *Ani de câine* (1963) ca fiind, în pofida reclamei ce şi-o făcea, găunoasă şi metafizică. Atitudinea politică a existenţialiştilor germani a fost puternic îndatorată unei veneraţii culturale generale nutrite faţă de viaţa politică greacă, veneraţie ce a generat cvasiautomat o suspiciune atotcuprinzătoare faţă de tehnologia modernă. Prin contrast, existenţialismul francez s-a aliniat destul de clar stângii datorită locului predominant al marxismului* în viaţa intelectuală franceză. M. Merleau-Ponty* şi Sartre au analizat în profunzime relaţia dintre o etică eminamente individualistă şi spiritul colectivist al marxismului, lucrarea lui Sartre *Critique de la raison dialectique* (1960) reprezentând în acest sens marele monument închinat reconcilierii. Încercarea de mariaj dintre cele două abordări a eşuat, dar teoriile politice dezvoltate în legătură cu ea au fost de mare interes. *Critique* avea să fie martora resurgenţei unei politici accentuat autoritare menite să rezolve „problema fiinţei”, adică a încercării laşe a omului de a se eschiva de la responsabilitatea sa pentru libertate. Este cu neputinţă să nu-ţi revină în minte, legat de astfel de teorii politice, formularea lui J.–J. Rousseau* despre individul „silit sa fie liber**. Cea mai mare reuşita a existenţialismului o constituie descrierea poverii inerente condiţiei umane. Aici e cazul să cumpănim puţin. Datele de care dispunem sugerează că în societatea industrială în împrejurări normale majoritatea oamenilor nu se simt chiar*atât de confruntaţi cu teama şi angoasa ca în minunatele imagini zugrăvite de marile opere literare inspirate de existenţialism. Cei mai mulţi găsesc suficiente rosturi în vieţile lor şi în mod obişnuit nu simt că ar trăi în vid. S-ar zice mai degrabă că existenţialismul vorbeşte mai mult despre alienarea* intelectualilor în societatea contemporană decât despre oamenii de rând. Această remarcă devine şi mai plauzibilă când ne amintim că filosofia existenţialistă s-a bucurat de cea mai mare audienţă după înfrângerea din război, adică într-o perioadă când sentimentul de deznădejde era într-adevăr foarte răspândit.

Sub aspect filosofic, existenţialismul arc două puncte slabe. În primul rând, filosofia existenţialistă a conştiinţei este facilă şi ieftină. Argumentul său se reduce la aserţiunea că suntem liberi pentru că ne simţim liberi. Personal nu mă simt chiar atât de liber şi ar fi multe de spus în favoarea încercărilor de a explica comportamentul uman, după cum a argumentat Noam Chomsky, luând în considerare factori ce stau în spatele conştiinţei umane. Al doilea punct slab e strâns legat de primul. Existenţialismul nu s-a preocupat niciodată de ştiinţa modernă, decât cel mult spre a-i minimaliza însemnătatea. Atitudine inacceptabilă. Ştiinţa a transformat viaţa politică a lumii

contemporane, contribuind la crearea abundenţei materiale, dar, după cum a relevat Max Weber*, acest lucru a presupus costuri umane. Viziunea ştiinţifică tinde să nimicească opinii şi practici primite din trecut. Nu mai putem avea încredere în *Lebenswelt-ul* nostru şi în prezent există şansa ca şi propriile noastre acţiuni să devină explicabile ştiinţific. JAH

Bibliografie

Heidegger, M., *Fiinţă şi timp*, trad. de G. Liiceanu şi C. Cioabă" Bucureşti, Humani-tas, 2003.

– Sartre, J.–P, *L'être et le néant* Essai d'ontologie phénoménologique, Paris, Gallimard, 1943. –, *Critique de la raison dialectique*, vol. I, *Théorie des ensembles pratiques*, Paris, Gallimard, 1960.

– Spiel-berger, H., *The Phenomenological Movement*, Haga, Mouton, 1965.

– ♦ Warnock, M., *Existenţialism*, Oxford, Oxford University Press, 1970.

exploatare Ideea de exploatare poate fi utilizată fie într-un sens neutru („exploatarea resurselor minerale din Marea Nordului"), fie în unul critic („exploatarea populaţiei de culoare din Africa de Sud"). În gândirea politică, utilizarea ei este aproape totdeauna critică: a exploata pe cineva înseamnă a scoate pe nedrept un avantaj pe seama lui. Noţiunea este asociată în special cu opera lui Marx*, deşi poate fi folosită şi de nemarxişti, în scopuri nemarxiste. O „teorie a exploatării" în sensul cel mai larg este o explicaţie a modului în care o persoană sau un grup exploatează o altă persoană sau un alt grup, obţinând în favoarea sa bunuri sau servicii necuvenite. Astfel, potrivit aproape oricărei teorii a dreptăţii, sclavii sunt exploataţi, deoarece roadele muncii lor sunt însuşite de stăpânii lor fără ca în schimb aceştia să le dea o recompensă dreaptă. În majoritatea teoriilor politice despre exploatare, însă, nu e nevoie şi nici nu se obişnuieşte ca exploatarea să fie abordată explicit, dat fiind că orice consideraţie posibilă despre ea decurge firesc din conceptul de dreptate*, cuprins implicit sau explicit în aceste teorii. Astfel, Thomas Paine* considera vechiul regim ca având un caracter exploatator, deoarece, după opinia lui, drepturile de proprietate ale aristocraţiei funciare se bazau pe forţa brută susţinută de superstiţii, iar cei ce deţineau monopolul proprietăţii funciare îi exploatau pe cei ce le lucrau pământul, luând de la ei tot ce se putea lua. Teoria lui Marx despre exploatare este interesantă pentru că el pretinde că ceea ce-i preocupă nu este dreptatea şi pentru că ca face parte integrantă din teoria sa despre profit în sistemul capitalist. Teoria exploatării nu este, am putea spune, decât reversul teoriei plusvalorii. Marx, la fel ca alţii înaintea sa, consideră că în cadrul teoriei valorii-muncă* profiturile capitalistului ridică o problemă. În condiţiile concurenţei perfecte, capitalistul cumpără toate elementele producţiei (inpu-furile) la valoarea lor; el nu le poate vinde la un preţ superior valorii lor, încât este un mister în ce fel

combinarea inputurilor poate spori valoarea lor însumată. Prin ce fel de alchimie apare profitul? Este inutil să se afirme că eforturile combinatorii ale capitalistului sunt sursă de valoare, pentru că prin asta capitalistul ar fi transformat el însuşi în salariat, ceea ce el în mod evident nu este, de vreme ce cuantumul profiturilor sale depinde de volumul capitalului utilizat şi nu de eforturile depuse de el în ceea ce întreprinde. Răspunsuri de felul celui dat de J. S. Mill* că profitul reprezintă recompensa primită de capitalist pentru „abstinenţa" sa – idee din care ulterior se va dezvolta teoria dobânzii şi a profitului bazată pe „aşteptare" – sunt respinse de Marx cu un dispreţ total. Este limpede că deţinătorii de capital nu se abţin de la nimic, iar dacă prin „capital" se înţeleg utilajele şi altele asemenea, este clar că el nu generează nicidecum alternativa la consum sau investiţie.

Marx a tras concluzia că predecesorii săi n-au observat că de la muncitor capitalistul nu cumpără *munca*, ci *forţa de muncă*, capacitatea de a munci pe durata contractului. Aceasta este cumpărată şi vândută la valoarea ei integrală, aceea a salariului de subzistenţă, echivalent cu cantitatea de muncă necesară producerii lucrătorului apt să muncească, însă ceea ce capitalistul obţine e munca efectivă a lucrătorului, câştigând astfel valoarea pe care munca efectivă o adăuga. Profitul reprezenta diferenţa de la costul producerii muncitorului la valoarea adăugată de eforturile acestuia. Măsura exploatării muncitorilor era dată de proporţia dintre plusva-loare şi valoarea forţei de muncă. A curs multă cerneală în încercarea de a înţelege cum vedea Marx nedreptatea exploatării. Pare clar că el ţinea să învedereze că la o analiză mai aprofundată contrastul dintre „munca forţată" a iobagului sau a sclavului şi aceea pe care o presta „lucrătorul liber" în condiţiile capitalismului era iluzoriu. Întocmai cum stăpânul feudal îşi exploata iobagii obţinând de la ei muncă neplătită, aşa şi capitalistul îşi exploatează muncitorii. Este mai greu de spus dacă aceasta însemna în ochii lui Marx o nedreptate. El sublinia că patronul capitalist avea un „drept deplin" asupra forţei de muncă cumpărate şi îi acuza de utopism pe socialiştii care se plângeau de nedreptatea capitalismului, în repetate rânduri a făcut observaţia că o epocă nu poate să adopte un standard de dreptate superior celui pe care-l îngăduie relaţiile ei de producţie. Cu toate acestea, este greu de văzut de ce ar fi insistat Marx asupra ideii că muncitorul face o muncă forţată ale cărei roade îi sunt furate, dacă nu intenţiona să obiecteze la o atare nedreptate. Explicaţia acestei dificultăţi constă, pesemne, în faptul că Marx îşi reprezenta comunismul ca pe o societate situată dincolo de drepturi şi dreptate şi se temea să nu dea apă la moară celor ce, după cum credea el, ţinteau la himera unei societăţi capitaliste drepte.

→ *capitalism*

Bibliografie

♦ Elster, J., *Making Sense of Marx*, cap. 4, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

– ♦ Lukes, S., *Marxism and Morality*, Oxford, Clarendon Press, 1985.

– Marx, K., *Capitalul*, în Marx-Engels, *Opere*, voi. 23, Bucureşti, Editura politică, 1966.

– ♦ –, *Critica Programului de la Gotha* (1875), în Marx-Engels, *Opere*. Voi. 19, Bucureşti, Editura politică, 1964.

– Roemer, J., „Property relations vs. Surplus value în Marxian exploitation", în *Philosophy and Public Affairs*, 11 (1982), pp. 281-313.

– Steiner, H., „A liberal theory *of* exploitation", în *Ethies*, 94 (1984), pp. 225-241.

F

fabianism Termenul e folosit atât pentru desemnarea unei poziţii generale înăuntrul socialismului*, cât şi pentru desemnarea vederilor unui anumit grup de socialişti britanici de la sfârşitul epocii victoriene şi începutul secolului al XX-lea.

În prima accepţiune, termenul „fabianism" descrie un stil de socialism care exprimă argumentele esenţiale ale socialiştilor fabieni istorici. Principalele lui trăsături sunt: (1) accentul pus pe meritocraţie şi pe responsabilitatea experţilor versaţi în gestionarea treburilor publice; (2) neîncrederea în tacticile radicale sau de confruntare şi convingerea că o reformă planificată şi chibzuită, efectuată ca rezultat al triumfului raţiunii şi al prezentării de dovezi, poate crea, încet dar inevitabil, o societate socialistă; (3) încrederea în raţiune ca motivaţie posibilă şi dezirabilă a guvernământului şi a politicii; (4) urmărirea eficienţei în treburile publice, justificată prin criterii demonstrabile empiric; (5) ataşamentul faţă de o formă de democraţie în cadrul căreia indivizii participă ca cetăţeni, lucrători etc., contribuind prin eforturile lor la binele comun, de care beneficiază ei înşişi; şi în mod simetric, refuzul de a susţine formele puterii populare directe, în acest ultim sens, mai larg, au fost consideraţi „fabieni" o serie de gânditori şi politicieni socialişti, de la Hugh Dalton la Anthony Crosland*. Ca termen istoric concret, fabianismul reprezintă vederile membrilor de frunte ai Societăţii fabiene, de la formarea acesteia în 1884 până spre sfârşitul anilor 1930. Deşi adjectivul „fabian" a fost utilizat pentru caracterizarea vederilor întregului grup, Societatea a avut o compoziţie eterogenă, printre membrii ei figurând Armie Besant – cândva secularistă şi adeptă a teozofiei –, viitorul guvernator al Jamaicăi, Sydney Olivier, şi politologul Graham Wallas. Ceea ce a dat unitate fabienilor a fost prezenţa în Societate a unui mare număr de profesionişti şi intelectuali

ambiţioşi, ale căror talente şi aspiraţii individuale se adăugau ambiţiilor meritocratice ale Societăţii înseşi. Principalii reprezentanţi ai concepţiilor fabiene întruchipau această caracteristică. Beatrice Webb* a fost o cercetătoare socială din clasa mijlocie superioară, soţul ei, Sydney Webb*, un politician şi gânditpfsocial provenit dintr-un funcţionar public, iar Bernard Shaw* a fost romancier, dramaturg şi jurnalist. Membrul cel mai independent al Societăţii, H. G. Wells, a fost, probabil, şi cel mai ambiţios, atât ca persoană, cât şi prin modul de a concepe meritocraţia, pe care o ridica uneori la rangul de castă de samurai sau de cavaleri neînfricaţi.

Varietatea opiniilor susţinute de diverşi membri ai Societăţii nu permite să se vorbească de o poziţie a ei unitară, aparte. Diferenţe au existat chiar şi între principalii fabieni – între admiraţia Beatricei Webb faţă de administraţie şi participare, încrederea lui Shaw în lideri (pe care, după cum zicea cu modestia-i caracteristică, o avea în comun cu Lenin* şi cu alţi *tory*) din fire, şi proiectul lui Wells al unei caste oJi|ar-hice devotate cauzei. Cu toate acestea, se poate spune că fabianismul clasic al soţilor Webb şi al lui Shaw se caracterizează prin anumite vederi largi. Fabienii înţelegeau prin socialism organizarea colectivă a societăţii, de către stat, la nivel naţional şi local în scopul binelui general. Extinderea funcţiilor reglatoare, administrative şi asistenţia-le ale statului a devenit semnul dezvoltării treptate a socialismului din liberalism* şi capitalism*. Societatea fabiană şi-a luat numele de ia generalul roman care l-a învins pe Hannibal aşteptând momentul potrivit, epuizându-şi adversarul prin hărţuire şi apoi lovind decisiv. Metoda lor caracteristică de aşteptare era rezumată în sintagma *the inevitability of gradual-ness* („inevitabilitatea prefacerii graduale”). Criticii fabianismului au reţinut partea a doua a sintagmei, dar pentru fabieni prima parte era la fel de importantă. Munca tenace, persuasiunea şi cercetarea vor îndrepta încet, dar inevitabil, societatea într-o direcţie socialistă. Pentru această muncă era nevoie de generali, aşa cum fusese nevoie şi pentru înfrângerea lui Hannibal, iar socialismul fabian îşi întemeia speranţele pe contribuţia unor experţi şi administratori experimentaţi. Inteligenţa cultivată trebuia să joace un rol de căpetenie în statul fabian ideal, iar recunoaşterea şi folosirea ei urma să fie una dintre trăsăturile diferenţiatoare ale socialismului comparativ cu capitalismul. Ierarhiile capitalismului nu urmau să fie înlocuite prin egalitatea puterii, ci doar perfecţionate printr-un sistem de elite cu responsabilităţi democratice, formate din oamenii cei mai capabili, în timp ce elitele capitalismului erau alcătuite doar din cei mai avuţi, în toate acestea erau prezente un tonus moral ridicat, elogiul devotamentului auster al profesioniştilor şi o condescendenţă dispreţuitoare faţă de „omul mediu înclinat spre plăcerile simţurilor”, înalta responsabilitate acordată de fabieni inteligenţei în plan naţional îşi găsea corespondent în planul politicii externe

în susţinerea dreptului şi a datoriei naţiunilor industriale avansate din Europa Occidentală de a ajuta zonele mai puţin dezvoltate ale lumii şi de a le ridica pe culmile socialiste ce urmau să fie atinse de vest-europeni. Fabienii îşi prezentau concepţia ca pe o extindere a liberalismului şi ca pe o prelungire a dezvoltării democraţiei* din sfera politică în cea socială, iar proiectele lor erau rezumate prin termenul social-democraţie*. Prin intenţia de a extinde dreptul de vot, sperând că astfel se va ajunge la alegerea în parlament a socialiştiior, fabienii au fost democraţi, dar ei nu aveau o părere prea bună despre alegătorul mijlociu, iar multora dintre adeptele lor li se păreau insuficient preocupaţi de emanciparea politică a femeii. În plus, interpretau democraţia ca fiind exerciţiul ftmeţiei politice a poporului ca întreg, a indivizilor în rolul lor colectiv de consumatori, respingând ceea ce considerau a fi autoconducerea sectorială şi potenţial egoistă a unor grupuri organizate pe bază de producţie în variate forme de control muncitoresc. Deşi fabienii erau în dezacord cu doctrina economică a lui Marx*, teoria lor despre rentă – derivată din David Ricardo* – servea un scop similar celui al teoriei valorii-muncă*. Această teorie făcea deosebire între repartiţia reală şi cea ideală a recompenselor sub formă de rentă cuvenite diverşilor factori ai producţiei, precum priceperea, munca şi capitalul. Teoria fabiană avea însă ca element distinctiv atribuirea unei părţi din rentă societăţii ca întreg şi deci statului* ca reprezentant al societăţii, care urma fie să o distribuie, fie să o folosească pentru scopuri comune.

Bibliografie

Crossman, R. H. S. Ed., *New Fabian Essays*, Londra, Tumstile, 1952.

– Durbin, E., *New Jerusalem*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1985.

– McBriar, A. M., *Fabian Socialism and English Politics 1884-1914*, Cambridge, Cambridge University Press, 1966.

– ♦ MacKenzie, N. Şi J. MacKenzie, *The First Fabians*, Londra, Weidenfeld & Nicol-san, 1977.

– Pimlott, B. Ed., *Fabian Essays în Socialist Thought*, Londra, Heinemann, 1984.

– PuGU, P., *Educate*, *Agitate*, *Orga-nize*: *a Hundred Years of Fabian Socialism*, Londra, Methuen, 1984.

– Shaw, G. B. Ed., *Fabian Essays* (1889), Londra, Allen & Unwin, 1962.

– Webb, S. Şi B. Webb, *A Constitution for the Socialist Commonwealth of Great Britain*, Londra, autorii, 1920.

– *Industrial Democracy*, 2 vol., Londra, Long-mans, Green, 1897.

– Wolfe, W., *From Radicalism to Socialism*: *Men and Ideas în the Formation of Fabian Socialist Doctrines*, *1881-1889*, Londra, Yale University Press, 1975.

falsă conştiinţă Tennen folosit în principal de marxişti pentru

exprimarea ideii că ideologia* întruchipează o viziune sistematic deformată despre lume. El presupune distincţia dintre aparenţa lucrurilor şi realitatea subiacentă lor şi caracterizează acea gândire care rămâne la aparenţe şi construieşte, pe baza lor, teorii specioase. *DLM*

Fanon, Frantz (1925-1961) Psihiatru, militant politic şi revoluţionar. Născut în Martinica, Fanon a devenit alge-rian în virtutea participării sale la lupta algeriană de eliberare (1954-1962), dar rechizitoriul său viguros şi pătimaş la adresa exploatării şi asupririi nu s-a limitat la experienţa algeriană. Limbajul său era universal, iar viziunea sa trecea dincolo de hotarele Maghrebului şi ale Africii, extinzându-se la toate popoarele care luptau pentru a se elibera de asuprirea internă şi de cea străină. S-a afirmat ca unul dintre cei mai răspicaţi şi elocvenţi teoreticieni ai mişcărilor de eliberare din secolul al XX-lea.

În 1947 Fanon a părăsit Martinica, venind în Franţa să studieze medicina şi psihiatria. În următorii cinci ani s-a implicat în mişcările literare, filosofice şi politice care au marcat Franţa posthelică. Cotitura s-a produs în 1953, când a acceptat numirea la spitalul psihiatric din Blida-Joinville, Algeria. Conti-nuându-şi practica de psihoterapcut, devine un susţinător şi un militant activ al FLN (Frontul Algerian de Eliberare), în 1957, dându-şi demisia din spital şi fiind silit să plece ca urmare a acţiunii guvernului colonial, trece în Tunisia, unde se alătură conducerii po-litico-militare a FLN şi ajunge redactor la publicaţiile *El Moudjahid* şi *Résistance algérienne*, organe de presă ale FLN şi ALN (Armata de Eiberare Naţională). Ulterior este numit la Ministerul Informaţiilor al guvernului provizoriu format în 1958. Până la moartea sa, de leucemie, la Washington, DC, Fanon a rămas un militant neobosit pentru cauza algeriană. Moştenirea literară a lui Fanon cuprinde, pe lângă contribuţia importantă la presa revoluţionară algeriană, o culegere de articole consacrate teoriei şi practicii psihiatrice, eseuri şi piese de teatru. În aceste texte variate Fanon a demascat necruţător dimensiunile psihologice, sociale şi politice ale asupririi şi dependenţei coloniale. În *Peau noire*, *masques blanes* (1952), *L'an V de la révolution algérienne* (1959), *Les Damnés de la terre* (1961) şi *Pour la révolution algérienne* (1964), Fanon înfăţişează relaţia intimă dintre limbaj, personalitate, relaţiile sexuale şi experienţa politică, pe de o parte, jşi contextul social, pe de alta. Scrierile timpurii au în centrul atenţiei rasismul, dar cele de mai târziu extind analizele la situaţia colonială. Algeria şi Africa furnizau modelele colonialismului şi ale rezistenţei dar şi ale capcanelor de care era pândită organizarea de stat posteolonială.

Les Damnés de la terre este cea mai viguroasă şi mai controversată lucrare a lui. În această magistrală sinteză, el prezintă opinii asupra

caracterului ma-niheist al societăţii coloniale, asupra organizării acţiunii revoluţionare, a rădăcinilor individuale şi politice ale violenţei, precum şi o critică a partidelor birocratizate şi a burgheziilor naţionale din statele posteoloniale, predispuse la compromisuri. Fanon argumentează că lumpenproletariatul reprezintă un potenţial revoluţionar ignorat de partidele radicale, criticate de el şi pentru că erau rupte de masele ţărăneşti, a căror importanţă în experienţa algeriană o considera foarte mare. Partizan al unei vieţi politice descentralizate, Fanon se pronunţă pentru democratizarea şi laicizarea partidelor şi instituţiilor politice şi pentru socializarea economiilor din statele lumii a treia care şi-au câştigat independenţa, folosind în acest sens exemple din Algeria şi restul Africii.

Aclamat pentru capacitatea sa profetică şi pentru inteligenţa sa înflăcărată, Fanon a provocat numeroase controverse printre teoreticienii revoluţiei, ai statului şi ai societăţii algeriene. Nimeni însă nu i-a contestat înzestrarea ieşită din comun şi ataşamentul faţă de cauza eliberării „năpăstuiţilor lumii".

ILG

Bibliografie

♦ Caute, D., *Fanon*, Londra, Collins; Fon-tana, 1970.

– Fanon, F., *Peau noire*, *masques blanes*, Paris, Éditions du Seuil, 1952. –, *L'An V de la révolution algérienne*, Paris, François Maspero, 1961. –, *Les Damnés de la terre*, Paris, François Maspero, 1961.

– *Pour la révolution africaine*, Paris, François Maspero, 1964.

– Geismar, P., *Fanon*, New York, Dial, 1971.

– ♦ Gendziür, I. L., *Frantz Fanon*: *a Critical Study*, ed. A II-a, New York, Grove, 1985.

– ♦ Hansen, E., *Frantz Fanon*: *Social and Political Thought*, Columbus, Ohio, Ohio State University Press, 1977.

– Lucas, P., *Sociologie de Frantz Fanon*, Alger, Société Nationale d'Édition et de Ditïusion, 1971.

– ♦ Perinbam, M., *Ho-ly Violence*: *the Revolutionaty Thought of Frantz Fanon*, Washington, DC, Three Continents, 1982.

– Zahar, R., *Kolonialismus und Entfremdung*, Frankfurt pe Main, Europäische Verlangsanstalt, 1969.

fascism Dintre toate ideologiile majore ale secolului al XX-lea, fascismul este singura care s-a născut odată cu secolul. El a fost o sinteză între naţionalismul* organic şi socialismul* antimarxist, o mişcare revoluţionară bazată pe respingerea liberalismul*, a democraţiei* şi a marxismului*. Prin esenţa sa, ideologia* fascistă respinge materialismul, văzând în liberalism,

democraţie şi marxism doar aspecte diferite ale aceluiaşi rău materialist. Această revoltă împotriva materialismului a fost cea care, de la începutul secolului, a făcut posibilă o convergenţă a naţionalismului antiliberal şi antiburghez cu o variantă de socialism ce, respingând marxismul, rămânea totuşi revoluţionară. Această formă de socialism era de asemenea, prin definiţie, antiliberală şi antiburgheză, iar opoziţia faţă de materialismul istoric a făcut din ea aliatul firesc al naţionalismului radical. Sinteza fascistă simboliza repudierea culturii politice moştenite de la secolul al XVIII-lea şi de la Revoluţia franceză, urmărind să pună bazele unei noi civilizaţii. Numai o nouă civilizaţie, comunitară şi antiindividualistă, era considerată capabilă să asigure permanenţa unei colectivităţi umane în care să fie perfect integrate toate păturile şi clasele societăţii, iar cadrul natural pentru o asemenea colectivitate armonioasă, organică era considerat a fi naţiuneao naţiune caracterizată printr-o unitate morală pe care n-ar fi putut niciodată s-o furnizeze liberalismul şi marxismul, ambii agenţi ai vrajbei şi dezbinării. Un naţionalism organic, tribal, exclusivist, bazat pe determinismul biologic era traducerea în termeni politici a revoluţiei intelectuale de la cumpăna dintre secole. Cu Maurice Barrés*, Charles Maunas* şi Enrico Corradini (creatorul conceptului de „naţiune proletară”), naţionalismul a devenit o teorie politică coerentă. El era în mod firesc convergent cu cel de-al doilea element al ecuaţiei fasciste: revizuirea marxismului, întreprinsă la începutul secolului de Georges Sorel* şi de teoreticienii sindicalismului* revoluţionar italian. Dacă această revoltă iniţial socialistă împotriva materialismului nu s-ar lua în considerare, ideologia fascistă ar fi greu de înţeles. Pe plan intelectual ea a fost puternic influenţată de darwi-nismul social*, de filosofia anticarte-ziană şi antikantiană a lui Henri Bergson şi a lui Fr. Nietzsche*, de psihologia lui Gustave Le Bon şi de sociologia lui Vilfredo Pareto*. Contextul său imediat l-au constituit uriaşele schimbări ce se produceau în economia capitalistă, în societatea burgheză şi în viaţa clasei muncitoare, schimbări ce mergeau într-o direcţie opusă anticipărilor marxiste.

Sorel a înlocuit temeliile raţionaliste, hegeliene ale marxismului cu elemente antimaterialiste, voluntariste, vitaliste. Această nouă formă de socialism era o filosofie a acţiunii bazată pe intuiţie, pe cultul energiei şi al elanului, pe activism şi eroism. Pentru mobilizarea maselor, credea Sorel, era nevoie nu de raţionamente, ci de mituri, de sisteme de imagini ce aprind imaginaţia. Când a devenit evident că mitul grevei generale şi al violenţei proletare era ineficient din cauza incapacităţii proletariatului de a-şi îndeplini rolul de factor revoluţionar, sorelienii n-au avut altă opţiune decât să abandoneze marxismul şi să înlocuiască proletariatul cu marea forţă în curs de afirmare – naţiunea ca întreg. Se ajungea astfel la un socialism pentru toţi, care întruchipa o nouă idee de revoluţie – o revoluţie naţională, morală şi

psihologică, singurul fel de revoluţie ce nu avea caracteristicile luptei de clasă, în aceasta a constat contribuţia reală la fascism a lui Sorel, a sindicaliştilor revoluţionari şi a nonconformiştilor din Franţa şi Italia. Printre aceştia s-au numărat teoreticienii sindicalismului revoluţionar precum Antonio Labriola*, Robert Michels*, Sergio Panunzio şi Paolo Orano, ca şi tovarăşul lor de drum, Benito Mussolini*. Legătura dintre Benito Mussolini şi sindicaliştii revoluţionari era foarte puternică deja în 1902, iar în perioada premergătoare primului război mondial, evoluţia lui Mussolini s-a petrecut la umbra lor. În 1914, Mussolini şi sindicaliştii revoluţionari împreună cu naţionaliştii lui Corradini au reprezentat vârful de lance al mişcării intervenţioniste; sinteza dintre un naţionalism radical şi un nou tip de socialism a devenit astfel o realitate politică, în timpul războiului, sindicalismul revoluţionar s-a transformat în sindicalism naţional şi apoi în fascism, în sfera teoriei politice*, această sinteză a fost clar exprimată încă de prin anii 1910-1912 în publicaţii ca *Les Cahiers du Cerele Proudhon* din Franţa şi mai ales *La Lupa* din Italia. Naţionaliştii şi sindicaliştii revoluţionari voiau să înlocuiască civilizaţia mercantilă din vremea lor cu o civilizaţie de călugări şi războinici, o civilizaţie agresivă, virilă şi eroică, în care simţul sacrificiului să ia locul hedonismului şi al egoismului burghez. Această lume nouă urma să fie creată de o elită conştientă de datoriile ce-i revin, singura capabilă să conducă la luptă masele ce nu erau decât o turmă. (*elitism*)

Aceste elemente constitutive ale ideologiei fasciste, elaborate înainte de august 1914, au reapărut aproape identic în anii ’20 şi ’30 în Italia, cât şi aiurea: printre fasciştii francezi veniţi de la dreapta, precum Georges Valois, Robert Brasillach şi Pierre Drieu La Rochelle, şi foşti socialişti şi comunişti francezi, ca Marcel Déat sau Jacques Doriot. Alte nume au fost José Antonio Primo de Rivera în Spania, Léon Degrelle în Belgia şi Comeliu Zelea Codreanu în România. Din această perspectivă, este clar că fascismul a fost un fenomen paneuro-pean şi că a existat la trei niveluri – ca ideologie, ca mişcare politică şi ca formă de guvernare. Din punctul de vedere al istoriei ideilor, primul război mondial nu a reprezentat o linie despărţitoare, aşa cum pare că a fost în atâtea alte domenii. Fascismul nu a aparţinut doar perioadei interbelice, ci întregii perioade istorice care a început cu modernizarea continentului european la finele secolului al XEX-lea. Revoluţia intelectuală de la cumpăna dintre secole şi intrarea maselor în viaţa politică au produs fascismul ca sistem de gândire, ca sensibilitate şi atitudine caracteristice faţă de problemele esenţiale ale civilizaţiei. Primul război mondial şi criza economică din deceniul al patrulea au generat condiţiile sociologice şi psihologice necesare constituirii mişcării fasciste, dar nu ele au produs ideologia fascistă. Războiul a contribuit totuşi la cristalizarea finală a ideologiei fasciste, nu numai fiindcă a furnizat o dovadă a capacităţii naţionalismului de a mobiliza

masele, ci şi pentru că a etalat redutabila putere a statului* modern. El a evidenţiat posibilităţi complet noi de planificare economică şi de mobilizare atât a economiei naţionale, cât şi a proprietăţii private* în serviciul statalui. Statul a fost privit ca expresie a unităţii naţionale, iar puterea lui a depins de unanimitatea spirituală a maselor, dar în acelaşi timp el a fost păzitorul acestei unităţi pe care a susţinut-o prin toate mijloacele disponibile. Războiul a demonstrat cât de mare putea fi capacitatea de sacrificiu a indivizilor, cât de superficială era ideea internaţionalismului şi cât de uşor puteau fi mobilizate toate straturile societăţii în slujba statului. El a demonstrat importanţa unităţii de comandă, a autorităţii şi a conducătorilor, a mobilizării morale, a educării maselor şi a propagandei ca instrument al puterii. Şi, mai presus de toate, a arătat cât de uşor puteau fi suspendate libertăţile democratice şi cât de uşor se putea face acceptată o cvasidictatură. Fasciştii simţeau că în multe privinţe războiul dovedise valabilitatea ideilor lui Sorel, Michels, Pareto şi Le Bon, şi anume că masele aveau nevoie de un mit, că nu doresc decât să se supună şi că democraţia e numai o perdea de fum. Primul război mondial, cel dintâi război total din istorie, a fost un laborator în care ideile avansate de ei în primul deceniu al secolului s-au verificat în practică. Aşa se face că fascismul anilor ’30, aşa cum. Apare în scrierile lui Gentile* şi Mussolini, Primo de Rivera şi Oswald Mos-ley, Léon Degrelle şi Drieu La Rochelle, încorpora atât contribuţia teoretică a naţionaliştilor şi a sindicaliştilor antebelici, cât şi experienţa războiului. În filosofia politică a fascismului joacă un rol fundamental o anumită concepţie despre individ ca animal social. Pentru Gentile, individul uman nu este un atom; în toate privinţele omul e un animal politic. În afara organizării sociale, cu sistemul ei de reguli şi obligaţii reciproce, libertatea omului este lipsită de sens. Până la urmă, pentru Gentile şi Mussolini, omul există numai în măsura în care este susţinut şi determinat de comunitate.

Gândirea fascistă nu s-a oprit însă aici ci a mers mai departe, dezvoltând un concept de libertate* care în terminologia lui Mussolini era „libertatea statului şi a individului în cadrul statului”. Acesta este temeiul pentru care, după cum se exprima Alfredo Rocco. Ministrul mussolinian al justiţiei, drepturile individuale erau recunoscute numai în măsura în care erau implicate în drepturile statului. (→ *drepturile omului*) Prin astfel de argumente a ajuns fascismul la conceptele de „om nou” şi de „societate nouă”, atât de admirabil caracterizate de fascistul francez Marcel Déat: „Omul total în societatea totală, fără conflicte, fără prăbuşiri, fără anarhie.” Fascismul a cultivat imaginea unui popor solidar şi reunificat, şi tocmai de aceea punea un asemenea accent pe marşuri, parăzi şi uniforme, pe un întreg ceremonial comunitar, în care locul deliberării şi O al discuţiei era luat de cântece şi torţe, de cultul forţei fizice, al violenţei şi brutalităţii. Această unitate îşi găsea

expresia desăvârşită în figura cvasi-sacră a conducătorului. Cultul unui conducător ce întruchipa spiritul, voinţa şi virtuţile poporului şi care era identificat cu naţiunea a reprezentat cheia de boltă a ritualului fascist. Gentile avea perfectă dreptate când definea îascismul drept o revoltă împotriva pozitivismului*.

Păstrarea integrităţii naţiunii şi rezolvarea problemei sociale presupuneau nimicirea dictaturii banului. Capitalismul* sălbatic trebuia înlocuit prin însârumentele clasice ale solidarităţii naţionale: o economie controlată şi o organizare corporatistă având în frunte un stat puternic, un aparat decizional care exprimă victoria politicului asupra economicului. Statul fascist, crea-3or al întregii vieţi politice şi sociale şi al tuturor valorilor spirituale, urma, desigur, să fie stăpânul necontestat al economiei şi al relaţiilor sociale. Reformarea raporturilor de putere a test piatra unghiulară a revoluţiei fasciste. Aspectul cel mai izbitor al acestei revoluţii morale şi politice era totalitarismul*. „Statul nostru va fi unul totalitar în slujba integrităţii patriei", spunea Primo de Rivera. În literatura fascistă se întâlnesc nenumărate asemenea pasaje. Totalitarismul reprezintă esenţa însăşi a fascismului, acesta tund fără îndoială cel mai pur exemplu de ideologie totalitară. Propunându-şi să creeze o nouă civilizaţie, un nou tip de om şi un mod de viaţă cu totul nou, fascismul nu putea concepe ca vreo sferă a activităţii umane să rămână imună la intervenţia statului. Jsioi suntem, cu alte cuvinte, un stat care controlează toate forţele ce acţionează în natură. Controlăm forţele politice, controlăm forţele morale, controlăm forţele economice", scria Mussolini, aşadar „totul în stat, nimic împotriva statului, nimic în afara statului" *ţFascism*: *Doctrine and Institutions*, p. 40). Pentru Mussolini şi Gentile, statul fascist este o entitate conştientă, înzestrată cu o voinţă proprie, drept pentru care poate fi descris ca" moral". Nu numai că existenţa statului implică subordonarea drepturilor individuale, dar statul îşi proclamă dreptul de a fi „un stat care în mod necesar transformă oamenii, chiar şi în ceea ce priveşte aspectele lor fizice" (p. 39). În afara statului „nu pot exista niciun fel de va-Jori umane sau spirituale", şi niciun fel de indivizi sau grupuri (partide politice), asociaţii culturale, uniuni economice, clase sociale" (p. 11). Urmările concrete ale unei asemenea concepţii despre puterea politică şi represiunea fizică şi morală nu sunt greu de imaginat. Aici se vede prin ce diferă între ele totalitarismele comunist şi fascist: în timp ce *stalinismul.* Dictatura lui Stalin*, n-ar putea fi niciodată descris drept o aplicare a teoriei marxiste a statului, teroarea fascistă a reprezentat doctrina fascismului transpusă în practică în modul cel mai metodic. Fascismul constituie unul dintre cele mai elocvente exemple de unitate dintre gândire şi acţiune. Zs

Bibliografie

Gentile, G. „The philosophie basis *of* fascism”, în *Readings on Fascism and National Socialism*, Denver, Col., Swallow, f. A.

– Gregor, A. J., *Young Mussolini and the Intellec-tual Origins of Fascism*, Berkeley şi Los Angeles, University *of* California Press, 1979.

– Hamilton, A., *The Appeal of Fascism*: *a study of intellectuals and fascism*, 79/9-7945, New York, Macmillan, 1971.

– ♦ Laqueur, W. Ed., *Fascism*: *a Reader ’s Guide*; *analyses*, *interprétations*, *bibliogra-phy*, Harmondsworth, Penguin, 1979.

– Lyt-telton, A. Ed., *Italian Fascism from Pareto to Gentile*, Londra, Cape, 1973.

– Mosse, G. L., *Masses and Man*, New York, Howard Fertig, 1980.

– Mussolini, B., *Fascism*: *Doctrine and Institutions*, New York, Howard Fertig, 1968.

– ♦ Nolte, E., *Three Faces of Fascism*: *Action Française*, *Italian Fascism*, *National Socialism*, New York, New American Library, 1969.

– ♦ Payne, S. G., *Fascism*, *Comparison and Definition*, Madison, University *of* Wisconsin Press, 1980.

– Primo de Rivera, J. A., *Selected Writings*, ed. Şi introd. H. Thomas, Londra, Cape, 1972.

– Rocco, A., *La dottrina politica del fascismo*, Roma, Aurora, 1925.

– Sternhell, Z., *Neither Right nor Left*: *Fascist Ideology în France*, Berkeley şi Los Angeles, University *of* California Press, 1986.

– Turner Jr., H. A. Ed., *Reappraisals of Fascism*, New York, New Viewpoints, 1975.

– Weber, E., *Varieties of Fascism*, New York, VanNostrand, 1966.

federalism Un sistem de guvernământ constituţional este federal dacă puterile legislative sunt împărţite între un organ legislativ central şi organismele legislative ale statelor sau unităţilor teritoriale ce alcătuiesc federaţia. Cetăţenii sunt astfel supuşi, pentru scopuri diferite, la două corpuri de legi diferite, iar în mod normal, în fiecare dintre unităţile componente ale federaţiei există organe executive şi judecătoreşti corespunzătoare celor de la nivelul federal. Modul de atribuire a puterilor derivă din constituţie* şi nu poate fi schimbat unilateral de niciuna dintre cele două garnituri de legiuitori. Federalismul se deosebeşte astfel de sistemele de guvernământ unitare în care o parte din puterea legislativă independentă este cedata sau delegată organelor legislative locale de către organul legislativ central. Statele Unite, Australia, Canada, Germania şi India sunt state federale. În fiecare dintre ele împărţirea autorităţii legislative este ocrotita şi supravegheată de puterea tribunalelor de a declara nule legile care încalcă limitele stabilite prin constituţie. În practică, gradul de independenţă de care se bucură unităţile în interiorul unui sistem federal depinde în mare măsură de factori politici şi

economici, ca şi de alocarea juridică a puterilor. GM

Bibliografie

Birch, A. H., „Approaches to the study *of* federalism", în *Political Studies*, 14 (1966), pp. 15-33.

– Hogg, P. W., *Constituţional Law of Canada*, ed. A II-a, cap. 5, Toronto, Carswell, 1985.

– Livtngston, W. S., *Federalism and Constituţional Change*, Oxford, Clarendon Press, 1956.

– ♦ Sawer, K., *Modern Federalism*, Londra, Watts, 1960.

– Vile, M. J. C, „Federalism în the United States, Canada and Australia", în *Royal Commission on the Constitution*, I, Cmnd 5460, Research Paper 2, Londra, Hmso, 1973.

– ♦ Where, K., *Federal Government*, ed. A IV-a, Londra, New York, Toronto, Oxford University Press, 1963.

The Federalist Papers (*Eseuri federaliste*) Serie de optzeci şi cinci de articole scrise de Alexander Hamilton* (cincizeci şi unu), James Madison* (douăzeci şi patru) şi John Jay (cinci). Au fost publicate iniţial sub pseudonimul Publius, pentru a sprijini campania în favoarea ratificării Constituţiei Statelor Unite din 1787-1788. Sunt îndeobşte considerate ca reprezentând interpretarea şi apărarea clasică a principiilor şi instituţiilor de bază ale sis-temulurţolitic american: autoguvernarea, republicanismul*, reprezentarea*, federalismul*, separaţia puterilor* şi bicameralismul. JZ

feminism Ca termen generic ce desemnează un fenomen complex, feminismul se defineşte în parte prin disputele ivite în jurul semnificaţiei sale. Într-o accepţiune largă, el exprimă preocuparea pentru rolul social al femeilor în raport cu bărbaţii în societăţile din trecut şi în cele contemporane, preocupare animată de convingerea că femeile au suferit şi continuă să sufere nedreptăţi din cauza sexului lor. Limbajul şi obiectivele politice ale feminismului modern îşi au originea în Revoluţia franceză şi în iluminism*. Fiind istoriceşte asociat cu forţele de opoziţie ostile ortodoxiei şi autocraţiei, feminismul s-ardefinit drept o luptă pentru recunoaşterea drepturilor femeilor, pentru egalitate între sexe şi pentru redefmirea feminităţii. Inspirându-se din ideile liberale şi raţionaliste, precum şi din idei utopice şi romantice din Europa Occidentală şi America, feminismul nu se lasă uşor definit.

Deşi controversele în jurul rolului social al femeilor au izbucnit în formă explicită în epoca luminilor*, ele au avut antecedente. Autori medievali şi renascentişti au abordat tema identităţii sociale a femeilor şi au susţinut ideea lărgirii puterii şi a influenţei lor politice, un exemplu în acest sens fiind lucrarea Christinei de Pisan, *Carte de-spre cetatea doamnelor* (1405).

Începuturile feminismului modern sunt cel mai adesea asociate cu publicarea cărţii *A indication of the Rights of Woman* (1792) de Mary Wollstonecraft*. Aici apar schiţate unele dintre preocupările feministe constante de mai târziu, inclusiv – dar nu numai – apărarea drepturilor politice şi a drepturilor naturale*. Autoarea pune sub semnul întrebării ideile încetăţenite privind calităţile specifice ale celor două sexe, se pronunţă pentru schimbări în educaţia bărbaţilor şi a femeilor, atacă imaginile marţiale despre cetăţenie* şi afirmă o idee androgină despre eul raţional.

Raţiunea a devenit o armă în favoarea emancipării femeilor, îndreptată împotriva identificării lor exclusive cu natura, funcţia şi capacitatea sexuale. Credinţa în raţiune este astfel asociată cu o puternică încredere în progres*. Aceste convingeri, clarificate în şi prin tradiţia adânc înrădăcinată a contractualismului liberal şi a acceptării egalităţii formal-juridice şi-au găsit expresia în tratatul clasic al lui John Stuart Mill*, *TlteSubjection of Women* (1869). Conrrapunând raţiunea instinctului, Mill preconizează o societate bazată pe principii raţionale. Raţiunea, susţine el, cere suprimarea deosebirilor de tratament bazate pe consideraţii de sex sau pe alte „accidente de naştere”. Acordând femeilor egalitate în privinţa cetăţeniei şi a libertăţii civile în sfera publică, se va realiza o transformare mai profundă în relaţiile sociale dintre sexe. Liberalismul* a exercitat o atracţie pentru gânditorii feminişti. Limbajul drepturilor este o armă redutabilă împotriva unor obligaţii tradiţionale, îndeosebi împotriva celor ţinând de îndatoririle familiale sau de orice statut social declarat „natural” pe temeiul unor caracteristici fizice. „Libertatea” şi „egalitatea” cu bărbaţii au devenit un obiectiv central al reformei feministe. Strategia politică ce decurge din acest feminism dominant este una de includere: femeile şi bărbaţii sunt deopotrivă fiinţe raţionale, de unde urmează că sunt în egală măsură deţinătorii unor drepturi inalienabile şi, mai departe, că nu există niciun temei valabil pentru discriminarea femeilor *ca* femei. În Marea Britanie şi în Statele Unite, susţinătorii de frunte ai dreptului de vot pentru femei au discreditat argumentele prin care se justifica inegalitatea formal-juridicăpebaza deosebirilor de sex. Aceşti feminişti susţineau că refuzul de a recunoaşte unui grup de persoane nişte drepturi elementare pe temeiul unei presupuse diferenţe nu este justificat dacă nu se poate demonstra că respectiva diferenţă este relevantă pentru discriminarea operată. Potrivit acestei concepţii, oricâte deosebiri vor fi existând între cele două sexe, niciuna nu îndreptăţeşte inegalitatea juridică şi privarea de drepturile şi privilegiile cetăţeniei. (→ *egalitate*)

Printre pionierii feminismului puţini erau cei care împingeau universalismul liberal până la concluzia lui cea mai radicală, că nu exista *niciun* temei justificabil pentru excluderea unor fiinţe umane adulte de la

egalitatea juridică şi de la cetăţenie. Partizanii dreptului de vot pentru femei erau şi moştenitorii unei tradiţii ce punea accentul pe nevoia de ordine socială şi de valori împărtăşite, pe educaţia civică, şi sublinia importanţa socială a statutului de proprietar. Ca atare, de multe ori revendicările de includere a femeilor nu aveau în vedere *totalitatea* acestora. Unele femei şi unii bărbaţi urmau a fi excluşi după criteriul ştiinţei de carte, al proprietăţii, al unor invalidităţi sau, în Statele Unite, al rasei. Câteodată, discursul feminist răstoarnă cu capul în jos egalitarismul* liberal, pledând *în favoarea* egalităţii civice a femeilor cu argumente altădată folosite în scopul excluderii lor din viaţa politică. Revendicarea unei mai largi participări politice a femeilor este susţinută uneori prin argumentul superiorităţii lor morale sau al unor virtuţi ce le sunt specifice. Aceste apeluri, oricât de strategice, n-au fost niciodată *doar* strategice. Ele invocau poziţia socială de mame a femeilor, pretinzând în numele ei dreptul lor la cetăţenie şi la identitate publică. În diferite epoci, feminişti radicali, liberali, democraţi şi socialişti au adus omagii femeilor ca întruchipări ale unor forme particulare de virtute socială. Din punctul de vedere al feminismului bazat pe drepturi, accentul pus pe maternitatea civică republicană a fost o capcană. Dar discursul care invoca imagini ale virtuţii materne a fost una dintre reacţiile feministe la o cultură politică complexă şi în rapidă schimbare, în democraţiile occidentale, această cultură politică era ataşată liberalismului, dar includea şi teme civice republicane, precum solidaritatea socială şi identitatea naţională. Într-o ordine politică dominată de bărbaţi, femeile îşi pledau cauza din propria lor sferă, a unei sensibilităţi structurate feminin şi a unor imperative ce scoteau în evidenţă, pe de o parte, excluderea lor din viaţa politică, iar pe de alta, forţa şi importanţa lor culturală. Mai puţin apte decât bărbaţii când e vorba de asumarea unei identităţi de atom social pe deplin autonom, respingând deseori explicit idealul individualist, multe feministe îmbrăţişau valorile familiale lărgite, eliberate de privilegiul patriarhal, drept bază pentru o nouă viaţă comunitară şi o nouă solidaritate socială. Feminismul a simpatizat în diverse feluri cu socialismul* în aspectele lui utopice şi „ştiinţifice”, precum şi cu romantismul*. Găsind în ideea asupririi de clasă o paralelă la poziţia socială a femeilor în raport cu bărbaţii, feminiştii şi feministele de orientare socialistă au promovat ideile de luptă şi revoltă de clasă-şi-sex. Cei influenţaţi de romantism au îmbrăţişat ideea dârză a unui eu pasional, sentimental, care sparge crusta cutumei sociale. Insistând asupra tezei că femeile suferă în aceeaşi măsură din pricina *refulării*, a ideilor interiorizate cu privire la propriile incapacităţi, ca şi din pricina *opre* –, *siunii* sau a regulilor şi obiceiurilor sistematic impuse care consfinţesc inegalitatea, feministă romantici pun accentul pe „sufletul special” (cum se exprima americanca Margaret Füller) al femeilor şi speră într-o transformare socială care să elibereze „diferenţa” femeilor şi să permită înflorirea ei. Istoria pestriţă a

numeroaselor féminisme formează baza discursului şi a dezbaterilor feministe de astăzi, când există o multitudine de variante überaie, socialiste, marxiste şi utopice ale feminismului, inclusiv unele debitoare psihanalizei. Feminiştii discută despre egalitate înţeleasă în termeni formal-ju-ridici, sau ca egalitate a şanselor, sau ca egalitate de respect şi tratament. Sexualitatea şi identitatea sexuală au devenit terenuri extrem de tensionate ale unor redefiniri politice. O minoritate feministă radicală îndeamnă femeile să se separe cu totul de societatea dominată de bărbaţi, în timp ce alţii văd în acest îndemn o reţetă dezastruoasă. Există feminişti care exacerbează elementul diferenţiator al femeilor şi alţii care minimalizează deosebirile dintre sexe. Feminismul rămâne un concept esenţialmente con-testat.

Bibliografie

Beauvoir, S., *The Second Sex*, trad. Şi ed. H. M. Parshley, Londra, Cope, 1953; New York, Bantam, 1968.

– ♦ Elshtain, J. B., *Public Man*, *Private Woman*: *Women în Social and Political Thought*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1981.

– Frje-dan, B., *The Feminine Mystique*, New York, Norton, 1963.

– Füller, M., *The Writings of Margaret Füller*, ed. Mason Wade, New York, Viking, 1941.

– Leach, W., *TrueLove and Perfect Union*: *the Feminist Reform of Sex and Society*, New York, Basic, 1980.

– Mill, J. S., *The Subjection of Women* (1869), în *The Collected Works*, ed. J. M. Robson, vol. XXI, Toronto, University *of* Toronto Press, 1984.

– ♦ Mitchell, J., *Woman s Es täte*, New York, Vintage, 1973.

– ♦ Richards, J. R., *The Sceptical Feminist*: *a Philosophicat Inquiry*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1980.

– Taylor, B. G., *Eve and the New Jerusalem*, New York, Pantheon, 1983.

– Wollstonecraft, M., *A Vindication of the Rights of Women*, ed. I. Kramnick, Harmondsworth, Penguin, 1982.

Ferguson, Adam (1723-1816) Filosof şi teoretician social scoţian. În *Essay on the Histoiy of Civil Society* (1767), el trasează evoluţia spiritului uman de la barbarie la civilizaţie. (*iluminismul scoţian*)

feudalism Formaţiunile politice feudale erau bazate pe o legătură reciprocă între un cavaler războinic şi cavalerii săi vasali, înzestraţi, în schimbul serviciilor militare, cu pământuri asupra cărora instaurau în cele din urmă o dominaţie locală şi autonomă, impunând, la rândul lor, propriilor vasali diverse obligaţii în natură şi servicii. Feudalismul întruchipează o idee de obligaţie şi loialitate strict personală şi ierarhică, în cadrul căreia egalitatea juridică este inexistentă iar raporturile reciproce de onoare sunt totul. Virtual, şerbii şi iobagii sunt trataţi mai degrabă ca nişte bunuri, decât ca supuşi

guvernaţi. De obicei, se consideră că feudalismul este un fenomen apărut după imperiul de scurtă durată al lui Carol cel Mare, când Europa a fost supusă atacurilor năprasnice din afară ale vikingilor şi maghiarilor. Toate funcţiile considerate în mod normal ca ţinând de autoritatea publică întruchipată de cârmuirea centrală, au fost preluate de stăpânii locali, în ochii cărora apăreau ca nişte drepturi private şi profitabile aferente pământurilor lor. Pământurile şi slujbele ecleziastice au căzut şi ele sub controlul stăpânilor feudali, priviţi ca nişte protectori. (*gândirea politică medievală*) *JC*

Bibliografie

Bloch, M., *Feudal Society*, *2* vol., trad. de L. A. Manyon, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1962.

– Boutruche, R., *Seigneurie et féodalité*, *2* vol., Paris, Aubier, 1970.

– Strayer, J. R., *Feudalism*, Princeton, NJ, Van Nostrand, 1965.

Feuerbach, Ludwig (1804-1872) Filosof şi teolog german. Critic radical al lui Hegel*, el prezintă în *Esenţa creştinismului* (1841) religia ca pe o expresie a înstrăinării umane. *Tinerii hegelieni* Fichte, Johann Gottlieb (1762-1814) Filosof idealist german, părintele filosofiilor moderne ale voinţei şi impulsurilor preconştiente. Născut în Rammenau, Oberlausitz, Fichte a fost, probabil, primul filosof german important de origine plebee. După o lungă şi grea luptă pentru afirmare, a deţinut catedre la Jena, Berlin şi Erlangen şi a devenit primul rector ales al Universităţii din Berlin. Viaţa i-a fost marcată de rupturi şi schimbări profunde, datorate nu în ultimul rând firii sale eruptive.

Influenţat într-o fază timpurie de scrierile lui Lessing, Rousseau* şi îndeosebi Spinoza*, al cărui detenninism îl deprima profund, descoperirea lui Kant* i-a apărut ca o revelaţie salvatoare. „Sistemul meu este primul sistem al libertăţii”, scria el în *Grundlagen der gesamten Wissenschaftslehre* (Doctrina ştiinţei) (1794), un fel de epistemologie etică ce va cunoaşte vreo zece versiuni succesive. El vedea în acest sistem realizarea pe tărâmul spiritului a ceea ce Revoluţia franceză realizase în planul vieţii politice. Abolind lucru-rile-în-sine kantiene, Fichte deriva realitatea exclusiv din activitatea eului absolut care se pune pe sine (*idealism*). Pentru el, datul primordial al universului este activitatea neîntreruptă de creare şi urmărire de scopuri: nu lumea creează proiectele oamenilor, ci proiectele oamenilor creează lumea. Natura însăşi este materie primă proiectată de spirit, pe care scopurile umane şi-o subordonează. Tendinţa unei astfel de gândiri este de a elimina deosebiri consfinţite de vreme, precum cea dintre teorie şi practică, fapt şi valoare, descoperire şi făptuire. A fost o gândire cu adevărat revoluţionară. Gândirea politică a lui Fichte s-a dezvoltat sub semnul imperativelor sistemului său şi al vicisitudinilor suferite de popoarele germane în perioada napoleoniană. Primele sale scrieri în apărarea Revoluţiei franceze, *Die Zu-rückforderung der*

Denkfreiheit von den Fürsten Europas (1793) şi *Beiträge* (1793), înfierează asuprirea şi paternalismul*, propovăduind un individualism extrem, aproape anarhist, în cadrul unui stat contractual minimal. „Niciun om nu poate fi constrâns decât de el însuşi.”

Constrângerilor juridice şi morale li se acordă un loc mai mare în *Grundlagen des Naturrechts* (1796) şi în *Sittenlehre* (1798): statul trebuie să promoveze activ bunăstarea cetăţenilor săi, iar libertatea devine dreptul (şi obligaţia) individului de a-şi dezvolta eul „superior”, raţional. Cu *Der Geschlossene Handelsstaat* (1800) şi *Die Grundzüge des Geşen-wärtigen Zeitalters* (1806), puterea de stat cunoaşte o nouă extindere, iar scopurile ei se identifică cu viaţa umană însăşi. Autarhia, controlul rigid centralizat al comerţului şi activitatea colectivă riguros coordonată transformă societatea într-o armată în marş.

Dând expresie mândriei germane rănite de înfrângerile suferite în faţa lui Napoleon, *Reden an die Deutsche Nation* (1807-1808) cuprinde expunerea clasică a doctrinei naţionalismului* modern. Naţiunea germană, definită în primul rând prin limbă şi printr-un caracter colectiv „organic”, era chemată să-şi mobilizeze forţele spirituale latente şi să-şi asume o misiune civilizatoare. Prin educaţie şi îndoctrinare, germanul va fi ajutat să-şi dea seama că naţiunea sa este „propriul său eu lărgit”, în care-şi realizează propria libertate „superioară” şi pentru care trebuie să fie oricând gata să-şi jertfească eul empiric. Lucrările ulterioare ale lui Fichte, *Ma-chiavelli* (1807) şi *Politische Fragmente aus den Jahren 1807 und 1813*, expun doctrina pangermanismului, a unei *Realpolitik* nude şi a supunerii necondiţionate a individului faţă de viziunea superioară a conducătorului. În relaţiile dintre state „nu există lege şi justiţie, ci doar dreptul celui mai puternic”;

Orice naţiune are înclinaţia firească „de a-şi încorpora întreaga specie umană”; iar pentru a fi sudaţi într-o naţiune viguroasă, germanii au nevoie de un pedagog naţional care să facă uz de forţă, un *Zwingherr zur Deutschheit*. „Constrângerea este ea însăşi o formă de educaţie” spune acest *Zwingherr*, „veţi înţelege mai târziu raţiunile faptelor mele de acum”. Majorităţile democratice şi judecata sănătoasă dispăreau în faţa lui. „Nimeni nu deţine drepturi contrare Raţiunii.” Iar cel înzestrat cu „înţelegerea supremă are dreptul de a obliga pe oricine să-i urmeze gândul”. Fichte s-a aflat la poarta de intrare a viitorului. Mai mult sau mai puţin îndreptăţit, a fost calificat drept idealist, liberal, anarhist şi drept un Machia-velli* modern, drept creştin, panteist şi ateist; drept antisemit, naţionalist, şo-vinist, profet al guvernării maselor şi precursor al naţional-sacialismului*; drept un pionier al teoriei liderului inspirat şi un artist ce lucra cu material uman; drept filosoful

romantismului* şi precursorul psihologiei abisale; drept socialist, comunist şi gânditor cu loc asigurat în panteonul marxist-leninist; drept nihilist şi important premergător al existenţialismului*, al voluntarismului şi al pragmatismului filosofic; drept un imperialist agresiv şi drept un cosmopolit iubitor de pace. El vorbeşte pe mai multe voci, iar scrierile sale ermetice purtau germenii multor orientări ce se vor dezvolta deplin mai târziu, în secolele al XIX-lea şi al XX-lea. În lumea de astăzi, ideile lui reprezintă încă forţe puternice.

Bibliografie

♦ Aris, R, *History of Political Thought în Gerinany fivm 1789 to 1815*, Londra, Allen

& Unwin, 1936.

– Fichte, J. G., *Doctrina ştiinţei*, trad. de P. Blendea, Bucureşti, Humanitas, 1995.

– ♦ Kelly, G. A., *Idealism*, *Politics and History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969.

– Léon, X., *Fichte et son temps*, 3 vol., Paris, A. Colin, 1922-1927.

– Reiss, H. S. Ed., *Tlie Political Thought of the German Romanties 1793-1815*, Oxford, Blackwell, 1955.

Filmer, Sir Robert (1588-1653) Teoretician şi polemist politic englez. Apărător al absolutismului de drept divin (→ *dreptul divin al regilor*) şi critic al teoriilor „populiste” şi contractualis-te, Filmer este asociat cu teoria politică „patriarhală” şi a rămas în memoria posterităţii în principal ca autor al scrierii *Patriarcha* (publicată postum, în 1680), pe care John Locke* o atacă în *Two Treatises of Government*. Cel mai mare dintre cei unsprezece copii câţi a numărat familia sa, Filmer s-a înscris în 1604 la Trinity College din Cambridge, pe care însă nu i-a absolvit, iar în 1613 a intrat în barou. A fost înnobilat de Iacob I în 1618/1619, iar în 1629 a moştenit casa părintească din East Sutton Park (lângă Maidstone), Kent, unde a trăit până la sfârşitul vieţii. Soţia sa, Ann, cu care s-a căsătorit în 1610, era fiica şi unul dintre moştenitorii lui Martin Heton, episcop de Ely. De-a lungul vieţii, Filmer a frecventat cercuri din care făceau parte înalţi prelaţi, colecţionari de antichităţi şi personalităţi literare.

Deşi ultima apărută, *Patriarcha* a fost prima scrisă dintre numeroasele sale lucrări politice publicate – cu o singură excepţie – anonim în timpul vieţii. Aceste lucrări cuprind o apărare istori-co-juridică a superiorităţii monarhiei faţă de parlament, critici la adresa lui Aristotel* şi a unora dintre cei mai de seamă autori politici ai vremii (printre care Thomas Hobbes*, John Milton*, Hugo Grotius*, Philip Hunton şi Henry Parker), o apărare limitată a supunerii

faţă de guvernământul cromwellian şi un număr de extrase din Jean Bodin*, menite a dovedi că puterea politică a fost dintotdeauna absolută. Toate aceste scrieri se bazează pe argumente preluate din manuscrisul lucrării *Patriarcha*. Celelalte lucrări publicate ale lui Filmer cuprind o discuţie despre vrăjitorie, o apărare a practicii tot mai răspândite de împrumutare a banilor cu dobândă şi dintr-un *Discourse con-cerning Power and Common Right* (publicat anonim în 1680 şi atribuit într-o vreme lui Sir John Monson). Înfaţişându-se ca un amestec de istorie biblică, inferenţe referitoare la structura socială pornind de la natura autorităţii familiale, argumente şi aserţiuni elaborate logic şi interpretări ale practicii constituţionale engleze, în esenţă teoriile lui Filmer se sprijină pe concepţia bodiniană despre suveranitate*. Orice autoritate, susţine el, este absolută şi indivizibilă, îşi datorează existenţa şi natura lui Dumnezeu, îşi are originea în învestirea divina a lui Adam cu puterea „patriarhală", a fost transmisă mai departe prin moştenitorii acestei învestiri originare şi ar dăinui intactă dacă acei moştenitori ar fi cunoscuţi. (→ *patriarhalism*) în argumentarea lui Filmer nu este vorba de o accepţiune metaforică sau analogică a ideii de paternitate: ea presupune identitatea puterii patriarhale cu puterea politică. După împărţirea lumii între fiii lui Noe, constituirea unor popoare distincte la Turnul Babei şi în final pierderea identităţii adevăraţilor moştenitori ai acestor drepturi, orice putere – inclusiv cea a uzurpatorilor biruitori – a rămas de natură patriarhală, stare confirmată neîntrerupt de istoria biblică a evreilor, de practicile seculare, de filosofiile Greciei şi ale Romei antice, ca şi de istoria politică a Angliei.

Regalitatea şi paternitatea, subliniază Filmer, au fost întotdeauna absolute, iar deţinătorul autorităţii avea de dat socoteală numai în faţa lui Dumnezeu. Lepădarea de suveran sau chiar punerea sub semnul întrebării a autorităţii acestuia echivala cu nesupunerea faţă de poruncile lui Dumnezeu. Formulând una dintre puţinele teorii autentice ale" neîmpotrivirii" din gândirea politică modernă, Filmer susţine că orice câr-muitor este îndreptăţit la ascultarea activă a supuşilor, chiar dacă ordinele sale ar contraveni legii divine. De unde rezultă că nu există ceea ce unii numesc „tiranie" şi că orice neajuns suferit de pe urma acţiunilor unui cârmuitor a fost hotărât de Dumnezeu, care se foloseşte de guvernarea omenească pentru întronarea tainicelor sale rânduieli. Teoriile lui Filmer sunt un exemplu reprezentativ pentru felul în care gânditorii politici din secolul al XVI I-lea erau preocupaţi de problema originilor. Se pornea de la ipoteza că dacă ar putea fi stabilite originile puterii politice (sau ale unor instituţii specifice), ar deveni clare natura şi funcţiile lor. Pe aceste temeiuri, Filmer a criticat doctrinele contractului social*, înlocuind starea de natură* prin puterea naturală a taţilor. Teoreticieni ai suveranităţii populare ca Francisco Suarez*, Hugo Groţius, John Milton şi Thomas Hobbes, altminteri atât de diferiţi unul de altul,

porneau de la prezumţia greşită şi blasfematoare că la început oamenii s-au bucurat de o „libertate naturală” şi că, în mod colectiv, au fost odinioară îndeajuns de liberi spre a institui de bunăvoie autoritatea politică. Idee pur şi simplu falsă, replică Filmer, deoarece oamenii s-au născut dintot-deauna înăuntrul unor familii şi au fost supuşi naturali şi legitimi ai taţilor lor. Şi apoi, numai un contract unanim acceptat ar fi fost legitim; orice formă de învoială majoritară ar fi avut drept rezultat o lipsire nejustificată de libertate a disidenţilor, iar consimţământul unanim era cu neputinţă de realizat. Mai mult chiar, invocarea unui „contract originar” îşi nega în cele din urmă propriile principii şi confirma patriarhalismul lui Filmer, prin faptul că permitea acţiunilor unei generaţii, cea a contractanţilor originari, să limiteze libertatea generaţiei următore, a moştenitorilor ei. Pe teoreticienii stării de natură, care, după spusele lui Filmer, permiteau unei instituţii umane – proprietatea – să anuleze rânduiala stăpânirii în comun, dată de Dumnezeu, îi punea în mod deosebit în încurcătură posesia privată asupra pământurilor.

Teza libertăţii naturale şi originare şi cea a drepturilor la avere funciară personală erau, firește, folosite îndeobşte pentru justificarea limitelor autorităţii politice (Hobbes constituie în această privinţă o excepţie notabilă, iar Filmer, când îl critică, semnalează în acest punct o contradicţie importantă). Sir Robert susţine că orice încercare de a defini puterea politică sau de a-i fixa îngrădiri ar duce la o monarhie limitată sau mixtă, unde suveranitatea ar fi împărţită, încălcându-se astfel principiul structural de bază al guvernării şi tăgăduindu-se posibilitatea autorităţii, toate acestea având drept rezultat o guvernare anarhică şi ineficientă. Singura alternativă posibilă este autoritatea absolută, monarhică, patriarhală a lui Adam. Verigile cele mai slabe ale acestei argumentări erau tezele privind legitimarea prescriptivă şi uzurparea.

N-are nicio importanţă, scrie Filmer, cum au ajuns anumiţi oameni la putere – prin succesiune, alegeri sau cucerire – şi este la fel de irelevant dacă forma de exercitare a puterii este monarhică, aristocratică sau democratică. Tot ceea ce contează este că natura şi conţinutul autorităţii au fost patriarhale şi hărăzite de Dumnezeu. Pe acest temei Filmer a putut analiza conflictul care i-a dezbinat pe regalişti în timpul inter-regnumului şi a putut susţine obedienţa faţă de Cromwell, rămânând în acelaşi timp loial exilatului Carol Stuart. Aşa cum criticii săi n-au întârziat să observe, cea care a avut de suferit a fost coerenţa susţinerilor sale, care au sfârşit într-o teorie a legii nescrise a dreptului divin, pentru care puterea patriarhală a lui Adam şi tot restul erau irelevante.

Lucrările politice ale lui Filmer au fost republicate în 1679 şi 1680 –

când a apărut pentru prima dată şi *Patriarcha* – în chip de contribuţii regaliste la Controversa excluderii. Importanţa lor a fost imediat recunoscută şi au devenit ţinta atacurilor lui John Locke, Algernon Sidney şi ale altora. Direcţiile principale ale criticii au fost separarea autorităţii politice de cea patriarhală (sau familială) – ceea ce a reprezentat o importantă formulare timpurie a „distincţiei stat – societate" – reafirmarea, pe această bază, mai solidă, a teoriilor despre starea de natură şi consimţământ ca origini ale guvernământului, şi trecerea de la o concepţie despre istorie şi un mod de argumentare statice şi strict genetice la o concepţie mai dinamică şi mai raţionalistă despre politic. În această privinţă, necesitatea de a-i replica lui Filmer a fost cea care a trasat cadrul pentru articularea unei forme noi, moderne a discursului politic. GJS

Bibliografie

Daly, J., *Sir Robert Filmer and English Political Thought*, Toronto, University *of* Toronto Press, 1979.

– ♦ Filmer R., *Patriarcha and other political works*, ed. Şi introd. P. Laslett, Oxford, Blackwell, 1949.

– Greenleaf, W. H., „Filmer's patriarchal history", în *The Historical Journal*, 9 (1966), pp. 151-171.

– Hinton, R. W. K., Jiusbands. Fathers, conquerors", în *Political Studies*, 15 (1967), pp. 291-300, şi 16 (1968), pp. 55-67.

– Laslett, R, „Sir Robert Filmer: the man versus the Whig myth", în *William and Mary Quarterly*, 5 (1948), pp. 523-546.

– Locke, J., *Two Treatises of Government* (1689), ed. Şi introd. P. Laslett, New York, Mentor, 1965; Cambridge, Cambridge University Press, 1970.

– ♦ Schochet, G. J., *Patriarchalism în Political Thought*, Oxford, Blackwell, 1975.

– „Sir Robert Filmer: some new bibliographie discoveries", în *The Library*, 26 (1971), pp. 135-160.

– Sidney, A., *Discourses concerning Government* (1698; scrisă c. 1682), ed. J. Robertson, Londra, 1772.

– Sommerville, J. P., „From Suarez to Filmer: a reappraisal", în *The HistoricalJournal*, 25 (1982), pp. 525-540.

fiziocraţie (sau ordine naturală; engl. *Iiile of nature*) Prima teorie economică care a încercat să explice întregul ciclu economic şi care a văzut în economie un flux continuu, interdependent. Fiziocraţia a rezultat din interacţiunea dintre analiza economică deschizătoare de drumuri a lui François Quesnay* şi teoria socială a lui Victor Riqueti, marchiz de Mirabeau (1715-1789). Se consideră că analiza tăcută de fiziocraţi producţiei şi reproducţiei capitaliste, inclusiv plusvalorii, a fost o prefigurare a economiei politice clasice* şi chiar a marxismului*. Numai că în concepţia lor insistau

însă că pământul constituie unica sursă a avuţiei. Deşi au analizat cu claritate producţia agricolă din capitalism, ci negau că manufactura sau comerţul produc noi valori. Manufactura sau industria şi comerţul nu fac decât să prelucreze valorile produse de sectorul agricol. Munca singură nu poate produce valoare; chiar şi munca agricolă produce valoare numai datorită lucrării pământului. Cu excepţia acestei insistenţe asupra productivităţii exclusive a agriculturii, fiziocraţia se aseamănă mult cu economiile politice de după ea, prin accentul pus pe proprietatea privată* absolută, pe individualismul economic şi pe mecanismul pieţei ca pietre unghiulare ale vieţii economice. Fiziocraţii au fost primii teoreticieni care au recunoscut în creşterea economică un proces organic ce nu presupune sărăcirea altora. Ei au negat chiar existenţa oricărui conflict potenţial între sectoarele economice. Un preţ ridicat al cerealelor ar fi benefic deopotrivă pentru consumatori şi pentru producători, dat fiind că nişte producători agricoli prosperi ar asigura o piaţă puternică pentru bunurile şi serviciile producătorilor neagricoli, penniţându-le acestora să plătească mai mult pentru cereale fără a resimţi povara preţului lor crescut, în concepţia fiziocraţilor, pentru o economie bogată era nevoie de proprietate absolută asupra pământului, neîmpovărată prin dări sau obligaţii, de o muncă la fel de neîncătuşată şi mai era nevoie ca proprietarii funciari să dispună de resurse pentru dezvoltarea producţiei agricole. Ei mai preconizau ca producţia agricolă efectivă să fie supravegheată de „fermieri” – întreprinzători agricoli –, care să ia de la proprietari pământul în locaţie pe termen lung. Producţia agricolă trebuie neapărat să înceapă cu investiţii corespunzătoare nu numai în seminţe, ci şi în inventarul viu (muncă şi îngrăşăminte), precum şi în îmbunătăţiri funciare şi clădiri agricole. Dacă se bucurau de pieţe complet libere, astfel de întreprinderi agricole nu puteau să nu aducă profit – produs net sau plusvaloare – peste costurile de producţie, inclusiv remuneraţia fermierului. Acest produs net reprezenta singurul fond legitim pentru impozitare şi din el trebuiau prelevate toate impozitele. Orice încercare de impozitare a avuţiei agricole în afară de cea aplicată produsului net ar duce ia jefuirea întregii economii. Impozitarea fondurilor necesare pentru avansuri le-ar micşora pe acestea, făcând să scadă recolta următoare. Acelaşi efect l-ar avea şi orice obstacol pus în calea circulaţiei absolut libere a produselor agricole. O reducere artificială a preţurilor în folosul muncitorilor de la oraş ar echivala cu o spoliere a fermierilor şi le-ar micşora capacitatea de reinvestire. Câştigul pe termen scurt al claselor orăşeneşti ar avea ca efect o pierdere pe termen lung. Fiziocraţii prezentau aceste recomandări ca pe nişte legi absolute şi inviolabile ale naturii. Quesnay a alcătuit o diagramă, faimosul *Tableau économique* (1758-1759), spre a demonstra riguros matematic caracterul inexorabil al relaţiilor pe care le descoperise. Pentru Quesnay, Mirabeau şi ceilalţi fiziocraţi, între care Baudeau, Le Mercier de la Rivière, Le Trosne, Roubaud şi Du Pont de Nemours, economia politică

fiziocrată avea o importantă componentă politică. Quesnay susţinea că puterea de stat trebuie să fie noninter-veţionistă şi totodată absolută. (→ *lais-sez-faire*) Pentru denumirea acestui ideal el a construit sintagma „despotism legitim”, iar China i s-a părut a fi cel mai bun model existent. Aceste opinii politice îi deosebeau net pe fiziocraţi de economiştii britanici, care considerau că libera dezvoltare economică şi siguranţa proprietăţii private* aveau nevoie de un sistem politic reprezentativ, oglindă şi totodată promotor al libertăţii pieţei. (*reprezentare*) Ca teorie economică, fiziocraţia a rămas strâns legată de societatea franceză prerevoluţionară în care s-a zămislit, în anii 1760, fiziocraţii au făcut un lobby puternic pentru libertatea comerţului cu cereale şi desfiinţarea oricăror îngrădiri ale pieţei. Între 1770 şi 1780, teoria s-a îndepărtat treptat de rigiditatea doctrinală a formulărilor lui Quesnay, integrându-se programelor liberale mai generale privind proprietatea* absolută, individualismul economic şi reforma politică. Puţini dintre susţinătorii declaraţi ai fiziocraţiei din Statele Unite şi de aiurea au meritat în realitate această denumire. Exceptând respectul pentru agricultură ca formă privilegiată de activitate economică, ei au luat prea puţin din doctrina originară.

EF-G

Bibliografie

Du Pont de Nemours, P. S., *Autobiography*, ed. Şi trad. E. Fox-Genovese, Wilmington, Del., Scholarly Resources, 1986.

– ♦ Fox-Genovese, E., *The Origins of Physiocracy*: *Economic Revolution and Social Order în Eighteenth-Century France*, Ithaca, NY şi Londra, Cornell University Press, 1976.

– Institut National d’Études Démographiques, *François Quesnay et laphysiocratie*, 2 vol., Paris, 1958. –() Meek, R. L., *The Economies of Physiocracy*: *essays and translations*. Londra, Allen & Unwin, 1962. –şi M. Kuczynski, ed., *Quesnay’s Tableau Economique*, Londra şi New York, Macmillan, 1972.

– Quesnay, F., *Oekonomische Schriften*, ed. M. Kuczynski, 2 vol., Berlin, Akademie Verlag, 1972-1976.

– *, *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay, fondateur du système physiocratique*, ed. A. Onken, Frankfurt şi Paris, 1888.

– Weulers-se, G., *Le mouvement physiocratique en France de 1756 à 1770*, ed. F. Alcan, 2 vol., Paris, Libraries Félix Alcan et Guillaumin Réunis, 1910.

Fortescue, Sir John (c. 1385-c. 1479) Admis la societatea de drept Lincoln’s Inn înainte de 1420, Fortescue a devenit în 1442 preşedintele înaltei Curţi de justiţie (Lord Chief Justice) a King’s Bench (Tribunalul regal). S-a

ataşat loial casei de Lancaster, până la înfrângerea definitivă a acesteia în 1471, iar cea mai mare parte a deceniului al şaptelea (când şi-a şi scris cele mai importante lucrări) l-a petrecut în exil. După ce s-a recunoscut supus al lui Edward al IV-lea, nu a mai jucat niciun rol în viaţa publică.

Toate scrierile lui Fortescue au izvorât din conflictul politic englez contemporan, dar importanţa sa în istoria gândirii politice se datorează ideilor şi categoriilor generale de care s-a folosit spre a-şi susţine cauza partizană. Atât în *De natura legis naturae* (1461-1463), cât şi în *De laudibus legum Anglie* (1471) şi în *Tlie Governance of England* (1471), argumentarea sa se sprijină pe tradiţia thomist-aristotelică a dreptului natural*. Societatea umană derivă din legea naturii, iar buna ei rânduială şi buna ei stare depind de guvernământ – mai precis, de guvernământul monarhic. Stăpânirea (*dominium*) exercitată de cârmuitori este astfel ea însăşi în concordanţă cu „echitatea naturală”. Semnificativ e faptul că Fortescue nu e preocupat prea mult de problema tiraniei: ceea ce-i preocupă foarte mult este să diferenţieze o formă de *dominium* de alta. Distincţia sa de căpetenie este cea dintre stăpânirea „regală” *ţdominium regale*) şi cea „politică” sau (în terminologia de mai târziu) „constituţională” (*dominium politicum*). Deosebirea rezidă în sursa legii* din fiecare dintre cele două sisteme. În *dominium regale* această sursă este voinţa cârmu-itorului; în *dominium politicum* legile sunt făcute de cetăţeni (*cives*). Dintre aceste două forme, stăpânirea regală, întruchipare într-un anumit sens a autorităţii absolute a cârmuitorului, era exemplificată pentru Fortescue în Franţa epocii sale. Pe de altă parte, *dominium politicum*, considerat în principal important nu în sine, ci ca un element esenţial al unei a treia forme – *dominium politicum et regale* – era reprezentat, credea el, de monarhia engleză. Aici, autoritatea efectivă şi indispensabilă a unui cârmuitor ereditar se combina cu participarea esenţială, prin reprezentanţii lor în parlament, a supuşilor regelui (pentru că acum *cives sunt subditi*). Nu se pot face legi şi nu se pot percepe impozite fără consimţământul deplin şi activ ai ambelor părţi; şi Fortescue relevă atent contrastul în raport cu *dominium regale* francez, considerând sistemul englez mult superior, în continuare, toate acestea se leagă de o explicaţie complexă a originilor societăţii omeneşti în general, precum şi de o versiune istorică a originilor diverselor societăţi politice şi prezintă afinităţi problematice cu unele concepţii teologice mai vechi despre *dominium*.

JHB

Bibliografie

♦ Chirmes, S. B. Ed., *Sir John Fortescue*: *De laudibus legum Anglia*, Cambridge, Cambridge University Press, 1942; retip. 1949.

– ♦ –, *English Constituţional Ideas în the Fifteenth Century*, Cambridge,

Cambridge University Press, 1936.

– Ferguson, A. B., *The Articulate Citizen and the English Renaissance* (îndeosebi pp. 111-129), Durham, NC, Duke University Press, 1965.

– Fortescue, Sir John, *TJie Works of Sir John Fortescue*, ed. T. Fortescue, 2 vol., Londra, 1869.

– Gilbert, F., „Sir John Fortescue's «dominium regale et publicum» „, *mMedievalia et Humanistica*, 2 (1944), pp. 88-97.

– Plummer, C. Ed., *The Governance of England*, Oxford, Clarendon Press, 1885; retip. 1926.

Foucault, Michel (1926-1984) Filosof, istoric al ideilor şi poststructuralist francez. A studiat la École Normale Supérieure, obţinând o licenţă în filosofie în 1948, una în psihologie în 1950 şi o *diplôme* în psihopatologie în 1952. A predat la mai multe universităţi din Franţa şi din străinătate, înainte de a primi, în 1970, o catedră la prestigiosul Collège de France. În ultimii ani de viaţă a fost considerat de mulţi unul dintre cei mai eminenţi şi originali filosofi ai Franţei posthelice.

Foucault şi-a început cariera ca psiholog, lucrând cu bolnavi psihici şi a supus examinării critice modul în care s-au dezvoltat conceptele de normalitate psihică şi nebunie, de raţiune şi demenţă (*déraison*), menite să definească o categorie de maladii psihice. Cercetările sale din acest domeniu au culminat cu lucrarea *Folie et déraison*: *histoire de la folie à l'âge classique* (1961). Interesul său pentru originile conceptelor şi practicilor din ştiinţele umane s-a materializat şi în studii consacrate originilor medianei clinice şi ale concepţiilor moderne despre patologic (*Naissance de la câinique*, 1963) şi naşterii ştiinţelor sociale moderne (*Les Mots et les choses*, 1966). În 1969, în *L'Archéologie du savoir*, a încercat o sinteză filosofică asupra practicii şi procedeelor sale metodologice. Rezultatul a fost o analiză foarte complexă a ceea ce el numeşte „discursuri" – adică a culegerilor de enunţuri, practici, scheme clasificatoare şi obiecte de analiză care, deşi disparate şi contradictorii în aparenţă, funcţionează sub semnul unor reguli de discurs comune.

În aceste lucrări timpurii, Foucault asociază cunoaşterea şi practicile ştiinţelor umane şi sociale cu schimbările intelectuale profunde din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea – schimbări ce nu pot fi explicate prin evoluţia sau progresele cunoaşterii, ci trebuie privite ca treceri de la un mod de ordonare şi adecvare a sferei comportamentului uman la un altul. Deseori se fac analogii între opera lui Focault şi cea a lui Thomas Kuhn, şi nu fără temei, exceptând faptul că unde Kuhn vorbeşte de paradigme, Foucault vorbeşte de discursuri şi episteme, şi că, în timp ce Kuhn se concentrează asupra ştiinţelor

mature cum este fizica, Foucault se ocupă de acele „ştiinţe” care aspiră la cunoaşterea naturii şi condiţiei umane – în particular de medicină, psihologie, psihiatrie, sociologie şi administraţie socială. În plus, spre deosebire de Kuhn, care e mai ambiguu în acest punct, Foucault este de neînduplecat în insistenţa asupra caracterului arbitrar al schimbărilor de discurs. Împotriva celor ce văd în istoria civilizaţiei un progres neîntrerupt, condus de raţionalitatea tot mai mare a omenirii şi de capacitatea ei tot mai mare de a înţelege *viaţa* umană, Foucault pune accentul pe discontinuitate, ruptură şi incertitudine în modul nostru de a ne înţelege propria condiţie. Schimbarea de la o constelaţie de discursuri (o epis-temă) la o alta, cu refacerea configuraţiilor de enunţuri, practici şi judecăţi, nu poate fi caracterizată drept o formă autolegitimantă şi autoexplicativă de progres raţional, şi nici nu poate fi explicată reductiv prin condiţii materiale determinante (ca în marxism*). Pentru Foucault, arbitrarul, contingentul şi nonraţionalul joacă un rol crucial şi determinant în istoria ideilor, în 1970, în prelegerea inaugurală la Collège de France, *L’Ordre du discours* (Sheridan, pp. 120-131), Foucault introduce pentru prima dată în opera sa conceptul de putere*. Următoarea sa scrierc mportantă, *Surveiller et punir* (1975), conţine o analiză a originilor închisorii moderne şi a practicilor disciplinare asociate, analiză în care noua sa preocupare pentru putere apare deplin integrată viziunii despre ştiinţele umane, închisoarea fiind considerată un câmp al practicii, unde ştiinţele umane şi tehnicile lor de normalizare s-au putut dezvolta înainte de a-şi extinde supravegherea asupra restului societăţii. În timp ce analizele anterioare ale discursului propuse de Foucault păreau adesea nişte studii extrem de abstracte despre idei, conceptul de putere i-a permis să pună un accent mult mai mare pe condiţiile sociale şi materiale în care aceste idei s-au dezvoltat şi pe care, la rândul lor, le-au transformat. Pentru Foucault puterea este parte integrantă a producerii adevărului – adevărul şi puterea funcţionează în mod interdependent: „Adevărul e ceva ce ţine de lume: el este produs sub acţiunea unor forme multiple de constrângere şi induce efectele obişnuite ale puterii. Fiecare societate îşi are regimul său de adevăr, „politica sa generală” privind adevărul, adică tipuri de discurs pe care le acceptă şi le face să funcţioneze ca adevărate” (*Power/ Knowledge*, p. 131). Ştiinţele umane şi aplicarea lor au ajuns din ce în ce mai mult să monitorizeze, să disciplineze şi să „trateze” elementele déviante din corpul social. Iluminismul* a lăsat o moştenire de ştiinţe şi de practici asociate lor, ale căror norme şi reguli furnizează criterii ale funcţionării normale fie că este vorba de sănătate fizică şi psihică, fie de comportamentul social şi de conduita personală sau sexuală. Scopul lui Foucault este să arate că aceste standarde sunt la fel de înrădăcinate în iraţional, contingent şi arbitrar ca şi cele cărora le-au luat locul. În cartea sa despre închisoare, în primul volum al lucrării *Histoire de la sexualité* (1976) şi într-o mulţime de alte eseuri mai mici (*Power/Knowledge*, 1980), Foucault oferă o amplă analiză a modului în care

este produs individul sau subiectul modern. Ştiinţele umane au determinat categoriile înseşi în cadrul cărora conceptualizăm propria subiectivitate şi criteriile noastre implicite pentru normalitate şi patologie. Prin aceasta ele au creat supuşii disciplinaţi ai statului modern şi, implicit, însuşi acest stat. Statul* modern guvernează mai puţin prin folosirea forţei decât prin folosirea cunoştinţelor şi practicilor din ştiinţele umane pentru a construi subiectivitatea supuşilor săi – printr-o „microfizică" a puterii, în luna anterioară morţii i-au apărut volumele al doilea şi al treilea din *Histoire de la sexualité* şi se anunţase că un al patrulea volum era aproape gata pentru tipar. Foucault îşi continua încercarea de a identifica originile concepţiilor moderne despre subiectivitate şi despre acţiunea morală prin studiul eticii sexuale. Analizele sale revizuiau însă substanţial, sub două aspecte semnificative, opera sa anterioară: punea acum un accent mult mai mic pe modul de funcţionare a puterii iar originea eticii sexuale nu o mai plasa în raţionalismul secolelor al XVII-lea şi al XVIII-lea, ci o lega de naşterea raţiunii occidentale în gândirea filosofică elenă. Atât în gândirea clasică, cât şi în cea creştină – deşi în moduri diferite – sexualitatea, şinele şi acţiunea morală au ajuns intim legate între ele. Cele două noi volume înfăţişează transformările succesive ale sexualităţii şi ale subiecţilor ei, arătând că obsesia noastră actuală pentru sex, departe de a fi un semn de eliberare, trădează lipsa oricărei concepţii necoercitive despre cum ar trebui să trăim, în ciuda frecventelor schimbări intervenite în poziţia lui Foucault, în opera sa pot fi identificate două teme constante. Analizele sale au un caracter „genealogic" prin faptul că dezvăluie elementul iraţional şi arbitrar prezent sub aparenţa raţionalităţii, fiind în acest sens profund influenţate de Nietzsche*; ele sunt îndreptate împotriva „adevărurilor" şi a „cunoaşterii" caracteristice lumii moderne şi urmăresc să demaşte modul cum intervine puterea în practicile pe care aceste adevăruri le legitimează şi să-i facă astfel capabili să reziste pe cei ce suferă de pe urma lor. Ele caută să ne arate cum singuri ne-am făcut perverşi, nebuni, bolnavi şi delincvenţi, supunându-ne unei cunoaşteri şi unor practici ce încearcă să depisteze perversiunile, nebunia, boala şi delincventa altora, în spatele acestui proiect genealogic stă convingerea fundamentală că în istorie nu există un subiect uman constant, că nu există o antropologie filosofică valabilă, o condiţie sau o natură umană „adevărată": „Nimic în om – nici măcar corpul său – nu este suficient de stabil spre a servi drept temei pentru autorecunoaştere sau pentru înţelegerea altor oameni" (*Language*, *Counter-Memory*, *Practice*, p. 153). Aşadar, în istorie nu există sens sau ordine, şi nici chip de a ne sustrage acţiunii puterii şi a contingenţei. Lupta e întotdeauna necesară pentru evitarea dominaţiei, dar ea nu poate garanta eliberarea, deoarece puterea este un element inerent relaţiilor sociale – nu putem acţiona fără a afecta condiţiile în care acţionează alţii. De unde însă nu urmează că puterea va îmbrăca întotdeauna forma particulară pe care a dobândit-o prin

alianţa sa cu ştiinţele umane. Cea mai frecvent formulată critică la adresa lui Foucault îi reproşează negarea eliberării şi aparentul ei relativism. Se pare că Foucault nu poate oferi niciun temei pentru a prefera o altă stare de lucruri celei în care trăim. În parte, aceste critici îşi greşesc totuşi ţinta: scopul lui Foucault este de a crea incertitudini şi îndoieli, de a ne face să regândim categoriile şi practicile în cadrul cărora trăim, adică să ne elibereze, cel puţin într-o anumită măsură, facându-ne conştienţi de ceea ce am pierdut devenind ceea ce suntem şi prin aceasta să slăbească autoritatea pe care ştiinţele umane o exercită în prezent asupra înţelegerii de sine a supuşilor statului modern. Mp

Bibliografie

Foucault, M., *Istoria nebuniei în epoca clasică*, trad. de M. Vasilescu, Bucureşti, Humanitas, 1996. –, *Naissance de la câinique*.

Une archéologie du regard médical, Paris, P.U.F., 1963.

– *Cuvintele şi lucrurile*: *o arheologie a ştiinţelor wmne*, trad. de B. Ghiu şi M. Vasilescu, Bucureşti, Univers, 1996.

– *Arheologia cunoaşterii*, trad. de B. Ghiu, Bucureşti, Ed. Univeres, 1999.

– *A supraveghea şi a pedepsi*, trad. de B. Ghiu, Bucureşti, Humanitas, 1997. –, *Istoria sexualităţii*, trad. de B. Stanciu şi A. Onete, Timişoara, Editura de Vest, 1995. –, *Language*, *Counter-Memory*, *Practice*, ed. D. F. Bouchard, Ithaca, NY, Cornell University Press; Oxford, Blackwell, 1977. –, *Power/Knowledge*, ed. C. Gordon, Brighton, Sussex, Harvester; New York, Pantheon, 1980.

– ♦ Sheridan, A., *Michel Foucault*: *the MU ro Truth*, Londra, Tavistock, 1980.

Fourier, Charles (1772-1837) Socialist utopie francez. Născut la Besançon, Fourier a fost scurt timp un modest comis-voiaj or şi a trăit în principal la Paris. În timpul Revoluţiei franceze a observat şi a deplâns maşinaţiunile comerciale ale negustorilor care sto-cau sau distrugeau grâneie după bunul lor plac; în aceşti ani şi-a pierdut şi el averea. Altminteri, a dus o viaţă monotonă şi solitară. Fourier a fost un autodidact şi rareori a făcut referiri la alţi gânditori, deşi concepţia sa istorică a fost influenţată de ideile despre progres* ale iluminismului*. Numeroasele lui scrieri reiau, toate, aceleaşi idei de bază, care şi-au găsit formularea deplină în lucrarea *Théorie de l'yiaité universelle* (1822). Utopismul* lui Fourier începe cu o analiză a „celor o sută patruzeci şi patru de rele ale societăţii civilizate", printre care se numărau comerţul, înşelăciunea şi adulterul. El construieşte o complexă taxonomie istorică bazată pe nu-merologie, în care civilizaţia (societatea epocii sale) era înfăţişată ca o formă socială inferioară, nu mult diferită de

barbarie. Cea mai înaltă formă de societate, armonismul, va fi urmată de declin, în cadrul unui ciclu istoric al omenirii de circa optzeci de mii de ani. Fiinţele umane, spune Fourier, sunt înzestrate cu douăsprezece „pasiuni” fundamentale, care trebuie satisfăcute: pasiunile celor cinci simţuri; pasiunile prieteniei, dragostei, familismului şi ambiţiei; pasiunea „cabalistă”, pentru intrigă; pasiunea „de fluture” pentru varietate; şi pasiunea „compozită”, de a combina plăcerile trupeşti cu cele sufleteşti, în împrejurări ideale, cea de-a treisprezecea pasiune, cea pentru armonie, le unifică pe celelalte. Temperamentul fiecărui individ este determinat de câte o combinaţie aparte de pasiuni fundamentale, dar în condiţiile civilizaţiei pasiunile sunt înăbuşite sau deformate de instituţii rele precum căsnicia şi comerţul şi produc numai suferinţe.

Comunitatea utopică a lui Fourier, „falansterul”, era o organizaţie socială în cadrul căreia pasiunile fiecăruia aveau să fie deplin satisfăcute. Falansterul, format din 1 610 persoane, fiecare cu alt temperament, se baza pe principiul muncii atractive. Fiecare va munci ce-i place cel mai mult: iubitorii de trandafiri vor cultiva aceste flori, iar copiii, cărora le place să se joace în noroi, vor fi gunoieri. Oamenii urmau să muncească în grupuri numite *şiruri*: în fiecare zi vor efectua câte douăsprezece munci diferite spre a-şi satisface pasiunea pentru varietate şi vor lua câte nouă mese! Cum întreaga activitate socială şi toate muncile erau bazate pe atracţie şi înclinaţie naturală, nu era nevoie de nicio organizare politică formală: societatea funcţiona spontan. Recompensele urmau să fie proporţionale cu contribuţia, talentul şi investiţia fiecăruia, dar deosebirea dintre bogaţi şi săraci înceta să mai conteze, pentru că toţi vor trăi în comun. Creşterea copiilor urma să fie făcută şi ea în comun, de către cei pasionaţi de această activitate. Într-o utopie paralelă, intitulată *Noua lume amoroasă* (rămasă nepublicată până în 1967), Fourier a descris viaţa sexuală a falansterului, bazată pe atracţie pasională, amor liber şi relaţii multiple. Coeziunea socială avea să fie puternică graţie ataşamentului oamenilor faţă de tovarăşii de muncă din diferite şiruri şi varietăţii partenerilor sexuali. Fourier mai preconiza crearea unei federaţii mondiale a falansterelor independente, cu „armate” itinerante de cavafi, plăcintari, amanţi etc., care să viziteze comunităţile, participând la competiţii şi festivaluri. Fourier a aşteptat zilnic, într-un restaurant, să vină un mecena dispus să-i transpună ideile în practică. N-a găsit niciun amator, dar a inspirat numeroşi discipoli. Experimente fourieriste s-au făcut în România şi în regiunea Jura din Elveţia, iar mai recent în California. Deşi Marx* şi Engels* l-au taxat drept „socialist utopic” lipsit de o analiză istorică şi de clasă adecvată, Engels l-a apreciat pentru „analiza dialectică” a problemelor sociale. *Ode à Charles Fourier* (1947) a poetului suprarealist André Breton i-a elogiat intuiţia psihologică. Ideile lui au fost aclamate şi de mulţi studenţi

francezi în timpul tulburărilor din 1968, datorită pledoariei pentru spontaneitate şi pentru libera afirmare a individului. Combinând filosofia socială cu intuiţia psihologica şi punând accentul pe fericirea personală, teoria lui Fourier îşi păstrează interesul, în ciuda numeroaselor idiosincrazii.

– *Utopism BG*

Bibliografie

Fourier, C, *Œuvres complètes*, ed. D. Oles-kiewiez, 12 vol., Paris, Anthropos, 1965-1968.

– ♦ –, *The Utopian Vision of Charles Fourier*, J. Beecher şi R. Bienvenu ed., Londra, Cape, 1972.

– ♦ Goodwin, B., *Social Science and Utopia*, Brighton, Sussex, Harvester, 1978.

– Riasanovsky, N. V., *The Teachingof Charles Fourier*, Berkeley, University *of* California Press, 1969.

– Taylor, K., *The Political Ideas of the Utopian Socialists*, Londra, Cass, 1982.

Franklin, Benjamin (1706-1790) Om de stat, diplomat, savant şi eseist american. Considerat unul dintre Părinţii fondatori ai Statelor Unite, Franklin a fost membru al Congresului continental şi delegat la Convenţia constituţională, înainte de Revoluţie a fost director general al poştelor, membru în adunarea statului Pennsylvania şi agent diplomatic colonial în Anglia. În timpul războiului a fost reprezentantul Americii în Franţa. Mai înainte îşi câştigase o reputaţie considerabilă datorită experimentelor sale ştiinţifice legate îndeosebi de electricitate şi inventării unor aparate de uz practic. Averea şi-a dobândit-o din activităţi tipografice şi de editură – a fost editorul ziarului *Pennsylvania Gazette*. A scris numeroase editoriale, eseuri şi pamflete pe teme de politică, economie, ştiinţă, morală şi strădanie de autoameliorare individuală. Sub pseudonimul Richard Saunders, a scos timp de douăzeci de ani *Poor Richard ’s Almanack*, care cuprindea informaţii din domeniul ştiinţei şi al tehnologiei şi numeroase aforisme morale, asociate cu numele lui Franklin, dar de fapt formulate de alţii. În *Autobiography* (1788-1789), care s-a bucurat de o largă circulaţie, Franklin îşi prezintă viaţa din perspectiva dezvoltării sale intelectuale, sociale şi morale.

Variatele idei şi reguli de conduită ale lui Franklin se încheagă într-un fel de teorie politică generală dacă sunt privite prin prisma ideilor de evoluţie socială şi progres*, pe care le-a susţinut consecvent. Franklin respinge dogma creştină *of* icială, dar recunoaşte că există ordine în univers. Prin raţiune şi experienţă omul a dobândit cunoştinţe despre natură, societate şi despre el însuşi, pe care trebuie să le aplice spre a-şi ameliora viaţa. Pentru ca o asemenea ameliorare să se producă, trebuie să existe libertatea religiei, a

cuvântului şi a presei, precum şi oportunităţi economice, pe care cel mai bine le creează expansiunea teritorială şi comerţul liber. Toate acestea conţin implicit credinţa lui Franklin că toţi oamenii sunt egali. El îi critică pe bogătaşi şi aristocraţia britanică pentru pretenţiile lor intelectuale şi politice nejustificate. Preferă bunul-simţ şi cunoştinţele practice, pe care le punea la îndemână tuturor prin publicaţiile sale. Pentru a stimula productivitatea şi armonia socială necesare atingerii unui standard de viaţă superior, Franklin îi îndemna pe oameni să cultive treisprezece virtuţi – cumpătarea, Jaderea, ordinea, hotărârea, frugalitatea, sâr-guinţa, sinceritatea, dreptatea, moderaţia, curăţenia, liniştea, castitatea şi umilinţa.

Guvernanţii ar putea să înlesnească progresul dacă ar fi uniţi, capabili de planificare şi acţiune concertată şi dacă ar ţine la libertatea* omului. Franklin a luat poziţie împotriva dominării guvernului de către proprietari, împotriva impozitării fără reprezentare* şi împotriva sclaviei. După Revoluţie a susţinut dreptul de vot universal pentru bărbaţi şi o adunare legislativă naţională unicamerală. Pe lângă apărarea intereselor omului de rând, Franklin îşi baza opţiunile politice pe consideraţii practice: sufragiul dezvoltă patriotismul* şi supunerea, iar unica-meralismul contracarează ambiţiile celor bogaţi şi favorizează o guvernare unitară şi eficientă. Un astfel de guvern era dator să stimuleze creşterea economică prin achiziţionare de pământuri, prin comerţ şi învăţământul meşteşugurilor, ca şi prin construirea de poduri, şosele şi canale, înainte de Revoluţie, Franklin crezuse că progresul putea fi înfăptuit sub un monarh blând. Această concepţie, împreună cu teama lui continuă de clici şi gloate, sugerează un oarecare scepticism faţă de viaţa politică democratică. Pledoaria sa în favoarea unor proiecte guvernamentale caritabile, de felul construirii de spitale, era temperată de critica sa la adresa programelor de asistenţă socială, despre care credea că ar putea favoriza lenea. O cale mai potrivită spre progres, credea el, o constituiau stimularea şi călăuzirea oamenilor prin învăţătură, exemple şi aforisme. Drept urmare, Franklin a fost uneori criticat că reducea progresul uman la bunăstarea materială, filosofia morală şi socială la morala afacerilor, iar justificarea guvernământului democratic, la pragmatism politic.

DPR

Bibliografie

♦ Becker, C, *Benjamin Franklin*: *a Bio-graphical Sketch*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1946.

– ♦ Conner, P., *Poor Richards Politics*: *Benjamin Franklin and the New American Order*, New York, Oxford University Press, 1965.

– Franklin, B., *The Autobiography of Benjamin Franklin*, ed. L. W. Labaree s.a., New Häven, Conn., Yale University Press, 1964.

– *The Complete Poor Richards Almanacks published by Benjamin Franklin*, ed. W. J. Bell, Barre, Mass., Imprint Society, 1970. –, *The Papers of Benjamin Franklin*, ed. L. W. Labaree s.a., 23 vol., New Häven, Conn., Yale University Press, 1959.

– ♦ Stourzh, G., *Benjamin Franklin and American Foreign Policy*, Chicago, University *of* Chicago Press, 1954.

– ♦ Van Dören, C, *Benjamin Franklin*, New York, Viking, 1938.

fraternitate Ca idee politică, fraternitatea implică existenţa între cetăţeni sau înăuntrul unui grup specific a unor relaţii care, asemenea relaţiilor ideale dintre copiii unei familii, se caracterizează prin sentimente de afecţiune şi comuniune şi prin adeziune la scopuri comune sau similare. Fraternitatea, aidoma politicii, nu este nici automată, nici ferită de conflicte.

Relaţia dintre fraţi implică deopotrivă o puternică rivalitate şi o puternică afecţiune. Fraternitatea cere ca impulsurile fratricide să fie subordonate şi dominate de valori comune şi sentimente pozitive (*Facerea*, IV, 7; XXXI, l-l1; XL, 19-20). Un element de voliţie este crucial în fraternitate. Ritualurile fraterne antice sau moderne presupun că, în timp ce potenţialul pentru fraternitate îşi poate avea originea în circumstanţe accidentale legate de naştere şi educaţie, realitatea ei depinde de ataşamente voite sau alese. În această privinţă, fraternitatea se aseamănă cu prietenia. În plus, atât fraternitatea, cât şi prietenia unesc persoane cu aceleaşi roluri (în opoziţie cu legătura ce există între părinţi şi copii). În acest sens, fraternitatea, aidoma prieteniei, implică egalitatea. Spre deosebire însă de prietenie, fraternitatea provine din-tr-o relaţie comună cu autoritatea şi o implică. În realitate, existenţa unor relaţii de fraternitate este mai probabilă într-o societate ierarhică decât printre cetăţeni ce trăiesc într-un regim strict egalitar.

Teoria politică antică privea fraternitatea ca pe o relaţie între anumite persoane şi presupunea o afecţiune intensă şi sentimente de obligaţie. În această viziune, fraternitatea este o legătură relativ exclusivă dacă nu prin natura ei, oricum în practică. Întocmai cum fraternitatea de sânge există în triburi şi familii, *polis-vû* este sălaşul natural al fraternităţii politice. Mai mult, *adel-phia* (fraternitatea) hrăneşte *philia* (prietenia): formele superioare de fraternitate, precum cetatea teoretică a filosofiei, se bazează pe deprinderi de afiliere dezvoltate în cadrul unor asociaţii mai puţin voluntare şi mai puţin cuprinzătoare (Aristotel, *Politica*, 1262 t8-25; 1263 a41-b7). Învăţătura creştină se distinge prin proclamarea ideii că toţi oamenii sunt din fure fraţi (*Galateni*, III, 28), dar acest adevăr spiritual şi teoretic se aplica în practică numai persoanelor renăscute pentru care „Christos e tot şi în toţi” (*Coloseni*, 111,11). În doctrina creştină clasica, majoritatea oamenilor, orbiţi de păcat,

sunt incapabili să recunoască paternitatea lui Dumnezeu şi să simtă fraternitatea cu întreaga omenire. În lumea temporală, deşi pătrunsa de viziunea înrudirii dintre oameni, chiar şi fraternitatea creştină va fi relativ exclusivă, cu afecţiuni şi îndatoriri speciale: „JDaţi tuturor cinste, iubiţi frăţia” (1 *Petru*, II, 17).

Prin contrast, teoreticienii iluminismului* au năzuit adesea să realizeze idealul fraternităţii universale. În doctrina lor, fiinţele umane au un „instinct fratern” sau o înclinaţie către „fiinţa de specie”, împiedicată de obstacole naturale sau cutumiare. Înfăptuirea fraternităţii umane necesită întâi depăşirea naturii, în principal prin progresul ştiinţelor, iar în al doilea rând, ruperea dependenţei psihologice ţinând de ierarhie şi de loialităţi locale, prin dezvăluirea faptului că legăturile prin care oamenii sunt ataşaţi de autoritate şi de persoane particulare nu sunt decât tot atâtea născpciri umane. Fraternitatea este redusă astfel la un fel de efect posterior, secundar în raport cu libertatea* şi egalitatea* – mijloace ce vor face posibilă fraternitatea universală. Ceva mai înainte, teoreticieni mai raţionalişti recunoşteau că orice fraternitate cosmopolită s-ar baza pe sentimente difuze, de felul blândei „bunăvoinţe universale” a lui Francis Hutcheson, probabil mai diluată decât sentimentele ce unesc familia, tribul şi naţiunea. Mai târziu, gânditorii romantici au negat uneori această limitare, aşa cum a făcut Ralph Waldo Emerson, profetizând că în cele din urmă „toţi oamenii se vor iubi”. În ambele cazuri, încrederea în fraternitatea oamenilor se asocia cu suspiciunea şi ostilitatea faţă de forme de fraternitate mai puţin cuprinzătoare.

Gândirea şi practica politică moderne nu privesc cu ochi buni fraternitatea dintre persoane specifice. Gândirea politică modernă consideră îndeobşte că, în viaţa publică, sunt incluşi toţi cei ce nu sunt excluşi în mod expres. În cazul relaţiilor fraterne, sunt excluşi toţi cei ce nu sunt incluşi. Regimurile moderne încurajează un mod de viaţă mobil, specializat şi extensiv. Fraternitatea este promovata prin relaţii stabile şi intense, din care se naşte similitudinea de caracter şi de destin. Gândirea politică modernă, recunoscând incompatibilitatea dintre fraternitate şi viaţa politică modernă, a înclinat pe nedrept spre desconsiderarea sau spre negarea nevoii umane de sprijin fratern.

– *Comunitate* WCMcW

Bibliografie

Aristotel, *Politica*, trad. de E. Bezdechi, Bucureşti, Cultura Naţională, f.a.

– Freud, S., *Totem şi tabu*, în *Opere*, vol. I, trad., de L. Gavriliu, Bucureşti, Editura Şiinţifică, 1991.

– Hutter, H., *Politics as Friendship*, Waterloo, Ont, Wilfrid Laurier

University Press, 1978.

– ♦ Ignatieff, M, *Tlie Needs of Strangers*, New York, Viking Press, 1973.

– ♦ McWilliams, *The Idea of Fraternity în America*, Berkeley şi Los Angeles, University or California Press, 1973.

– Nelson, B" *The Idea of Usury*: *from Tribal Brotherhood to Universal Otherhood*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1949.

– Simmel, G., *The Sociolog*} *' of Geo/g Simmel*, trad. Şi ed. K. Wolff, Glencoe, Îii., Free Press *of* Gien-coe, 1950, pp. 307-376.

– Stephen, J. F., *Liberty*, *Equalitv*, *Fratemitv*, Londra şi New York, Holt & VVilliams, 1875.

Freud, Sigmund (1856-1939) Psihanalist şi filosof social austriac. S-a născut la 6 mai 1856 la Freiburg, în Moravia (pe teritoriul Republicii Cehe de astăzi). În 1857 familia sa s-a mutat la Leipzig, iar după un an la Viena, unde Freud avea să rămână până la *Anschluss-ul* nazist din 1938. Ultimul an de viaţă şi l-a petrecut la Londra, unde a murit de cancer, la 23 septembrie 1939. A studiat medicina, a practicat neurologia şi a făcut cercetări în domeniul hipnozei, îndeosebi cu dr. Joseph Breuer, în anii 1890. A fost întemeietorul mişcării psihanalitice; a avut mulţi discipoli, dar au apărut şi şcoli disidente, ca acelea ale lui Alfred Adler şi C. G. Jung. Îndeosebi în ultima parte a vieţii Freud a aplicat psihanaliza la probleme sociale mai largi. Teoria sa socială şi politică este expusă mai ales în *Angoasă în civilizaţie* (1930), *Viitorul unei iluzii* (1927) şi în eseurile despre război (1915; 1932). Calificativele aplicate îndeobşte concepţiei sale despre lume – o viziune evreiască rece, inflexibilă, tenace, încăpăţânată – sugerează în mod corect că ea este dură, intransigentă şi pesimistă. Freud era hotărât să se confrunte cu lumea direct, neoferind nicio salvare, consolare sau profeţie. N-a fost un adept al schimbării radicale şi un critic al capitalismului* decât în mod tangenţial.

Freud a fost preocupat de înţelegerea ştiinţifică a fenomenelor psihice prin descoperirea cauzelor lor şi confirmarea repetată a regularităţilor formulate în legătură cu ele. A dezvoltat o teorie structurală a psihicului, conform căreia există trei sfere, regiuni sau straturi ale acestuia. Pulsiunile primare ţin de *sine*, stratul cel mai vechi, mai întunecat şi mai greu accesibil al psihicului. El este totalmente inconştient, iraţional şi amoral, „un cazan clocotind de excitaţii". Aceste pulsiuni predominant sexuale – dintre care sexualitatea genitală este forma cea mai înaltă, dar nicidecum exclusivă – se cer satisfăcute imediat şi ignoră dictatele realităţii. Impulsul simplu şi dominator este cel orientat spre satisfacerea nevoilor sau pulsiu-nilor înnăscute ale organismului. *Şinele* nu poate fi pur şi simplu lăsat să-şi urmeze cursul schimbător şi potenţial destructiv. De aceea, din el se dezvoltă o zonă psihică intermediară între el şi lumea exterioară, având menirea de a

identifica circumstanţele în care pot fi realizate intenţiile lui. Această zonă, cunoscută ca *eu* (ego), se dezvoltă din *sine* în perioada copilăriei, ca un răspuns adecvat la cerinţele şi condiţiile externe şi învaţă să se adapteze. Eul este în chip predominant, dar nu deplin, conştient, nefiind aşadar echivalent cu conştiinţa. Funcţia sa este de autoconservare şi, în consecinţă, este dominat de principiul realităţii (ca opus principiului plăcerii). Cel de-al treilea component al psihicului este supraeul – sediul refulării, al conştiinţei şi al vinovăţiei. El este „vehiculul tradiţiei" şi centrul prohibiţiilor, al tabuurilor şi cenzurii. El poate fi opus eului şi poate trece uşor dincolo de nevoile de supravieţuire. Dar, mai ales prin vinovăţia pe care o inculcă, supraeul este un instrument esenţial de civilizare, care transformă copilul într-o „fiinţă morală şi socială" care se dispensează treptat de măsurile exterioare de constrângere. Modelul psihologic al lui Freud exprimă într-o formă dinamică şi complexă ideea comună a conflictului dintre raţiune şi pasiuni. Teoria freudiană a instinctelor s-a modificat pe măsură ce el a ajuns să recunoască agresivitatea de alte origini decât erotice şi tendinţele destructive neerotice; în cele din urmă, pe temeiuri teoretice, a redus instinctele la instinctul erotic şi la cel agresiv sau destructiv, prezentând evoluţia civilizaţiei ca pe o luptă permanentă dintre Eros şi Moarte, Iubire şi Ură, dintre instinctul vieţii şi instinctul morţii. Deşi a susţinut că practic aceste instincte nu acţionează niciodată izolat, marea sa teorie este, în general şi pe drept cuvânt, caracterizată drept mitică.

Freud a prezentat mai multe antropologii speculative, în care acceptarea civilizaţiei este descrisă ca un soi de contract social, de schimb raţional. „Omul civilizat a cedat o parte dintre posibilităţile sale de fericire în schimbul unei doze de siguranţă." Ceea ce se câştigă şi ceea ce se pierde astfel diferă însă de la individ la individ. Redistribuirea energiei psihice cerută de civilizaţie se produce în principal printre bărbaţi, care surif nevoiţi „să realizeze sublimările instinctuale de care femeile nu prea sunt capabile". Aşa se face că femeile, reprezentante ale intereselor familiei şi ale vieţii sexuale, devin uşor adversare ale civilizaţiei. Acest tablou, împreună cu anumite teorii particulare precum aceea a invidiei de penis, explică în parte puternica opoziţie feministă faţă de Freud.

Oamenii suportă în mod diferit mutilarea vieţii lor erotice. În procesul de civilizare însă, întărirea sentimentului de vinovăţie, necesar progresului, dar dăunător fericirii, ocupă un loc central. Civilizaţia se dezvoltă astfel pe o bază de anxietate, refulări, sublimări şi închegări de reacţii, „prin care un copil având o cu totul altă zestre nativă se transformă în ceea ce se cheamă un om normal, purtătorul şi în parte victima civilizaţiei atât de greu dobâfidi-te". Civilizaţia oferă şi anumite supape pulsiunilor agresive inhibate – de pildă,

pedepsirea criminalilor, care procură o satisfacţie de substituţie, şi războiul.

În interpretarea lui Freud, masele sunt leneşe, neinteligente, turbulente, nedis-puse la renunţare instinctuală şi au nevoie de autoritate, ceea ce conduce la o viziune despre o pătură superioară de „oameni cu spirit independent", care „şi-au subordonat viaţa instinctuală dominării raţiunii". Freud a sperat, deşi doar intermitent, că aceştia ar putea să acţioneze ca educatori şi călăuze pentru muritorii de rând. Invadarea continuă a vieţii sociale de către raţiune nu l-a nimicit însă pe bătrânul Adam al agresivităţii. Socialiştilor şi comuniştilor – cărora le atribuie în chip parodic credinţa că „omul e pe de-a-ntregul bun şi binevoitor faţă de semeni, dar instituţia proprietăţii private i-a corupt natura" – Freud le reproşează o viziune idealistă despre natura umană. Proprietatea privată nu a fost, crede Freud, sursa, ci rezultatul agresivităţii umane care, în absenţa ei, s-ar exprima în alte forme, de pildă în competiţia sexuală. Agresiunea, această componentă inalienabilă a naturii umane, va dăinui. Comunismul* contesta anumite pulsiuni umane fundamentale şi de aceea nu se putea să nu eşueze.

Freud a fost şi este criticat pe multiple temeiuri. Interpretările sale clinice au fost contestate adesea pentru că respectivele comportamente pot fi explicate prin evenimente (reale) externe, în loc să fie postulate evenimente interne. Mulţi alţi factori, diferiţi şi mai cuprinzători decât pulsiunile agresive înnăscute, de altminteri discutabile, acţionează drept cauze ale războiului. Resursele existente – mai mari decât îşi închipuia Freud – oferă posibilităţi pentru o mai deplină satisfacţie instinctuală, iar pulsiunile primare pot fi orientate spre forme de satisfacere care să reducă impactul lor destructiv. Cu toate acestea, speculaţiile mai ample ale lui Freud, sprijinite pe concluziile sale timpurii despre psihicul uman, încă provoacă interesul. GCD

Bibliografie

Freud, S., *Angoasă în civilizaţie* şi *Viitorul unei iluzii* în *Opere*, vol. I, trad. de L. Gavriliu, Bucureşti, Ed. Ştiinţifică, 1991. –, *Two Short Accounts of Psychoanalysis*, Harmondsworth, Penguin, 1963.

– Fromm, E., *The Crisis of Psychoanalysis*, Londra, Cape, 1970, Harmondsworth, Penguin, 1978.

– Marcuse, H., *Eros and Civilization*: *a Phi-losophical Inquiry into Freud*, Boston, Bea-con, 1955, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1966.

– ♦ Roazen, P., *Freud*: *Political and Social Thought*, New York, Vintage, 1968.

G

Gaius (activ între 130 şi 180 d. Chr.) Jurist roman. *Instituţiile* sale (161

d. Chr.) le-au anticipat pe cele ale lui Iustinian I*.

Gandhi, Mohandas Karamchand, zis Mahatma (1869-1948) Gânditor şi mare lider politic indian. A făcut studii de drept în Anglia, iar după ce a lucrat o vreme ca avocat în India, a plecat în Africa de Sud. Timp de două decenii, cât a stat aici, a dus numeroase campanii împotriva discriminării rasiale şi a promovat binecunoscuta sa metodă *satyagraha*, adică rezistenţă nonviolentă. După întoarcerea în India în 1915, a devenit liderul necontestat al mişcării naţionaliste indiene. A dezvoltat un nou tip de discurs politic, un ansamblu de simboluri aparent arhaice dar sugestive sub aspect istoric, şi a dus o viaţă simplă şi austeră, ca modalitate de a se identifica cu cei mai săraci concetăţeni ai săi, pe care i-a mobilizat sub conducerea Partidului Congresului (Congress Party), radical transformat. A lansat Mişcarea de Necooperare (Noncoope-ration Movement) în 1920, Mişcarea de Nesupunere Civică (Civil Disobe-dience Movement) în 1930 şi Mişcarea „Părăsiţi India” în 1942. A jucat un rol de căpetenie în obţinerea independenţei Indiei în 1947. Momentul său de triumf a fost în acelaşi timp şi unul de eşec, pentru că odată cu dobândirea independenţei între musulmani şi hinduşi au izbucnit confruntări sângeroase, a căror violenţă l-a zguduit şi i-a zdruncinat voinţa de a trăi. Firav la trup şi zdrobit sufleteşte, a făcut totuşi lungi călătorii în zonele de conflict pentru a restabili prin forţa cuvântului pacea şi buna înţelegere. Când a fost asasinat de un hindus fanatic, Albert Einstein a spus că generaţiile viitoare „vor putea cu greu să creadă că un asemenea om a trăit odată, alevea, pe pământ”. Gândirea morală şi politică a lui Gandhi se bazează pe o metafizică relativ simplă. Pentru el, universul este rânduit de o Inteligenţă supremă sau principiu suprem, pentru care prefera denumirea *satya* (adevăr) sau Dumnezeu, ca o concesie făcută obişnuinţei. Acesta este întrupat în toate fiinţele vii, şi mai presus de toate în oameni, sub formă de suflet conştient de sine sau spirit. Spiritul reprezintă esenţa omului. Corpul, doar o alcătuire materială, este în ultima instanţa lipsit de realitate şi fără pretenţii morale. Toate nevoile şi dorinţele ce trec de minimul biologic sunt frâu liber dat plăcerilor trupului, degradante pentru spirit. Pentru Gandhi civilizaţia occidentală contemporană este centrată asupra corpului, după cum o arată înmulţirea trebuinţelor materiale, lipsa înfrânării de sine şi declinul promnzimii morale şi spirituale; de aceea este puţin probabil ca ca să dureze. Gandhi susţine că fiind părtaşi la esenţa divină, „finalmente toţi oamenii sunt una”; nu doar egali, ci „identici”. Ca atare, iubirea este singura formă potrivita de relaţie dintre ei; ea este „legea fiinţei noastre”, a „speciei noastre”. Iubirea implică grijă şi preocupare pentru alţii şi devotament total faţă de cauza „ştergerii fiec ei lacrimi din fiecare ochi”. În termeni negativi, ea implică *ahimsa* sau nonviolenţa. Întreaga gândire socială şi politică a lui Gandhi este o încercare de a dezvolta implicaţiile principiului iubirii în toate sferele vieţii.

Pentru Gandhi, statul* „reprezintă violenţa în forma concentrată”. Statul se exprimă în limbajul constrângerii şi al uniformităţii, subminează spiritul de iniţiativă şi autoajutorare al supuşilor săi, îi „lipseşte de bărbăţie”. Cum moralmente oamenii nu sunt încă evoluaţi şi capabili să acţioneze într-un mod socialmente responsabil, statul este totuşi necesar. Dar, pentru a nu le stânjeni dezvoltarea şi afirmarea, el trebuie organizat în aşa fel, încât activităţile sale să recurgă într-o măsură cât mai mică la constrângere şi să lase pe seama eforturilor voluntare o zonă cât mai mare a vieţii umane. Aşa cum şi-l imaginează Gandhi, un stat cu adevărat nonviolent este format din comunităţi săteşti mici, relativ autonome economic şi caracterizate prin autoguvernare, bazate în mare măsură pe presiune morală şi socială. Acestea îşi aleg reprezentanţi districtuali, care la rândul lor aleg reprezentanţi provinciali şi naţionali. Într-un stat nonviolent poliţia este alcătuită în principal din asistenţi sociali care se bucură de încrederea şi sprijinul comunităţii locale, iar în aplicarea legii se bizuie pe sfaturi şi pe opinia publică. Abaterea de la lege este tratată ca o boală care trebuie vindecată prin înţelegere şi ajutor, nu prin pedeapsă. Deciziile ie ia majoritatea. Supremaţia majorităţii are însă „iz de violenţă” şi trebuie să stea sub două îngrădiri de bază. În primul rând, atunci când o minoritate aderă cu convingere la o opţiune, majoritatea nu trebuie să-i impună voinţa sa. În al doilea rând, dat fiind că omul este o fiinţă morală, nu trebuie să i se ceară să facă lucruri contrare conştiinţei sale. Aşadar, fiecare cetăţean păstrează dreptul la o atitudine de nesupunere civică* faţă de politici pe care moralmente le consideră sincer *of* ensatoare. În opinia lui, acesta este „un drept înnăscut, la care un om nu poate renunţa fără a-şi pierde respectul de sine”. Un stat nonviolent e dator să urmărească *sarvodaya*, dezvoltarea şi înălţarea tuturor fiinţelor umane, ceea ce înseamnă că în el nu-şi găsesc loc niciun fel de „interese absolute”. Proprietatea privată* neagă „identitatea” sau „unitatea” tuturor oamenilor şi este imorală. Ea conduce la rele cum sunt exploatarea, senzualitatea neînfrânată şi dispreţul faţă de semeni. Gandhi considera un „păcat împotriva umanităţii” să deţii bunuri de prisos în timp ce alţii nu pot să-şi satisfacă nici măcar nevoile elementare. Întrucât instituţia proprietăţii private există deja, şi este acceptată de societate, el sugerează că bogaţii ar trebui să păstreze numai cât le este necesar, iar restul să-l pună la dispoziţia comunităţii. Gandhi a îmbrăţişat din ce în ce mai mult ideea că ajutorarea celor nevoiaşi este prea importantă pentru a fi lăsată să depindă de bunăvoinţa bogaţilor, drept care a ajuns să atribuie statului un rol economic considerabil, aparent fără a-şi da seama că în felul acesta intra în contradicţie cu propria-i concepţie minimalistă despre stat. S-a pronunţat în favoarea unor impozite mari, a limitării dreptului de moştenire şi în favoarea proprietăţii de stat asupra pământului şi a industriei grele, ba chiar şi în favoarea naţionalizării fără compensaţii.

Contribuţia lui Gandhi la crearea Indiei moderne a fost imensă. Printre altele, el a reformat hinduismul, a subminat practica discriminării persoanelor aflate în afara castelor, i-a sensibilizat pe indieni în raport cu problematica dreptăţii sociale, a dat un exemplu de curaj şi de uluitoare cutezanţă şi le-a imprimat concetăţenilor un puternic sentiment de mândrie culturală, iar naţionalismului* lor o rară profunzime şi generozitate. În plan mai larg, contribuţiile lui Gandhi au constat în critica violenţei*, în viziunea despre o societate nonviolentă şi într-o nouă cale de acţiune politică. Când este vorba de limitele sale, s-ar putea spune că a subestimat importanţa civilizaţiei industriale, a asimilat relaţiile şi conflictele dintre grupuri cu cele dintre persoane şi a introdus o doză inacceptabilă de subiectivism în viaţa politică. Mai mult, a şters linia de demarcaţie dintre moralitatea personală şi cea politică şi a alimentat concepţia conform căreia în esenţă viaţa politică ar fi o arenă de rezolvare a unor probleme morale şi existenţiale personale. ßcp

Bibliografie

♦ Bondurant, J. V, *Conquest of Violence*: *the Gandhian Philosophy of Conflict*, Berkeley, University *of* California Press, 1965.

– Dhawan, G., *Tlie Political Philosophy of Mahatma Gandhi*, Ahmedabad, Navajivan, 1958.

– Gandhi, M. K., *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, Ahmedabad, Navajivan, 1962.

– *Hind Swaraj or Home Rule*, Ahmedabad, Navajivan, 1938.

– *Non-violent Resistance* (1951), New York, Schocken, 1961.

– ♦ Iyer, R. N., *The Moral and Political Thought of Mahatma Gandhi*, New York, Oxford University Press, 1973.

gândirea politica a Reformei Termenul „Reformă” este aplicat retrospectiv perioadei ce cuprinde mişcările de reformă religioasă care au debutat în 1520 şi s-au cristalizat rapid în biserici distincte. Intenţia declarată a acestor mişcări a fost de a promova „cauza Evangheliei”, „restaurarea”, reînnoirea”, Reformarea” sau, /estitiiirea” adevăratei religii, revenirea *adfontes*-la izvoarele neîntinate ale creştinismului scriptural, fără adaosuri şi alterări. Principalul obiectiv al reformatorilor din anii 1520 (printre care s-au numărat la loc de frunte Martin Luther*, Philipp Melanchthon, U. Zwingli, Oeco-lampadius, Martin Bucer şi Guillaume Farel) a fost de a înfăptui o convertire „lăuntrică” a indivizilor de la „falsa” religie, la cea „adevărată”. În viziunea lor, ceea ce trecea în mod curent drept religie era un amestec de idei aristotelice (deci păgâne) despre virtute şi de contrafaceri partizane datorate papalităţii. Potrivit. Interpretării reformatorilor – care avea o oarecare îndreptăţire în privinţa predicii şi credinţei populare, dar oferea o parodie a teologiei scolastice –, ceea ce biserica romană îi învăţa pe credincioşi era că trebuia să se străduiască să-şi „merite” mântuirea prin „fapte bune”,

îndeosebi prin practicile şi ritualurile recomandate de ea. Lucru considerat de reformatori cu neputinţă de atins, deoarece faptele cu adevărat bune presupun o voinţă bună, de care firea coruptă a omului este lipsită. Doctrina adevărată, scripturală, aşa cum o interpretau reformatorii, spune că firea umană este total incapabilă să *merite* mântuirea ca „răsplată" pentru o conduită dreaptă; dimpotrivă, cu mila sa, Dumnezeu îi absolvă pe păcătoşi *în pofida* ticăloşiei lor, prin jertfe de răscumpărare a lui Christos. Convertirea de la falsa la adevărata religie se realizează prin puterea Evangheliei, pe care cei aleşi de Dumnezeu o primesc prin credinţă, adică prin încrederea şi nădejdea (*fides*) în mila salvatoare a lui Dumnezeu. De unde şi deviza Reformei: mântuire „doar prin credinţă" şi „libertate creştină" (titlul unuia dintre celebrele pamflete ale lui Luther, din 1520): creştinul este eliberat de robia unor îndatoriri imposibile, de falşi învăţători şi de autorităţi „nelegitime". Singura îndatorire „exterioară" indispensabilă a adevăratei religii este propovăduirea Cuvântului lui Dumnezeu, pe care fiecare trebuie să-l tălmăcească singur. Alte acţiuni, rânduieli şi chestiuni „exterioare" contează numai în măsura în care răspândesc Cuvântul Domnului sau sunt în răspăr cu el. Deşi reformatorii din prima perioadă au încercat stăruitor să atragă guvernanţi de partea Reformei, ei nu şi-au propus ca obiectiv să formuleze o teorie a organizării politice a societăţii. Conform banalei diferenţe uzitate în acest context, preocupările lor erau de ordin „spiritual", iar nu „temporal" (sau „secular"), deşi admiteau că orice problemă poate fi privită sub ambele aspecte. Cu timpul, diferenţei dintre spiritual şi temporal îi va lua locul diferenţa, la fel de permeabilă, dintre „religie" şi „politică". (*biserica şi statul*; *gândirea politica medievală*) însă organizarea politică şi religia erau legate inextricabil în rânduielile şi a-sumpţiile curente ale epocii. Între delict şi păcat nu se făcea o deosebire clară; de exemplu, adulterul şi erezia erau delicte pedepsite de legea civilă. În mod similar, îndatoririle cetăţeneşti ale supuşilor le includeau pe cele religioase şi reciproc, dreapta credinţă, pietatea şi morala supuşilor erau privite ca intrând în sfera de preocupări a cârmuiturilor laici. Biserica făcea parte din ordinea publică a tuturor comunităţilor politice creştine, având propriul personal, tribunale, legi şi pedepse, cărora li se supuneau toţi creştinii, şi se bucura de diverse privilegii şi imunităţi. Aşadar, orice reformă religioasă avea urmări asupra ordinii publice a comunităţilor creştine, lucru lesne vizibil în confruntarea ce opunea „adevărata religie" papalităţii şi adepţilor ei. Autoritatea spirituală a papalităţii, cât şi autoritatea ei temporală erau grav compromise de reminiscenţele Marii schisme şi ale mişcării conciliare (*conciliarism*), de carenţele reale sau presupuse ale învăţăturii, moralităţii şi râvnei pastorale ale slujitorilor bisericii papale, de sus până jos, şi de intervenţia repetata a cârmuitorilor seculari în treburile ecleziastice. Cu toate acestea, papalitatea rămânea pretutindeni simbolul vizibil al caracterului universal, suprateritorial al bisericii. Ea era însă

reazemul falsei religii şi obstacolul principal în calea reformei, încât reformatorii au ajuns repede să-i respingă pretenţiile la autoritatea spirituală, ca şi la cea temporală. Potrivit interpretării lor, „biserica” în sensul adevărat, scriptural al termenului ùisemna „congregaţia”, „comunitatea” sau „adunarea” (germ. *Gemeinde*) tuturor celor Aleşi uniţi prin credinţa comună şi călăuziţi numai de Cristos. Această definiţie apăra universalitatea bisericii lui Cristos (postulat scriptural), negând totodată că ierarhia papală ar fi o condiţie necesară a acestei universalităţi. Reformatorii respingeau şi deosebirea „romanistă” între două categorii de creştini-o „stare” guvernantă (cea clericală) şi una supusă (cea laică), precum şi teoria partizană, conform căreia aşa-numita viaţă „religioasă” (clericală) ar fi mai meritorie decât orice altă vocaţie îngăduită a unui creştin: toţi creştinii sunt egali în privinţa demnităţii spirituale. Ideea a fost formulată polemic de Luther ca „preoţie a tuturor credincioşilor”. Un cler instruit, ce predică, este indispensabil, dar sarcina lui principală este de a propovădui, ceea ce însemna că nu exista nicio justificare pentru cea mai mare parte din sumedenia de clerici sau pentru bogăţia lor, pentru autoritatea lor temporală sau pentru dispensele legale de care beneficiau. Anticlericalismul reformatorilor s-a bucurat de un larg ecou popular, în acest sens, biserica este prin definiţie „invizibilă”, trecând peste graniţele oricărei colectivităţi organizate din lume. Dar de aici nu decurge nimic cu privire la rânduiala vreunei „biserici vizibile” în calitatea ei de colectivitate pământească organizată, formată din creştini adevăraţi ca şi din creştini doar cu numele. (*Augustin*) Singura implicaţie a menţionatei definiţii este că o asemenea „biserică” se va înfăţişa ca o „congregaţie” sau ca o „comunitate”, nu ca o ierarhie. Ana-baptiştii* („Reforma radicală”) înţelegeau aceasta în sensul că o biserică adevărată nu poate fi decât o asociere voluntară, formată numai din cei ce au trecut prin experienţa conversiunii, cu un botez la vârsta adultă – sau, cum spuneau adversarii lor, cu „rebote-zare”, de unde le vine şi denumirea de „anabaptişti” – ca semn exterior al apartenenţei. Bisericile, în înţelesul acesta de obşti formate din Aleşi, erau nişte comunităţi autosuficiente, complet separate nu numai de biserica statornicită, ci şi de colectivitatea civilă şi de supunerea presupusă de aceasta. Anabaptiştii recunoşteau guvernământul laic ca ţinând de providenţă, însă numai pentru cei aflaţi în afara dreptei credinţe, negându-i autoritatea asupra propriilor congregaţii; unii mergeau chiar până la a pretinde că acum „sabia” (simbolizând autoritatea) trecuse în mâna Aleşilor. Ideea că biserica este o asociere voluntară era în total dezacord cu ordinea şi credinţa existente; apropierea ei de tendinţele eliberatoare, egalitare şi de convertire din credinţele pionierilor ortodocşi ai Reformei oferea adversarilor lor prilejul de a-i acuza de răzvrătiri anabaptiste, războaie ţărăneşti şi, în general, de insubordonare politică. Reformatorii replicau reafirmându-şi doctrina originară după care guvernământul laic este o rânduiala divină, susţinând că

supunerea politică faţă de puterile statornicite este o datorie creştinească şi că nu era îngăduită decât cel mult o ne-conformare pasivă la legile şi poruncile cârmuitorilor lipsiţi de credinţă; doctrina evanghelică fundamentală a *libertăţii creştine* nu numai că nu diminua autoritatea cârmuitorilor laici, ci chiar o întărea, impunând clericilor obligaţia de a i se supune, la fel ca ceilalţi creştini. Textele politice favorite invocate în acest sens de exponenţii Reformei erau *Romani* XIII şi I *Petru* II. Aşadar pentru reformatorii ortodocşi autoritatea seculară era caracteristica definitorie şi constitutivă a cetăţii pământeşti, în orice caz, limbile europene vorbite (în folosirea cărora reformatorii, cu deosebire Luther şi Calvin*, excelau) identificau de obicei colectivităţile politice cu stăpânitorii lor sau cu forma lor de guvernământ (imperiu, regat, electorat, principat, ducat etc.). Fireşte, ele dispuneau şi de noţiuni mai abstracte, precum acelea de „obşte” (engl, *commonwealth – n. trad.*) sau „politie” (engl, *polity – n. trad.*) v în schimb, în Europa de Nord, termenul „stat” cu sensul de colectivitate politică era în general necunoscut înainte de 1560, iar în Germania chiar până mai târziu. Pe scurt, printre adepţii bisericii evanghelice autoritatea guvernanţilor seculari asupra comunităţii nu era în niciun fel pusă sub semnul întrebării. Prin contrast, teologii reformatori identificau „bisericile” numai drept „congregaţii” sau, în limbajul lor tipic polemic, „apt să înlăture orice confuzie”, ca fiind *altceva* decât establishments romano-catolic. Formularea nu lămurea cine avea acum competenţa de a reforma bisericile sau de a acţiona în numele lor. În acest sens existau trei candidaţi posibili: persoane private, clerul sau cârmuitorii laici. Reformele întreprinse de persoane private se soldau întotdeauna cu tulburări sociale şi apariţii de secte. Superioritatea clericilor înăuntrul bisericii era explicit respinsă de teologia reformată. Iar bisericile evanghelice în curs de apariţie aveau nevoie de protecţia cârmuiturilor laici împotriva papistaşilor în afară şi a anabaptiştilor înăuntru; în orice caz, falsa religie era protejată de legi şi rânduieli pe care numai autoritatea seculară le putea schimba fără să provoace tulburări. De unde concluzia inevitabilă că stăpânii laici erau cei ce trebuiau să dirijeze opera de reformare. Reformatorii i-au încurajat de la început să facă acest lucru, pe baza unei interpretări mai mult sau mai puţin *ad hoc* a cârmuitorilor ca având statutul unor „episcopi” sau reprezentanţi „în cazuri de necesitate” ai congregaţiilor creştine, sau pe acela de creştini aflaţi într-o poziţie care le permitea folosirea puterii seculare pentru scopuri spirituale. Ei mai susţineau că rânduiala şi organizarea ecleziastică erau *adiaphora*, adică lucruri asupra cărora Scriptura nu se rostea (decât în sensul de a cere evlavie şi respect) şi care se subordonau funcţiei stăpânilor seculari de menţinere a păcii şi ordinii „exterioare”. Efectul reformelor aprobate, susţinute şi protejate de guvernanţi a fost recunoaşterea de către comunităţile politice a Scripturii drept autoritatea spirituală supremă şi a obligativităţii ca suspuşii principilor sau magistraţilor „evanghelici” să

aparţină bisericii evanghelice. Reformatorii timpurii nutriseră ambiţia de a reforma întreaga creştinătate; nu prevăzuseră că se vor produce confruntări între comunităţile reformate şi cele catolice şi refuzaseră să recunoască stabilitatea, ba chiar şi legitimitatea împărţirilor denominaţionale în cadrul Reformei. Primul pas în recunoaşterea acestei stări de lucruri l-a constituit formularea (probabil de către Melanch-thon) a ideii de „obşte creştină". La rândul lor, autorităţile seculare evanghelice numeau acum personalul bisericilor „lor" şi hotărau ce doctrine şi practici sunt în acord cu Scriptura. Reformatorii nu intenţionaseră niciodată să autorizeze un control politic asupra doctrinei şi a cultului, fiind convinşi de caracterul neechivoc şi ne-mterpretabil al Scripturii, ca unica regulă de credinţă". Abia mai târziu au ajuns să recunoască nevoia ca bisericile lor să aibă un anumit grad de independenţă politică şi, în consecinţă, anumiţi agenţi independenţi (un cler reformat), care să acţioneze în numele lor. În acel moment însă, stăpânirea seculară nu mai era dispusă să cedeze puterea ecleziastică pe care o dobândise, iar congregaţiile, atrase de anticlericalismul Reformei, refuzau să se supună din nou unei cârmuiri clericale, fie ea şi „evanghelică". La 1531, Zwingli şi Oecolampadius erau morţi, iar Luther trăia în aşteptarea ultimelor zile şi nu spera mai mult decât ca lucrurile să rămână aşa cum erau; atitudinea sa faţă de puterea ecleziastică a principilor şi magistraţilor „evanghelici" a fost întotdeauna permisivă. Cea mai izbutită încercare (dar şi ea numai parţială) de a recâştiga o oarecare independenţă ecleziastică a fost a lui Calvin şi a discipolilor săi, îndeosebi la Geneva, în Franţa, în Ţările de Jos şi în Scoţia. Ceea ce s-a urmărit aici a fost o cooperare pe picior de relativă egalitate între „slujitorii cucernici ai credinţei" şi „dregătorii cucernici". Niciun reformator ortodox nu a nutrit vreodată gândul unei biserici ce ar fi în chip intrinsec o asociaţie privată. Iniţial, convertirea de la falsa la adevărata religie fusese concepută ca o acţiune a lui Dumnezeu asupra sufletului indivizilor prin Cuvântul propovăduit, fără nicio sugestie că în acest scop s-ar putea folosi constrângerea. Luther insistase chiar – de pildă în *Despre autoritatea seculară* (1523) – că nu se poate inculca credinţa prin constrângere şi că persecuţia este contrapro-ductivă, ceea ce avea un iz de toleranţă religioasă. Reformatorii ortodocşi au subscris totuşi, cu unele reţineri, la folosirea constrângerii în materie de religie, în parte pentru că puteau oricând să o considere ca fiind îndreptată nu împotriva falsei religii, ci împotriva consecinţelor ei păgubitoare în domeniul ordinii publice. Dat fiind că şi principii catolici emiteau pretenţia la o autoritate egală asupra supuşilor lor când era vorba de cenzurarea doctrinei, a cultului şi a literaturii *reformate*, de stârpirea „ereziei" din cuprinsul jurisdicţiilor lor şi chiar dincolo de ele, s-au creat premisele pentru o lungă perioadă de ostilităţi confesionale şi de persecuţii religioase. În Sfântul Imperiu Roman li s-a pus capăt prin Pacea de la Augsburg, din 1555; principiul conform căruia religia supusului trebuie să

fie cea a cârmuitorului său (*cuius regio eius religia*) nu a fost formulat înainte de sfârşitul secolului, dar el e conţinut implicit în Pacificare, pe care însă Contrareforma catolică a denunţat-o ca fiind *politique*, adică o subordonare a religiei faţă de o convenienţă pur temporală. Franţa a oscilat până în anii 1590 între persecuţie, toleranţă şi (din 1560) război civil. Insistenţa reformatorilor asupra datoriei creştinilor ca indivizi de a se supune autorităţilor seculare a fost una de principiu, dar ea nu s-a dovedit întotdeauna convenabilă şi nici lesne de pus în practică. Cum statele şi alte formaţiuni politice europene aveau jurisdicţii insuficient de riguros delimitate, iar uneori parţial suprapuse, s-a întâmplat de multe ori ca Reforma să beneficieze de sprijin din partea unora dintre cân-muitorii câte uneia dintre ele şi să se lovească de împotrivirea altora. În astfel de cazuri existau motive serioase, ţinând atât de autoapărare, cât şi de convingerea religioasă de a căuta o justificare rezistenţei politice (adică rezistenţei organizate şi adesea armate), ceea ce au făcut atât discipolii lui Luther, cât şi cei ai lui Calvin, cu sprijin echivoc din partea resţfectivilor lor mentori spirituali. În acest fel s-a impus abordarea unor chestiuni de mult familiare teoriei politice*, dar pe care la început reformatorii le ignoraseră. Spre exemplu, admiţând că orice autoritate legitimă îşi are finalmente obârşia în Dumnezeu, se transmite ea oare la persoane sau la funcţii? Şi cum anume – direct sau mediat? Şi până unde se întinde autoritatea regilor sau a împăraţilor asupra „magistraţilor inferiori”, consideraţi individual sau colectiv, ori asupra „poporului” ca întreg? Pentru a găsi răspuns la asemenea întrebări, trebuia să se apeleze la lucrările unor teologi şi jurişti scolastici, ignoraţi cu dispreţ de reformatori în favoarea Scripturii ca autoritate supremă în toate chestiunile, chiar şi în cele politice.

În linii mari, argumentele evanghelice în favoarea împotrivirii urmează o schemă similară. Întotdeauna chestiunea împotrivirii era formulată iniţial sub forma întrebării istorico-juridice cine faţă de cine are autoritatea legală de a porunci. Se admitea fără discuţie că dreptul pozitiv (în acest caz, dreptul cutumiar) al, să zicem, Sfântului Imperiu Roman sau al Franţei era obligatoriu şi pentru evanghelici. Astfel, François Hotman, a consacrat cea mai mare parte din lucrarea *Francogallia* (1573), publicată scurtă vreme după masacrul din Noaptea Sfântului Bar-tolomeu, demonstrării afirmaţiei că odinioară autoritatea supremă asupra regatului Franţei (cuvântul „regat” era, vai, inevitabil) l-au avut Stările Generale, care alegeau chiar şi regii. Asump-ţia implicită era că „vechiul drept” are o autoritate mai mare decât tot ce este de dată mai recentă. Un argument foarte asemănător, referitor la autoritatea relativă a Sfântului împărat Roman, a „magistraţilor inferiori” şi a instituţiilor Imperiului fusese folosit de pe la 1530 de către lutherani. Calvin* îngăduise şi el, într-un singur rând din *Institutio* a sa, „magistraţilor populari” să se împotrivească, tiranilor, citând prudent exemplul Stărilor Generale, în anii

1560, hughenoţii francezi îşi adăposteau activităţile politice şi militare sub această excepţie la „supunerea pasivă” (cu încuviinţarea şovăitoare a lui Calvin când mai era în viaţă), interpretând Stările Generale şi pe prinţii de sânge drept acei „magistraţi inferiori” autorizaţi de legile vechi ale Franţei. Hotman însă nu s-a mulţumit să invoce argumentul istoric, ci a interpretat vechile rânduieli ale Franţei ca pe o versiune indigenă a acelui „guvernământ mixt” susţinut de cei mai buni filosofi ai Antichităţii. Alţi teoreticieni ai împotrivirii, îndeosebi Théodore de Bèze (succesorul lui Calvin la Geneva), George Buchanan şi Philippe Duplessis-Momay, au afirmat că regalitatea, asemenea altor forme de magistratură, îşi are originea într-un contract inegal, prin care „poporul” a acceptat să se supună unui cârmuitor, cu condiţia ca acesta să-l guverneze în conformitate cu legile divine şi cu cele omeneşti (→ *contract social*); termenul de „legi fundamentale” a fost inventat în acest context (probabil de către Bèze) pentru a indica acele legi care specificau condiţiile autorităţii cârmuitorului. Dacă regele încalcă acest contract, „poporul” sau mai degrabă „magistraţii inferiori” care-l reprezintă pot să revoce autoritatea cu care l-au învestit. Întrebarea dacă, în general, monarhia este o formă de guvernământ dezirabilă era deschisă. Implicaţiile considerate haotice ale acestei doctrine a „împotrivirii faţă de tiranie” erau contracarate atât în interiorul cercurilor reformate, cât şi în afara lor, prin doctrinele suveranităţii* şi a monarhiei de drept divin ereditar (*dreptul divin al regilor*). HMH

Bibliografie allen, J. W., *A History of Political Thought în the Sixteenth Century*, Londra, Methuen, 1967.

– Davies, R. E., *The Problem of Authority în the Continental Reformers*, Londra, Epworth, 1946.

– Elton, G. R., *Reformation în Eumpe J517-1559*, Londra, Collins, 1963.

– ♦ Franklin, J. H., *Constituţionalism and Resistance în the Sixteenth Century*, New York, Pegasus, 1969.

– Grjmm, H. J., *The Reformation Era. 1500-1650*, ed. A II-a, New York, Macmillan, 1973.

– Lecler, J., *Tole-ration and the Reformation*, vol. I, trad. de T. L. Westow, New York, Association Press, Londra, Longmans, 1960.

– Leonard, E. G., *A History of Protestantism*, vol. I, Londra, Nelson, 1965.

– ♦ Skinner, Q., *The Foun-dationsof Modern Political Thought*, vol. II, *The Age of Reformation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978.

– Stayer, J. M., *Anabaptists and the Sword*, Lawrence, Kan” Coronado, 1972.

– Tonkin, J., *The Church and the Secular Otder în Reformation Thought*, New York, Columbia University Press, 1971.

– Walton, R. C, *Zwingli’s Theocracy*, Toronto, University *of* Toronto Press, 1967.

– Williams, G. H., *The Radical Reformation*, Philadelphia, Westminster, 1962.

gândirea politică a Renaşterii Apariţia şi dezvoltarea gândirii politice a Renaşterii între mijlocul secolului al XlII-lea şi secolul al XVI-lea a fost strâns legată de apariţia în Italia a ora-şelor-state independente. Începând din secolul al XII-lea, Italia avea ca trăsătură distinctivă împărţirea în oraşe conduse de consuli aleşi anual din rândul „plebei" şi al clasei militare; încă de atunci acest mod de guvernare era numit republican. Cu toate că aceste oraşe erau încă supuse dominaţiei împăratului, îndelungata lor bătălie cu dinastia de Hohenstaufen şi independenţa efectivă pe care au dobândit-o în 1250 la moartea lui Frederic al II-lea, când multe dintre ele au instaurat regimuri „populare", le-a adus o suveranitate* *de facto*, inexistentă aiurea. Aceasta a creat probleme pentru noile regimuri, într-o vreme când gândirea politică dominantă favoriza cârmuirea monarhică înăuntrul unui cadru creştin. (→ *gândirea politică medievală*) Pe de o parte, ea a stimulat redeşteptarea interesului pentru republicanismul* clasic, cu preferinţa acestuia pentru un guvernământ „politic" sau mixt, cu etica lui umanistă şi cu teoria lui ciclică despre istorie; pe de altă parte, nevoia de a-şi justifica suveranitatea *de facto* a stimulat dezvoltarea unor idei noi despre „puterea absolută", „suveranitate" şi „stat" *, care pot fi considerate cea mai originală contribuţie adusă de această perioadă, lată de ce gândirea politică renascentistă nu poate fi caracterizată doar ca o resuscitare a celei clasice, deşi şi aceasta a fost importantă, ci ca o nouă formulă conceptuală, izvorâtă în egală măsură din tradiţia medievală şi din cea clasică.

Dezvoltarea „ideologiei republicane italiene" după traducerea, în jurul anului 1260, a *Politicii* lui Aristotel*, a fost analizată de C. T. Davis şi N. Rubin-stein, care arată că priorităţile gândirii politice medievale au fost inversate de autori ca Brunetto Latini (1220-1294), Ptolemeo da Luca (m. 1327) şi Remigiu de' Girolami (m. 1319). Deşi în Cartea I a scrierii lui Toma d'AQuino* *De regimine principum* (c. 1265) influenţa lui Aristotel în identificarea a trei tipuri de guvernământ este evidentă, d'Aquino prefera guvernarea unui singur individ guvernării exercitate de mai mulţi, cu toate că aprecia şi unele avantaje ale acesteia. Brunetto Latini însă, în *Trésor*, scris în exil, la Paris, prin 1260, după ce deţinuse funcţia de cancelar în primul guvern popular al Florenţei, prefera deja monarhiei guvernarea colectivă ca fiind de departe cea mai bună. Republicanismul* său este susţinut în continuarea la *De regimine principum*, scrisă de Ptolemeo da Luca (c. 1302-1305), unde acesta nu numai că-şi declară preferinţa pentru guvernământul republican, ci face şi o strânsă analogie între *polis-ul* grec, „care este o pluralitate sau o cetate" şi „cârmuirea politică" a oraşelor italiene (Rubinstein, p. 158). Dominicanul

florentin fra Remigio de' Girolami a expus implicaţiile republicanismului în cele două tratate ale sale, *Despre binele obştesc* (1302) şi *Despre binefacerile păcii* (1304). Citând din Aristotel, el scrie că „cel ce nu este cetăţean nu este om, dat fiind că «omul este de la natură un animal civic» „şi ilustrează această teză prin imaginea pregnantă a unui cetăţean care, dacă este nimicită cetatea, rămâne ca o imagine zugrăvită sau un chip din piatră, pentru că va fi lipsit de virtutea şi activitatea de odinioară"; aşadar, citează el din nou din *Politica* lui Aristotel, „cetatea este anterioară şi căminului şi individului, pentru că întregul este cu necesitate anterior părţilor"; şi – citându-l de astă dată pe Platon* după scrierea lui Cicero* *De of ficiis* – „pentru folosul şi binele tuturor cetăţenilor" oamenii trebuie să uite propriile interese, deoarece „nu ne-am născut doar pentru noi înşine, ci şi pentru ţara noastră, şi pentru prietenii noştri" (Matteis, pp. 5-8,18,61, 62). Sensul în care vorbea Remigio de prioritatea interesului de stat a dus la conceptul de raţiune de stat şi la cel de patriotism*, enunţate cu claritate în secolul al XVI-lea, de Machiavelli* şi discipolii săi.

În aceeaşi epocă, în contrast cu acest corporatism* „organic", breslele din Florenţa dezvoltau un concept diferit şi mai egalitar. Urmând principiul de drept roman *quod tangit omnes*, se argumenta că toate breslele trebuie să participe în mod egal la guvernarea întregului. Deşi nu i-a fost dat să supravieţuiască revoltei dărăcitorilor de lână din 1378, republicanismul breslelor a oferit o viziune diferită asupra politicii colective, care a contribuit la stimularea dezbaterii politice din secolul al XIV-lea (Canning; Najemy). Problema de neocolit ridicată de Remigio, cea a relaţiei dintre individ şi stat, apare formulată şi mai limpede în *Defensor pacis* (1324) a lui Marsilio da Padova*. Îmbrăţişând ideea aristotelică despre natura politică a omului, Marsilio consideră că legile trebuie edictate „de întregul popor sau de partea lui mai însemnată" prin voinţa exprimata într-o adunare generală, adunare ce trebuia, de altfel, să aibă şi autoritate coercitivă asupra bisericii. (*biserica şi statul*) Această teorie a suveranităţii populare pare să anticipeze teoriile majoritare şi, după cum crede Skinner, „era sortită să joace un rol de seamă în producerea celei mai radicale versiuni a constituţionalismului modern timpuriu" (p. 65). Toţi aceşti autori au trăit nu numai în Italia, ci şi în Franţa şi au fost influenţaţi de gândirea cultivată la Universitatea din Paris; dar ceea ce dă o notă distinctă operei lor este experienţa vieţii comunale şi a facţionismului din Italia. Când guvernarea din majoritatea comunelor a degenerat în despotism*, libertatea* şi egalitatea* s-au impus ca teme din ce în ce mai importante în cadrul teoriei republicane. Deşi în secolul al XIV-lea prin libertate se înţelegea de obicei libertatea faţă de stăpânirea externă, în scrierile cancelarilor umanişti ai Florenţei, Coluccio Salutaţi (1331-1406) şi Leonardo Bruni (1370-1444), ea a ajuns să însemne şi libertatea

constituţională de a trăi conform legilor adoptate „prin acţiunea întregului corp cetăţenesc”, după cum scria Bruni în *Panegiric către cetatea Florenţei* din 1402; iar egalitatea însemna protecţia acordată de stat celor săraci împoriva celor bogaţi şi puternici. Pe la 1439 însă, în tratatul său *Despre constituţia florentinilor*, Bruni modifică anterioara caracterizare a constituţiei* populare a Florenţei, definind-o acum ca fiind guvernământul mediu sau mixt al lui Aristotel, unde elemente de guvernare populară de felul dregătoriilor pe termen scurt acordate prin tragere la sorţi erau completate printr-un control oligarhic al legislaţiei şi al armatei. Teoria republicană florentină a suferit noi schimbări în a doua jumătate a secolului al XV-lea, în timpul guvernării familiei Medici. Apărarea de către Bruni a libertăţii republicane ca însemnând domnia legii a fost răsturnată de un cancelar de mai târziu al Florenţei, Bartolomeo Scala (m. 1497), care susţinea în dialogul *Despre legi şi sentinţe* (1483) că este preferabilă guvernarea flexibilă a unui om bun şi înţelept guvernării prin legi inflexibile şi (în alt loc) că specializarea este preferabilă pluralismului* şi alternanţei de funcţii în guvernare. Acest nou republicanism era influenţat de Platon; traducerea şi tipărirea scrierilor sale, între 1463 şi 1484, au favorizat răspândirea largă a ideilor platoniciene. Dar, deşi după căderea familiei Medici, florentini ca Machiavelli, Francesco Guicciardi-ni* şi Francesco Vettori (1474-1539) au repudiat idealismul platonician în favoarea noului realism, scrierile lor reflectă totuşi continuarea influenţei sale asupra gândirii politice elitiste de la începuturile epocii moderne. Secolul al XV-lea a fost perioada aşa-numitului „umanism civic”, când ideile despre natura esenţialmente politică a omului, preluate din tradiţia republicană descrisă mai sus şi din tradiţia *ars dictaminis*, au cunoscut o largă răspândire. Potrivit acestei viziuni, „omul este măsura tuturor lucrurilor” şi el se exprimă prin limbaj şi istorie. Din dezbaterile politice se vede că prin anii 1420 umanismul civic devenise parte integrantă a experienţei politice florentine, furnizând nu doar tehnicile retorice prin care elita guvernantă „persuada”, „îndemna” şi îşi „argumenta” politicile în faţa concetăţenilor, ci şi o nouă atitudine faţă de istorie ca ghid practic în formularea acestor politici.

Această nouă atitudine faţă de istorie a avut importante implicaţii pentru gândirea politică. Influenţaţi de astrologia arabă ca şi de istoria clasică, autorii renascentişti credeau că „lumea este întocmită în aşa fel, încât tot ce există în prezent a existat şi odinioară, sub alte denumiri, în timpuri şi locuri diferite” – cu condiţia doar, spunea Guicciardini (*Dialogo del reggimento*, p. 17), să fim destul de isteţi pentru a recunoaşte asemănările. Potrivit acestei viziuni ciclice, istoria nu se limitează la a descrie omul şi lumea în care trăieşte, ci poate să şi sugereze ce se va întâmpla în viitor, având astfel valoare şi pentru teoreticianul politic. Pentru că, deşi omul este limitat de tipare comportamentale impuse de astre în clipa naşterii, ca şi de

„curgerea timpului” şi de jocul arbitrar al sorţii, el poate învăţa din istorie importanţa flexibilităţii şi a disponibilităţii de a acţiona când vremurile sunt prielnice (*Niccolô Machiavelli*). Determinismul şi relativismul implicate în această concepţie contrastau cu concepţia creştină despre istorie ca relatare a mântuirii omului prin harul divin şi au contribuit la revoluţionarea valorilor politice spre sfârşitul perioadei Renaşterii. Această prefacere a fost stimulată de unele evenimente politice, în particular de afirmarea seniorilor sau a „despoţilor”, cum le-a plăcut bisericii şi comunelor rivale să-i numească, însă aceşti cârmuitori noi au îndeplinit de multe ori o funcţie vitală în curmarea facţionismului, şi noi argumente au fost necesare pentru justificarea autorităţii lor *de facto*, situaţie ce a favorizat dezvoltarea unei literaturi princiare elogiind binefacerile păcii şi ale ocrotirii aduse de aceşti stăpânitori individuali. Petrarca (1304-1374), în pofida republicanismului său mărturisit, prefera tirania unui singur om tiraniei populare şi-i adresa o scrisoare de elogiu lui Francesco Carrara, suveranul Padovei, despre „Cum trebuie un cârmuitor să-şi conducă cetatea”. Literatura princiară, aşa cum s-a dezvoltat la curţile unor condotieri ca cei din familiile Visconti şi Sforza la Milano, Gonzaga la Mantova şi Montefeltro la Urbino, era pandantul elogiilor republicane aduse unor oraşe, *Despre principe* a lui Bartolomeo Platina, de pildă, închinată familiei Gonzaga, aflându-şi o paralelă în *Despre cel mai bun cetăţean*, dedicată familiei Medici din Florenţa. În acelaşi timp, istoriile unor cârmuitori, de felul *Comentariilor* lui Simonetta la viaţa lui Francesco Sforza, dovedesc un nou realism, care anticipează răsturnarea modelului princiar, operată în *Principele* lui Machiavelli. Paralel cu această dezvoltare a literaturii de curte s-a produs recunoaşterea de către jurişti şi autorii politici a autorităţii *de facto* a acestor noi stăpânitori. Un pas important în această direcţie l-a făcut juristul Bartolo da Sassoferrato (m. 1357) când a susţinut că oraşele din Italia „şi îndeosebi cele din Toscana, unde nu este recunoscut niciun superior”, sunt de fapt libere „şi în consecinţă posedă în sine *merum imperium*”. Potrivit deosebirii făcute de Bartolus între tiranii *ex defectu tituli* („fără titlu legal”) şi cei *ex parte exerciţii* („care se comportă tiranic”) cârmuirea lui Obizzo d’Esté numit în 1264, prin consimţământ comun, „stăpân permanent” al Ferrarei, ar fi fost considerată legitimă, în timp ce Lorenzo de’ Medici (1449-1492) era condamnat de adversari ca tiran din ambele considerente. Contrastul dintre puterea evidentă deţinută de Lorenzo la Florenţa şi lipsa sa de statut constituţional a reprezentat un stimul pentru noua gândire politică ajunsă la maturitate în anii de criză de după moartea lui şi invazia franceză în Italia. Către 1530, Machiavelli, Guicciardini şi Vettori împărtăşeau ideea că nu era o mare deosebire între republici şi tiranii şi că nu se putea susţine despre cineva lipsit de titlu legal că este tiran. Spre sfârşitul anilor 1520, Francesco Vettori califica drept tiranică orice guvernare, pe cele franceză şi veneţiană, ca şi pe cea florentină, poziţie cu care Guicciardini se

declara de acord: „Orice putere politică izvorăşte din violenţă, nu există putere legitimă” (*Maxime*, p. 119); în 1536 tot el era cel care justifica absolutismul ducelui Alessandro de’ Medici, pe temeiul că, odată statornicit, un stat are puteri nelimitate. În *Discursul* din 1520, Machiavelli subscria şi el la această teză, recunoscând familiei Medici din Florenţa depline puteri suverane pe viaţă. Aşadar, în scrierile acestor autori vechea distincţie dintre cârmuirile bune şi cele rele era anulată. Din această viziune nouă asupra politicii s-au dezvoltat concepte noi. Conceptul de „putere absolută”, folosit în secolul al XIV-lea de William Ock-ham* pentru caracterizarea omnipotenţei divine, era aplicat în secolul al XV-lea puterii politice. Cu el se înrudeşte şi conceptul de suveranitate, despre care Jean Bodin* spunea pe bună dreptate că nu este nou, ci echivalent cu cel de „constituţie politică” din *polis-ul* grec, cu *signoria* din comunele italiene şi cu *summum imperium* din Roma antică, însemnând acele puteri totale pe care Machiavelli şi Guicciardini le recunoşteau acum ca pe un atribut esenţial al guvernării eficiente (*Methodus*, p. 175). Ceea ce, la rândul său, se leagă îndeaproape de ideea de stat*, cuvânt transformat în secolele al XV-lea şi al XVI-lea din „stare” sau condiţie, atribuindu-i-se acum înţelesul de *respublica*, de entitate publică având suveranitate deplină. Sintagma „raţiune de stat” are la Guicciardini accepţiunea de „interes public ce precumpăneşte asupra moralei creştine”: „Când am spus că toţi pisanii trebuie ucişi sau întemniţaţi, de bună seamă că nu vorbeam ca un creştin, ci potrivit cu raţiunea şi practica statelor” (*Dia-logo del reggimento*, p. 163). Deşi Machiavelli nu foloseşte acest termen, relevă şi el contrastul dintre interesul public al statului şi morala privată. Cuvântul a devenit familiar după publicarea, în 1589, a lucrării lui Giovanni Bo-tero, *Ragione di stato*, unde enumera maximele de prudenţă politică din care statul îşi trage vigoarea, dar, cum am văzut, este vorba de un concept deja familiar autorilor italieni, în perioada Renaşterii, graţie noilor ei cârmuitori şi atitudinii lor critice faţă de biserica, Italia oferea condiţii favorabile pentru relaxarea constrângerilor tradiţionale impuse guvernământului. Maxima enunţată de un negustor florentin la începutul secolului al XV-lea despre guvernele şi statele ce nu pot fi controlate conform preceptelor creştine dacă se vrea menţinerea lor aşa cum erau şi-a găsit ecou, după un secol, la Machiavelli şi Guicciardini, încurajând separaţia mai accentuată de mai târziu dintre politică şi religie. Spre sfârşitul secolului al XVI-lea, când Veneţia a intrat în conflict cu papalitatea, fra Paolo Sarpi se declara de acord cu Guicciardini că, dacă justiţia este administrată nepărtinitor, nimănui nu-i pasă de natura statului, idee la care mai târziu au subscris Bodin în Franţa şi Thomas Hobbes* în Anglia. Aßr

Bibliografie

Bartolus, *De tyrannia*, cap. 8 şi 9, trad. de E. Emerton sub titlul *Humanism and Tyran-ny*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1925;

retip. 1964.

– Bodin, *J.*, *Methodius ad facilem Historiarum cogniftânem* (1566), trad. În franceză de P. Mesnard în *Œuvres philosophiques de J. Bodin*, vol. I, Paris, 1951.

– Brown, A., „Platonism în fif-teenth-century Florence", în *Journal of Modern History*, 58 (1986).

– Canning, J. P." The Corporation în the political thought *of* the Italian jurists *of* the thirteenth and fourteenth centuries", în *History of Political Thought*, I (1980), pp. 9-32.

– Cochrane, E. Şi J. Kirchen ed., *The Renaissance*, Chicago, University *of* Chicago Press, 1986 (cuprinde fragmente traduse din lucrarea de mai sus a lui Bartolus; Bruni, *Despre constituţia florentinilor*; B. Scala, *Dialog despre legi şi sentinţe*).

– Davis, C. T., „An early Florentine political theorist. Fra Remigio de Girolami", în *Proceedings of the American Philosophical Society*, 104(1960), pp. 662-676.

– Guicoar-dini, F., *Dialogo e Discorso del Reggimento di Firenze*, ed. R. Palmarocchi, Bari, Laterza, 1932.

– *Ricordi*, trad. de M. Domandi sub titlul *Maxims and Reflections of a Renaissance Statesman*, New York, Evanston şi Londra, Harper & Row, 1965.

– Kohl, B. G. Şi R G. Witt, ed. *The Earthly Republic*, Manchester, Manchester University Press, 1978 (cuprinde F. Petrarca, *Cum trebuie un cârmuitor să-şi conducă cetatea*; L. Bruni, *Panegiric către cetatea Florenţei*). – Matteis, M. C. De, *La Theologia politica e communale de Remigio de Girolami*, Bologna, Patron, 1977.

– Najemv, J., „Guild republicanism în Trecento Florence", în *American Historical Review*, 84 (1979), pp. 53-71.

– ♦ Rubinstein, N., „Political théories în the Renaissance", în *The Renaissance*: *Essays în Interpretation*, Londra şi New York, Methuen, 1982.

– ♦ Skinner, Q., *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. 1,77*e *Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

– Vettori, F., *Scritti storici e politici*, ed. E. Niccolini, Bari, Laterza, 1972 (cuprinde „Sacco di Roma" şi „Sommario délia Istoria dTtalia").

gândirea politică chineză în pofida dominaţiei îndelungate a ortodoxiei confucianiste, gândirea politică chineză rivalizează cu cea a Europei în ceea ce priveşte bogăţia şi diversitatea. Ca periodizare, ea poate fi împărţită după cum urmează. În timpul dinastiilor Shang şi Zhou (între c. 1766 şi 1122 î.Cr. Şi din 1122 î.Cr.), care au stăpânit bazinul inferior al Fluviului Galben, nu a existat o gândire politică, dar s-a dezvoltat o remarcabilă tradiţie politică. Odată cu începuturile destrămării dinastiei Zhou (după 770 î.Cr.), într-o multitudine de „state combatante" şi până la unificarea de către dinastia Qin

(221 î.Cr.) a regiunilor care constituie încă centrul etnic al Chinei, a avut loc o înflorire fără precedent a teoretizării privind guvernarea. Aceasta a fost perioada celor „o sută de şcoli”, despre care chinezii vorbesc şi astăzi ca despre un model al discursului liber şi animat (de unde s-a inspirat şi formula lui Mao Zedong*: „O sută de flori să înflorească şi o sută de şcoli să se întreacă”). Dintre aceste şcoli, cele mai importante au fost confucianismul, legismul şi daoismul. După scurta perioadă a domniei dinastiei Qin, din 206 î.Cr., China a fost cârmuită de un şir de dinastii ataşate mai mult sau mai puţin confucianismului, deşi au existat şi perioade în care la curte au avut trecere daoismul şi budismul. Această perioadă poate fi caracterizată drept una de confucianism *of* icial, deşi acesta a fost o doctrină sincretică şi a suferit transformări, înde-părtându-se mult de concepţiile întemeietorului său. În urma reformulării filosofice pe care a cunoscut-o în secolele al XI-lea şi al XII-lea (revirimentul neoconfucianist), confucianismul a rămas credinţa Imperiului până la stingerea ultimei dinastii (în 1911), deşi influenţa sa dăinuie în China, precum şi în aria culturală est-asiatică. Primele texte din gândirea politică chineză au fost multă vreme asociate cu dinastia Zhou, deşi studii ulterioare au dovedit că unele părţi ale lor sunt contrafaceri târzii. Aceste texte „clasice” sunt compilaţii de poeme, de însemnări istorice şi de curte şi de scrieri despre divinaţie, iar potrivit concepţiei tradiţionale, ele includeau rămăşiţe ale unei epoci de aur a civilizaţiei. Celor mai criptice şi mai ambigue fragmente li s-a atribuit o bogată încărcătură de înţelesuri, în consecinţă ele provocând comentarii ample. Două dintre tradiţiile politice identificate de aceşti comentatori sunt deosebit de semnificative. În prima este vorba de „mandatul ceresc” (*tian ming*), de ideea că familiei domnitoare i-a fost încredinţată cârmuirea Imperiului cu condiţia ca această cârmuire să fie înţeleaptă şi benefică, dar că ea pierde dreptul de a cârmui dacă domnitorul devine corupt sau asupra populaţiei se abat dezastre. Cea de-a doua vorbeşte despre conduita morală pilduitoare a unora dintre cârmuitorii înţelepţi din vechime, dintre care unul a trecut peste fiul său, alegându-şi drept moştenitor la tron un om din popor, dar deosebit de virtuos. Primul gânditor politic chinez (dacă facem abstracţie de legistul Guan Zi, mort în 645 î.Cr., ale cărui scrieri sunt vizibil corupte) a fost Confucius (Kong Fuzi; 551-479 î.Cr.). Deşi în vechime i s-au atribuit şi scrierea, şi transmiterea altor texte, cea mai sigură sursă pentru cunoaşterea ideilor sale o constituie *Analectele*. Tradiţii ulterioare îi atribuie rangul de înalt dregător şi chiar puteri supranaturale, dar din mărturii contemporane rezultă clar că a fost un cărturar şi un dascăl itinerant, care a trăit cu mijloace foarte modeste şi n-a izbutit niciodată să se facă prea ascultat de cei puternici, deşi scurtă vreme a deţinut o slujbă măruntă în statul natal. Intenţia declarata a lui Confucius a fost de a reînvia riturile, ceremoniile şi cutumele aflate în declin ale dinastiei Zhou, dar propunerile sale pentru curmarea tulburărilor şi a răului din vremea sa cuprind schimbări

notabile. Idealul confiicia-nist îl constituia cârmuirea prin exemplu moral, şi nu prin supremaţie militară sau conform succesiunii ereditare. Persoana şi casa cârmuitorului trebuie să se înfăţişeze în aşa fel, încât toţi oamenii să dorească să fie supuşii săi şi să nu fie nevoie de legi care să le reglementeze purtarea. Sfetnicii şi funcţionarii din administraţie trebuie să fie oameni cu adevărat destoinici şi învăţaţi. Confucius crede că învăţaţii şi cărturarii îşi vor lua ca etalon de conduită „bunăvoinţa" (*ren*; principala virtute confucianistă) şi în consecinţă vor trudi pentru binele oamenilor de rând, a căror muncă reprezintă singurul izvor al avuţiei reale. El nu face nicio deosebire între autoritatea familială şi cea politică, privind societatea ca pe o prelungire a casei cârmuitorului, iar familia bine organizată, ca fiind temelia statului. Preluând multe dintre tradiţiile şi valorile aristocratice ale civilizaţiei Zhou, Confucius operează totuşi transformări considerabile asupra lor. El accepta necondiţionat nevoia de ierarhie socială şi de diviziune a muncii (între ţărani şi cărturari), dar credea în acelaşi timp că majoritatea oamenilor pot deveni mai buni prin învăţătură, iar el însuşi nu refuza să-i înveţe şi pe cei ce nu puteau plăti decât foarte puţin, dacă se dovedeau sârguincioşi. Punea accentul pe numeroasele îndatoriri ale cârmuitorului faţă de supuşii săi şi pe îndatoririle oamenilor învăţaţi de a sluji strftul, ca şi pe obligaţia lor de a oferi sfaturi bazate pe cunoaşterea exigenţelor bunăvoinţei, chiar dacă aceste sfaturi ar fi respinse. Exceptând câteva referiri la „cer" (*tian*) – într-un sens neantropomorf – ca izvor al virtuţii şi arbitru al sorţii, fundamentele teoriei lui Confucius sunt laice, nu religioase, respectării riguroase a riturilor şi ceremoniilor politice fiindu-le acordată totuşi un fel de aură religioasă. Ulterior, confucianiştii au dezvoltat această teorie în direcţii foarte diferite între ele. Mencius (Meng Zi; c.372-289 î.Cr.), important cărturar al epocii în care a trăit, şi ale cărui scrieri se vor bucura de o autoritate depăşită doar de cea a scrierilor maestrului său, a stăruit îndeosebi asupra concepţiei confucianiste privind sursele virtuţii. În teoria sa, asemănată de unii cu intuiţionismul moral occidental, Mencius susţinea că „inima originară" (*xin xing*) a fiecărui om (reflex ea însăşi al ordinii cosmice) conţinea germenii celor patru virtuţi, a căror dezvoltare depindea de un mediu prielnic şi în special de o educaţie potrivită. El critica aspru sprijinirea pe forţă a stăpânirii din vremea sa, preconizând o cârmuire regală în interesul poporului şi mergând chiar până la justificarea ti-ranicidului. Xun Zi (c. 298-238 î.Cr.), care a fost în acelaşi timp demnitar şi dascăl, a susţinut o interpretare opusă a moştenirii confucianiste. Dorinţele (*zu*) erau, după el, aspectul cel mai pronunţat al firii umane („lucruri puţine, dorinţe multe"), deşi recunoştea aptitudinea umană pentru învăţătură şi cultură ca fiind generală. Gândind în manieră hobbesiană (a insistat, între altele, asupra necesităţii unor denumiri clare şi consecvente) şi scriind într-o perioadă zguduită de războaie aproape neîntrerupte, vedea în civilizaţie, în riturile şi ceremoniile ei, singura sursă a ordinii. Din acestea

urmau să înveţe oamenii virtutea, fiecare generaţie trebuind obligatoriu şi stăruitor şcolită, pentru ca membrii ei să nu rămână nişte făpturi dominate doar de pofte. Îndeplinirea acestei sarcini trebuia supravegheată de o administraţie regală condusă de sfetnici confucianişti. În timp ce Mencius a fost un spirit mistic, Xun Zi a fost un raţionalist. Pentru el „cerul" era totuna cu procesele din natură, şi cum aceasta era indiferentă la năzuinţele oamenilor, oamenii erau ei înşişi făuritorii destinelor proprii.

Legismul (sau „şcoala metodei", *fa fia*), principalul rival al confucianismului, n-a izvorât din scrierile unui singur teoretician, ci a fost un amalgam de elemente diverse, interpretate filosofic de către cel mai mare teoretician legist, Han Fei Zi (c. 280-234 î. Chr). Primii legişti (cu excepţia lui Guan Zi) au fost Shang Yang (m. 338 î.Cr.) şi Shen Bu-hai (c. 400-337 î.Cr.). Prin politicile sale, primul a reuşit să ridice statul Qin, cel mai vestic dintre statele combatante, pe culmea eficienţei şi a puterii, punând astfel bazele unificării Chinei în secolul următor sub egida dinastiei Qin. Intenţia lui Shang Yang a fost de a organiza statul* ca pe un instrument de război eficace. Dregătorii ereditari trebuiau înlocuiţi cu administratori pricepuţi, pentru care voinţa principelui să fie lege, iar agricultura şi meşteşugurile încurajate, în dauna activităţii comerciale şi a consumului parazitar. Certurilor dintre doctrine trebuia să li se pună capăt, magistraţii trebuiau să devină învăţătorii oamenilor de rând, iar populaţia să fie organizată în aşa fel, încât fiecare grup să fie răspunzător pentru comportamentul membrilor săi. Contemporan cu Shang Yang, Shen Bu-hai a fost câţiva ani cancelarul micului stat Han. Deşi scrierile sale s-au păstrat doar fragmentar, este clar că el acorda o mare atenţie detaliilor administrative şi metodelor de guvernare. Recomandările sale tăcute cârmuitorului îl îndeamnă pe acesta la o atitudine faţă de îndatoriri având multe elemente comune cu cultivarea daoistă a nonataşa-mentului ca reprezentând calea spre înţelepciune. Cârmuitorul este aidoma butucului roţii ce rămâne nemişcat, în timp ce miniştrii şi ceilalţi dregători, care sunt spiţele, se rotesc permanent. Pentru ca guvernarea să fie posibilă, voinţa sa este esenţială, dar el rămâne stăpânul situaţiei, abţinându-se să-şi dea în vileag preferinţele înainte de a lua o decizie şi evitând să se implice în elaborarea politicii curente. Aceste elemente şi altele sunt adunate în scrierile lui Han Fei Zi, care, alături de Xun Zi, probabil că pentru cititorul occidental este cel mai interesant teoretician chinez. Han Fei Zi, care în tinereţe a studiat sub îndrumarea lui Xun Zi, preia ceva din viziunea acestuia despre natura umană şi maleabilitatea ei, separând-o însă de credinţa confu-cianistă în generozitate. El avansează ideea că standardele individului nu corespund cu cele ale statului, iar cârmuitorul trebuie să fie pe deplin liber în folosirea celor „două pârghii" (recompense şi pedepse) spre a face ca standardele statului să prevaleze, dat fiind că numai ele generează ordine. Dezvoltând într-

o manieră sofisticată şi filosofică ideea originară legistă că statul trebuie organizat în aşa fel, încât voinţa principelui să fie lege, Han Fei Zi atinge o problemă pe care în gândirea politică occidentală o întâlnim mult mai târziu. Administrarea statului trebuie să fie cât mai riguroasă, cât mai predictibilă cu putinţă şi cât mai ferită de capriciul personal – „legea nu face excepţie pentru oamenii sus-puşi, aşa cum firul de plumb nu se îndoaie după nodurile din scândură” –, ceea ce înseamnă că trebuie să existe constrângeri care să se aplice şi cârmuitorului. Teoria politică a daoismului (care nu trebuie confundata cu religia cu acest nume, apărută mai târziu) este cel mai greu de desluşit. Primele capitole ale scrierilor atribuite lui Zhuang Zi (datând de prin secolul al IV-lea î.Cr.) îl îndeamnă pe cel ce năzuieşte spre înţelepciune să se retragă din lume. Într-un univers indiferent, toate strădaniile omului sunt zadarnice; de aceea omul înţelept cultivă simplitatea şi inutilitatea ajungând astfel să înţeleagă absurditatea existenţei umane. Sfat ce se întâlneşte şi în scrierile atribuite lui Lao Zi (datând de pe ia mijlocul secolului al III-lea î.Cr.), alături de o subtilă şi poetică descriere a bazei lui metafizice. *Dao* sau „calea” (termen folosit şi de confucianişti, dar în alt sens) este atotcuprinzătoare şi, potenţial fiind fără limite, depăşeşte posibilitatea umană de înţelegere. Ea este de asemenea „nemiloasă”, întrucât îşi urmează mişcarea nestânjenită de activitatea umană şi insensibilă la ea. De aceea înţeleptul îşi află iluminarea în inacţiune. Totuşi, într-un pasaj ce aminteşte de sfatul dat cârmuitorului de unii autori legişti (şi aici se cuyine menţionat că unii comentatori de mai târziu vorbesc despre o afinitate filosofică între daoism şi legism), Lao Zi afirmă că tocmai înţeleptul daoist, cu liniştea sufletească pe care o dobândeşte din absenţa ataşamentului faţă de lucrurile trecătoare din lumea omenească, ar fi cârmuitorul ideal. El compune apoi o imagine a simplităţii rustice în care sunt respectate vechile practici, iar celor isteţi nu li se lasă să joace niciun rol, inacţiunea fiind de asemenea suprema înţelepciune politică. Pe lângă aceste trei şcoli principale, merită menţionate şi alte câteva. Mo Zi (c. 479-381 î.Cr.), în vremea sa important rival al lui Confucius, a fost întemeietorul unui ordin militar menit să se opună războaielor de agresiune. Argumentând că prin încurajarea pietăţii filiale confucianiştii îşi întemeiau filosofia politică pe părtinire – principalul izvor al tuturor conflictelor –, el a dezvoltat o teorie bazată pe respect (sau iubire) universală şi egală (*jian qi*) faţă de toţi oamenii. Mo Zi îl critică pe Confucius şi pentru timpul şi energia irosite în complicatele ceremonii şi ritualuri funerare, susţinând că orice politică adoptată de stat trebuie să aibă nemijlocit în vedere nevoile oamenilor de rând. Din scrierile sale păstrate nu rezultă limpede în ce fel spera el să poată defini şi pune în aplicare astfel de politici. Pe de o parte, el formula o epistemologie populistă – ceea ce este adevărat poate fi desprins într-o oarecare măsură din credinţele poporului – dar, pe de altă parte, era şi un susţinător inflexibil al ideii „identificării cu superiorul”, astfel încât toţi cei ce trăiesc într-un stat să

asculte de o conducere unică. Discipolii de mai târziu ai lui Mo Zi, care s-au constituit într-o sectă cvasireligioasă, au creat un sistem de logică de valoare egală cu cele create de greci, dar ulterior influenţa lui Mo Zi s-a diminuat, iar scrierile sale au rămas ignorate până în vremea din urmă. Din aceeaşi perioadă datează şi aşa-numita „şcoală a numelor", reunind o mulţime pestriţă de sofişti şi de logicieni care au dezbătut probleme privitoare la existenţa, relativitate, cauzalitate şi alte asemenea teme filosofice. (Hui Shi, c. 380-305 î. Chr., a formulat paradoxul zenonian al imposibilităţii mişcării, iar Gong-sun Long a scris despre problema particularelor şi a universalelor.) Deşi au exercitat o oarecare influenţă asupra gândirii politice, câţiva dintre ei deţinând şi funcţii politice, rolul lor nu poate fi comparat cu cel al sofiştilor din Grecia clasică. Trebuie relevat şi rafinamentul literaturii chineze consacrate politicii şi strategiei războiului, care pe atunci era un fenomen endemic. Tratatul atribuit de tradiţie lui Sun Zi (probabil una şi aceeaşi persoană cu Sun Pin, care a trăit în secolul al IV-lea î.Cr.) nu numai că a fost o capodoperă de strategie, dar se ocupa explicit de legătura dintre politică şi război şi cuprindea un capitol despre tehnicile de subversiune, care poate fi citit cu interes şi astăzi. Au mai înflorit, în fine, şi numeroase şcoli metafizice (inclusiv şcoalayin-*yang* şi şcoala „celor cinci elemente" (*wu xing*) *y* deşi impactul lor asupra gândirii politice n-a fost atât de direct.

Unificarea Chinei etnice în 221 î.Cr. De către dinastia Qin s-a realizat sub stindardul legismului. Scurta şi opresiva domnie a dinastiei Qin (când împăratul l-a avut printre sfetnici pe Li Şi (c. 284-208 î.Cr.), elev, alături de Han Fei Zi, al lui Xun Zi, a fost cauza prostului renume de care după aceea legismul a avut mereu parte în China, deşi în secolul nostru Mao Zedong a încercat să-i amelioreze reputaţia comparând izbânzile împăratului Qin cu propriile sale realizări. Când dinastia Han de Apus (nume devenit eponim al poporului chinez) a decis să proclame (în 141 î.Cr.) o singură şcoală ca reprezentativă pentru Imperiu, ea a ales confucianismul; era vorba însă de un confucianism transformat aproape până la nerecunoaştere de abordarea sincretică a exponenţilor şcolii şi de exigenţele practice ale guvernării unui teritoriu întins şi dens populat. Confucianiştii Han, dintre care cel mai influent a fost Dong Zhong-shu (c. 179-104 î.Cr.), au încercat să asocieze filosofia politică şi morală confu-cianistă cu speculaţia metafizică şi cosmologică a şcolilor *yin-yang* şi „a celor cinci elemente" şi cu noţiunile despre divinaţie cuprinse în *Cartea schimbărilor* (*YiJing*). Dong Zhong-shu concepea universul ca pe o entitate organică în care *yin* (reprezentând tot ceea ce este întunecat, supus, feminin) şi *yang* (reprezentând tot ceea ce este luminos, agresiv, masculin), şi derivând de aici cele cinci elemente (apa, focul, lemnul, metalul şi pământul), se află în continuă mişcare, conform unei ordini prestabilite. Această mişcare dă naştere anotimpurilor, vieţii şi omului. Omul este cea mai

nobilă dintre făpturi şi totodată un microcosmos al universului;

În firea sa (izvor al virtuţilor, inclusiv al generozităţii) se amestecă sentimente şi emoţii, aşa cum în univers *yang* se amestecă cu *yin*. Pentru a-şi dezvolta datul natural (puţini fiind cei capabili să o facă singuri) şi pentru a face astfel ca generozitatea să devină manifestă, iar emoţiile să fie disciplinate, omul are nevoie de cultură, pe care cârmuitorul regal este dator să o asigure, în felul acesta Dong Zhong-shu altoia anumite idei politice şi etice pe o metafizică total diferită. Teoria sa cuprinde şi alte elemente, între care o filosofie a istoriei, unde dinastiile se succedă în conformitate atât cu mandatul primit din ceruri, cât şi cu un ciclu prestabilit de culori şi de poziţii cardinale; el a avansat şi ideea că semnele rău prevestitoare şi calamităţile naturale reprezintă indicii ale unor acte ale cârmuitorului ce au încălcat ordinea şi dreapta întocmire, încălcare ce făcea necesare sacrificii şi îndreptări. Confucianismul Han era electic şi fiindcă îngloba numeroase practici legiste în administrarea Imperiului. Acestea erau uneori recunoscute fără echivoc, ca în *Discursuri despre sare şi fier* (81 î.Cr.), care relatează un dialog între apărători cu înclinaţii legiste ai acţiunilor stăpânirii, în special în privinţa cheltuielilor militare şi administrative, şi critici de-ai lor, care invocă neîncetat valoarea con-fucianistă a cumpătării şi importanţa pe care o au pentru stat normele etice, şi nu aparatul costisitor al constrângerii birocratice. Această lucrare incitan-tă şi plăcută la citit este în felul său o anticipare a controversei contemporane dintre socialişti şi partizanii pieţei libere. Demnă de semnalat pentru aceeaşi perioada este şi apariţia primei mari istorii chineze, scrisă de Sima Qian (c. 145-86 î.Cr.).

În primele secole d.Cr., o vreme interesul s-a centrat asupra daoismului, după care budismul a început să exercite o atracţie puternică asupra capetelor luminate chineze, atingând apogeul influenţei sale filosofice, religioase şi politice în perioada dinastiei Tang (618-907 d.Cr.). Pentru contracararea a ceea ce unii considerau a fi un crez străin ca şi pentru a face faţă problemelor filosofice ridicate în cadrul metafizicii budiste (în particular problemei existenţei), un grup de cărturari a iniţiat ceea ce a fost numit mai apoi renaşterea neoconfucianistă (şcoala *Lixue*). Începând din perioada dinastiei Song (960-1279), influenţa neo-confucianismului s-a extins în pofida invaziilor mongole, astfel încât pe la începutul dinastiei Ming (1368-1644) el a dobândit statutul de ortodoxie filosofică. Acum sistemul de guvernământ chinez se baza pe selectarea sistematică a funcţionarilor prin verificarea gradului de cunoaştere a artelor şi scrierilor confucianiste, iar folosirea pe scară largă a tiparului dusese la o răspândire considerabilă a lucrărilor lui Confucius şi ale comentatorilor recenţi ai acestuia pe tot întinsul Imperiului (ba chiar şi în Coreea, Japonia şi Vietnam). Neoconfucianiştii şi elevii lor erau

deopotrivă cărturari, administratori şi oameni de afaceri, ideile susţinute de ei având deseori implicaţii practice în politica guvernamentală, în unele cazuri chiar consecinţe dureroase pentru ei înşişi. Deşi neoconfu-cianismul a fost o mişcare amplă în cadrul căreia s-au formulat teorii diverse, Zhu Xi (1130-1200) a fost recunoscut în secolul al XIV-lea drept exponentul ei de frunte. Baza metafizică a filosofiei politice a lui Zhu Xi seamănă cu cea a neoplatonismului occidental. Fiecare lucru existent este expresia materială a unui principiu sau a unei legi particulare şi inflexibile. În consecinţă, universul este compus din ceea ce este „în forme", adică mate-rie-energie (*qi*) şi ceea ce este „deasupra formelor", adică principiu (*li*). Totalitatea principiilor din univers se însumează în „ultimul suprem" (*taigi*) şi cum filosofia lui Zhu Xi este (pe urmele confucianismului Han) o filosofie a coerenţei organismice, „ultimul suprem" este imanent fiecărui lucru. Principiul unui lucru este, ca şi în platonism, perfect, dar când ia o formă materială, apare posibilitatea imperfecţiunii şi deci a răului. Pentru a evita răul şi a se înălţa spre perfecţiunea care le este unicul principiu, oamenii (şi în special cărturarii) trebuie să năzuiască spre cultivarea mmţii-mimă (*xin*), spre înţelegerea principiilor şi a însumării lor, prin „cercetarea lucrurilor" (*ge wu*). Zhu Xi avea în vedere nu atât o cercetare empirică a lumii materiale, cât un salt al intuiţiei aidoma „uuminării instantanee" din budismul Chan (Zen), cu deosebirea, fireşte, că ceea ce trebuia înţeles erau modelele ordinii cosmice existente şi nu fundamentala ei irealitate. Îndemnului con-fucianist către „autoîndreptare şi restabilirea riturilor" i s-a imprimat acum o nouă vigoare. După ce va fi căutat în sinea sa „ultimul suprem", cărturarul avea datoria cardinală de a reforma lumea umană în conformitate cu principiile la a căror cunoaştere ajunsese astfel. Confucianismul nu era câtuşi de puţin, aşa cum a afirmat Max Weber*, o credinţă confortabilă şi conformistă, pentru că impunea reprezentanţilor săi obligaţia şi deopotrivă sentimentul unei grele datorii. Ideile lui Zhu Xi au fost îndeajuns de influente pentru a putea fi caracterizate drept clasice, dar alţi gânditori au promovat interpretări opuse ale tradiţiei confucianiste. A făcut-o mai cu seamă Wang Yang-ming (1472-1529), care a susţinut identitatea dintre spiritul uman şi principiul lucrurilor (//). Ulterior au apărut critici ai confucianismului, iar cercetările filologice au infirmat parte dintre concepţiile tradiţionale privitoare la compunerea textelor sale timpurii, dar el a rămas o forţă vie până la sfârşitul secolului al XIX-lea. Kang You-wei (1858-1927), marele spirit radical şi dinamizator al mişcării de reformă din 1898, şi-a fundamentat ideile politice (care, dacă ar fi fost transpuse în practică ar fi năruit o bună parte din edificiul tradiţional al Imperiului) pe o interpretare a lui Confucius ca reformator, iar o reevaluare radicală a lui Confucius a fost iniţiată abia în timpul efervescenţei intelectuale ce a însoţit Mişcarea din Patru Mai 1919. În gândirea politică chineză modernă se întâlnesc influenţe ale aproape tuturor teoriilor politice occidentale, care au pătruns în spaţiul

chinez prin traduceri. Doctrina naţionalismului*, care corespundea în anumite privinţe cu viziunea chinezilor asupra propriei identităţi, a avut mulţi adepţi, printre care şi pe Sun Yat-sen (1866-1925). Dar până şi marxismul chinez (*Mao Zedong*) a continuat să asimileze numeroase preocupări confucianiste. JSC

Bibliografie

♦ Ames, R. T., *The Art of Rulership*: *a study în ancient Chinese political thought*, Honolulu, University *of* Hawaii Press, 1983.

– Chan, Wing-tsit ed., *A Source Book în Chinese Philosophy*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1983. –, *Reflections on Things at Hand*: *the Neo-Confu-cian anthology compiled by Chu Hsi and LH Tsu-Ch 'ien*, New York, Columbia Unver-sity Press, 1967.

– Confucius, *Analecte*, trad. de F. Vişan, Bucureşti, Humanitas, 1995.

– ♦ Creel, H. G., *Confucius and the Chinese Way*, New York, Harper & Row, 1960. –, *Shen Pu-hai*: *a Chinese political philosopher of the fourth Century BC*, Chicago, University *of* Chicago Press, 1974.

– De Bary, W. T., *Neo-Confucian Orthodoxy and the Leaming of the Mind-and-Heart*, New York, Columbia University Press, 1981.

– Fung Yu-lan, *A Short History of Chinese Philosophy*, New York, Collier-Macmillan, 1948.

– ♦ Hsiao Kung-chuan, *A History of Chinese Political Tliought*, vol. I, *From the Beginnings to the Sixth Century AD*, Princeton, Princeton University Press, 1979.

– Lao Zi, *Cartea despre DAO şi PUTERE*, cu ilustrări din *ZhuangZi*, trad. de D. Luca, Bucureşti, Humanitas, 1993.

– Levenson, J. R., *Con-fucian China and its Modern Fate*: *a trilogy*, Berkeley, University *of* California Press, 1958-1965.

– Mencius, *Mencius*, trad. de D. C. Lau, Harmondsworth, Penguin, 1970.

– Metzger, T. A., *Escape from Predicament*: *Neo-Confucianism and China 's Evolving Political Culture*, New York, Columbia University Press, 1977.

– ♦ Rubin, V. A., *Individual and State în Ancient China*: *essays on four Chinese philosophers*, New York, Columbia University Press, 1976.

– Watson, B. Trad., *Basic IVritings of Mo Tzu*, *Hsün Tzu* (*Xun Zi*), *and Han Fei Tzu* (*Zi*), New York, Columbia University Press, 1967.

gândirea politică greacă Nu putem discuta despre o gândire politică greacă anterioară primçldr opere literare greceşti, *iliada* şi *Odiseea*, şi poemelor lui Hesiod de la finele secolului al VIII-lea şi începutul secolului al VII-lea î.Cr. Dacă va fi existat o gândire politică în mileniile anterioare, nu putem şti nimic despre ca de vreme ce nu s-au păstrat nici creaţii literare, nici măcar texte epigrafice de felul inscripţiilor şi analelor regale din Egiptul sau

din regatele Orientului Mijlociu de atunci. Dificultatea de a analiza începuturile gândirii intelectuale greceşti este enormă: materialele primare anterioare lui Platon* (care a scris în prima jumătate a secolului al IV î.Cr.) fie că se reduc la texte fragmentare sau marginale încorporate istoriografiei sau poeziei (îndeosebi tragediei ateniene din secolul al V-lea), cu un conţinut greu de desluşit, după cum se vede clar la Aristofan sau în *Istoria războiuluijfeloponesiac* a lui Thucydides, fie că au dispărut, ca în cazul scrierilor lui Protagoras*, fie datează de foarte târziu, fiind eronat atribuite unor epoci anterioare, cum este cazul lucrărilor pitagoreicilor sub împăraţii romani.

Din generaţia următoare, Platon şi Aristotel* au fost primii teoreticieni politici sistematici în sensul propriu al termenului, deşi nu mult înaintea lor cel puţin doi gânditori, Protagoras din Abdera* şi Socrate*, făcuseră paşi în direcţia unei ştiinţe sau a unei filosofii a comportamentului politic, deplin configurată la Platon. Că înaintea lui Platon şi Aristotel nu a existat decât o tradiţie fragmentată ne-o sugerează modul categoric în care Platon şi-a schimbat opinia în anumite chestiuni fundamentale între *Republica* din perioada de mijloc a gândirii sale şi *Omul politic* şi *Legile*, scrise mai târziu, ca şi de faptul că Aristotel nu numai că nu a reuşit să-şi finalizeze *Politica*, dar nici măcar să o aducă la o formă pe deplin coerentă. După Aristotel, evoluţia s-a întrerupt brusc. S-ar zice că în timp gândirea politică greacă a fost coextensivă cu micul oraş-stat autonom, *polis*-vl\ (din care derivă cuvintele „politică” şi „politic”): gândirea despre fenomenul politic a debutat o dată cu naşterea oraşului-stat şi a dispărut o dată cu moartea acestuia. Aşa se face că Zenon, întemeietorul şcolii filosofice stoice, născut cu treizeci de ani înainte de moartea lui Aristotel, a scris şi el o lucrare intitulată *Republica*, dar care, cu excepţia titlului, nu avea nimic în comun cu cartea lui Platon. Puţinele informaţii despre această „republică” arată că ea nu avea nici instituţii economice, nici politice, reflectând modul în care grecii de după Alexandru cel Mare (356-323 î.Cr.) şi-au réorientât preocupările de la *polis* şi politică spre viaţa lăuntrică a individului. Lumea reală devenise în tot mai mare măsură monarhică, iar ceea ce trece drept literatură politică s-a concentrat curând asupra unei analize superficiale a noţiunii de „rege bun”, aşa cum o găsim în cele patru discursuri intitulate *Despre regalitate* ale lui Dion Chrysos-tomos (m. C. 112 d.Cr.). Nu e prea surprinzător că *Politica* lui Aristotel, cu premisa ei de bază (1253a 2-3), că „omul e de la natură o fiinţă menită să trăiască într-un *polis*”, nu s-a bucurat de interes în Antichitate. *Etica nicomahică* a aceluiaşi se încheia cu o trimitere prospectivă la *Politica*: „Pentru că predecesorii noştri au lăsat neexplorat domeniul legislaţiei, ar fi bine, desigur, să studiem noi înşine aceste probleme, deci şi pe cele privitoare la guvernare în general” (1181 b12-14). Urmează în câteva rânduri un rezumat al conţinutului *Politicii*

(cu excepţia Cărţii I), încheiat cu propoziţia „Să începem deci expunerea”. Fie că această încheiere a fost scrisă de Aristotel însuşi sau de vreun editor antic de mai târziu, din ea rezultă, în primul rând, că studiul politicii este o ramură a eticii, iar în al doilea rând, că ea poate fi cercetată numai în cadrul oraşului-stat. În continuare, discuţia despre calităţile bunului cetăţean se împleteşte strâns cu cea despre calităţile omului bun. Destrămareapolis-*u*v*îi* după Alexandru cel Mare a pus capăt în mod inevitabil ambelor aspecte ale premisei fundamentale, iar problema-chcie privind natura dreptăţii* a fost înlocuită, în măsura în care se poate vorbi de înlocuire, de problema calitativ diferită privind natura cârmuitorului bun.

Varietatea instituţională apărută în interiorul oraşelor-state din lumea greacă mai mult sau mai puţin independente a dat un important impuls discuţiei politice, totuşi nesistematice, începute în secolul al VI-lea î.Cr. Ne putem face o idee despre această varietate pornind de la faptul că Aristotel şi şcoala sa au produs 158 de scrieri de mici dimensiuni, numite „constituţii” ale diferitelor *polis-wi*, dintre care s-a păstrat doar Constituţia Atenei, redescoperită în secolul al XIX-lea pe un papirus egiptean, şi publicată pentru prima dată în 1891. Ea este, probabil, tipică pentru întreaga serie prin felul cum amestecă date istorice cu date descriptive contemporane, iar prin cele aproximativ cincizeci de pagini câte are, a fost pesemne cea mai lungă. Odată ce politica a devenit obiect de reflexie şi dezbatere, această extraordinară varietate a determinat judecăţi de valoare comparative. Care dintre constituţii era mai bună sau cea mai bună şi de ce? Asemenea întrebări fuseseră deja puse de poeţi ca Solon şi Theognis în prima jumătate a secolului al VI-lea î.Cr. Şi au făcut obiectul discuţiei publice în tragedia ateniană din secolul următor.

În înfruntarea dintre concepţiile diferiţilor moralişti răspunsurile erau însă scurte, aproape gnomice. În schimbul de replici dintre regele atenian Tezeu şi un sol teban, primul declară: „Această cetate nu ascultă de un singur om. Aici *demos-ul* este rege; fiecare cetăţean, pe rând, chiverniseşte ţara vreme de un an iar avuţia nu se bucură de-ntâietate; bogatul şi săracul au aceleaşi drepturi.” „Dar asta e o guvernare a gloatei”, replică solul., *J*) *emosul*, neînzestrat cu dreaptă judecată, cum ar putea dirigui pe drumul drept cetatea?” (Euripide, *Rugătoarele*, v. 399-419). Avem de-a face aici cu o aserţiune şi o contraaser-ţiune, aşadar cu un dezacord ce nu se dezvoltă într-o argumentare raţională. Pentru aceasta a fost nevoie de o întreagă serie de discuţii mai sistematice referitoare la natura adevărului şi a dreptăţii, la virtuţile şi limitele lor, la natura umană* şi posibilităţile de a o schimba şi modela. În acest context faimoasa dihotomie dintre natură (*physis*) şi convenţie (*nomos*) în analiza politică va ocupa locul principal multe decenii. Cei care au iniţiat aceste prime discuţii teoretice mai sistematice despre etică

şi societate în a doua jumătate a secolului al V-lea î.Cr. Au fost dascălii de profesie itineranţi, cunoscuţi sub denumirea de sofişti. Ei nu formau pro-priu-zis o şcoală de gândire, ci dimpotrivă, adesea erau în dezacorduri aprige unii cu alţii, maieu seamă în privinţa credinţelor lor politice. Iluzia că ar fi fost un grup coerent este persistentă dar falsă, creată de Platon şi dominantă până astăzi. Tot Platon este cel ce a impus un virtual tabu acceptării ideii că Socrate făcea parte dintre sofişti, deşi, după cum va spune Kerfeld, „*ca funcţie*, acest mod de a-l categorisi era îndreptăţit" (p. 57). Faptul că So-erate nu primea bani de la elevii săi este în fond irelevant în această chestiune, deşi de obicei i se acordă o importanţă centrală în caracterizarea activităţii lui în comparaţie cu a celorlalţi sofişti. În istoria gândirii politice, locul lui Socrate, ca şi al acestora, nu este influenţat, necum determinat de un lucru atât de neînsemnat în raport cu modul lor de a gândi politicul. Cu toate dezacordurile ce au existat între sofişti (şi nu numai) în chestiuni fundamentale precum esenţa dreptăţii sau superioritatea relativă a democraţiei* sau a oligarhiei, mai toţi admiteau că oamenii sunt inegali şi, în consecinţă, era aproape la fel de unanim recunoscută necesitatea, într-o comunitate bine organizată, a unei ierarhii sociale şi politice. Nici măcar gândirea utopică din perioada Greciei clasice n-a fost egalitară. Şi nici chiar o figură precum cea a sofistului Protagoras din Abdera* – ca să trecem de la utopie la societatea reală din Grecia – nu a fost a unui egalitar, deşi, după cum observă Kerfeld, el „a creat pentru prima dată în istorie o bază teoretică pentru democraţia participativă" (p. 144). Protagoras era de părere că toţi oamenii – sau, mai precis, toţi adulţii de sex bărbătesc – sunt înzestraţi cu capacitatea de a participa la procesul deciziei politice, însă nu toţi în aceeaşi măsură. Drept care este nevoie de educatori, de sofişti ca el şi, cel puţin prin implicaţie, de un corp de lideri politici. Sunt temeiuri pentru a crede că astfel de idei erau larg împărtăşite în cercurile democratice: aceasta este implicaţia acceptării în practică a cârmuirii elitäre, chiar şi în Atena. În ultimul secol al democraţiei ateniene s-a ajuns astfel la situaţia paradoxală ca democraţia să fie virtual necontestată ca instituţie politică în funcţiune, iar în acelaşi timp o pătură subţire de inte-lighenţia cultă să aibă o atitudine antidemocratică, în timp ce campioni ai democraţiei, de felul lui Demostene, se mulţumeau să repete nişte sloganuri familiare fără a încerca să dezvolte şi să adâncească doctrina protagoreană sau vreo alta.

O altă părere acceptată de Platon, de Aristotel şi de aproape toţi ceilalţi a fost cea conform căreia condiţia esenţială pentru un *polis* adevărat şi deci pentru viaţa bună este „cârmuirea de către legi, iar nu de către oameni". Dintre formulările frecvente ale acestei poziţii este suficient să citäm una, tot din *Rugătoarele* (v. 312-313) lui Euripide: „Puterea care ţine la un loc cetăţile şi pe oameni stă în nobila păstrare a legilor." Fireşte că se poate uşor

demonstra că un asemenea slogan ideologic nu rezistă la o analiză riguroasă, dar el avea un caracter eminamente practic: în practică însemna stabilitatea oraşului-stat, protejarea lui de războaie civile. Stabilitatea nu putea fi asigurată fără legi* trainice, public cunoscute şi aplicate constant ca bază a tuturor comportamentelor sociale. Conceperea şi publicarea legilor reveneau în perioada arhaică unor personaje obscure, numite în greacă „legiuitori" (*nomo-thetaf*), care deseori intrau în acţiune ca urmare directă sau indirectă a câte unui război civil. Ulterior, domnia legilor a rămas necontestată în istoria greacă, în general nu din raţiuni teoretice, ci practice, chiar şi atunci când monarhii absoluţi deveniseră tot mai mult întruparea normei.

Lipsa de justificare sau de sancţiune teoretică pentru domnia legii este izbitoare. Nici legitimitatea*, nici obligaţia politică* nu s-au numărat printre preocupările de căpetenie ale gânditorilor politici greci. După căutări asidue, istorici din zilele noastre au izbutit să identifice la sofişti câteva exemple ale unei idei rudimentare de contract social* şi mai există şi acel extraordinar şi unic pasaj din dialogul platonician *Criton*, unde Socrate subliniază obligaţia sa morală de a accepta pedeapsa cu moartea pe care i-o impusese tribunalul atenian. Toate acestea reprezintă însă o recoltă precară în comparaţie cu lungul şir din gândirea politică modernă care merge înapoi până la William Occam* şi Jean Bodin*. Pe scurt, domnia legii a fost susţinută pentru că alternativa însemna haosul, şi nu deoarece conţinutul legii, oricare ar fi fost el, putea fi justificat teoretic.

Deosebit de surprinzătoare era absenţa unei sancţiuni religioase a legii. Dreptatea venea, firește, de la Zeus şi existau delicte de blasfemie şi sacrilegiu pedepsite de lege, dar atât conţinutul dreptului, cât şi procedura deveniseră laice încă din perioada clasică timpurie. Toate ideile, toate opiniile trebuiau apărate, argumentate, susţinute de raţiunea omenească. Cel puţin sub acest aspect Socrate, Platon şi Aristotel n-au fost nişte rebeli, ci reprezentanţii unei tendinţe fundamentale din gândirea greacă. MIF

Bibliografie

♦ Aalders, G. J. G., *Political Thought în Hellenistic Times*, *Amsterdam*, *Adolf* Hakkert, 1975.

– Aristotel, *Etica nicomahică*, trad. de S. Petecel, Bucureşti, Ed. Ştiinţifică şi enciclopedica, 1988.

– ♦ Barker, E., *From Alexander to Constantine*, Oxford, Clarendon Press, 1966 (antologie cu ample comentarii la pasaje şi documente dintre 338 î.Cr. Şi 331 d.Cr.).

– Ehrenberg, V., *The Greek State*, ed. A II-a, Londra, Methuen, 1969.

– Euripide, *Héraclès* –, *Fenicienele*; *Rugătoarele*; *Ion*, trad. de Al. Mitran, Bucureşti, Univers, 1992.

– Finley, M. I., *Politics în the Ancient World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983. –, *Democracy Ancient and Modern*, ed. A II-a, Londra, Ho-garth Press; New Brunswick, Rutgers University Press, 1985.

– Guthrie, W. K. C, *A History of Greek Philosophy*, vol. III, partea 1 (*The Fifth – Century Englightenment*), Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

– Kerfeld, G. B., *The SophisticMovement*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

– Nippel, W., *Mischverfassungs-theorie und Verfassungsrealität în Antike und früher Neuzeit*, partea 1, Stuttgart, Klett-Cotta, 1980.

– Raaflaub, K., „Zum Frei-heitsbegriff der Griechen", în *Soziale Typusbegriffe im Alten Griechland*, vol. IV, ed. E. Weiskopf, Berlin, Akademie Verlag, 1981.

– Vlastos, G., „Isonomia politike" (în engleză), *misonomia*, J. Mau şi E. G. Schmidt ed., Berlin, Akademie Verlag, 1964.

– ♦ Win-ton, R. I. Şi P. Garnsey, „Political theory", în *The Legacy of Greece*, ed. M. I. Finley, Oxford, Clarendon Press, 1981.

gândirea politică hindusă Spre deosebire de tradiţia filosofică hindusă, care este subtilă, bogată şi complexă, tradiţia gândirii politice hinduse, ce se întinde din perioada vedică – aproximativ mileniul al II-lea î.Cr.

– Până la consolidarea dominaţiei musulmane din secolul al XIV-lea d.Cr., este relativ simplă, omogenă şi lipsită de diversitate. Fireşte, ea a suferit schimbări ca reacţie la problemele teoretice şi practice puse de evenimente cum au fost apariţia şi dezvoltarea unor noi mişcări religioase şi filosofice, a unor noi caste, bresle şi corporaţii şi valurile de invadatori străini. În mijlocul acestor schimbări însă categoriile ei fundamentale de gândire, întrebările şi maniera de a răspunde la ele au rămas, în esenţă, aceleaşi.

Pentru gânditorii politici hinduşi, universul se caracterizează prin *rta*, o ordine cosmică inviolabilă, generată de acţiunea unor legi ce reprezintă inteligenţa divină. Aceste legi nu. Sunt create sau impuse de Zeu, ci sunt chiar Zeul. Ca atare, ele nu sunt doar naturale, ci au şi un caracter raţional şi moral. Ordinea din univers se menţine, deoarece fiecare entitate îşi păstrează locul rânduit şi se supune legilor potrivite. Societatea umană este parte integrantă a universului. Când oamenii îşi păstrează locui cuvenit şi îşi îndeplinesc *dharma*, ea reproduce ordinea şi „adevărul" universului, *Dharma* înseamnă ceea ce e drept sau, în sens larg, îndatoririle. Spre deosebire de obiectele naturale, oamenii au capacitatea de a gândi şi a voi. Ei pot cădea victime iluziilor şi ispitelor, abătându-se de la *dharma*. Atunci, pentru a-i ţine pe calea rectitudinii, devine necesar *danda*, care înseamnă forţă şi pedeapsă.

Dharma şi *danda* sunt conceptele fundamentale ale gândirii politice hinduse. A cârmui o comunitate organizată teritorial înseamnă în ultima instanţă a folosi *danda* pentru a menţine *dharma*. Cârmuirea ridică astfel întrebări înrudite, dar distincte, mai întâi cu privire la natura, baza, sursele şi conţinutul *dharmei*, iar în al doilea rând, cu privire la natura, baza şi modul de organizare ale lui *danda.* În timp ce primii gânditori hinduşi au deliberat asupra amândurora, autorii de mai târziu au început să se concentreze asupra unuia sau altuia dintre aceste două grupuri de întrebări. Unii au scris *dharmasastras* sau tratate despre *dharma*, pe când alţii au scris *danda-niti* sau *arthasastras*. Termenul *artha* înseamnă, între altele, teritoriu şi prosperitate, iar *arthasastra* desemnează studiul modurilor de dobândire şi menţinere a unui teritoriu şi de promovare a prosperităţii lui. Astfel îi defineşte Kautilya, cel mai mare dintre gânditorii politici hinduşi. Strict vorbind, cele două grupuri de autori sunt complementare, situaţie de care ei îşi dădeau perfect de bine seama, împreună ele constituie tradiţia hindusă a gândirii politice. În decursul timpului însă această complementaritate s-a pierdut din vedere, termenul de „gânditor politic” ajungând să fie aplicat numai autorilor de *arthasastras*. Deşi autorii politici hinduşi recunoşteau că anumite îndatoriri revin oamenilor *ca* oameni, ei considerau că marea majoritate a îndatoririlor sunt conjuncturale. Unele le reveneau ca membri ai unor grupuri sociale (*varna-dharma*), iar altele, întrucât ocupau anumite trepte în viaţa socială (*ashra-madharma*). Pentru autorii hinduşi, o societate nu este o colecţie de indivizi, ci o comunitate de comunităţi. Ea se compune din anumite caste, fiecare având funcţii economice proprii şi un loc determinat în ierarhia socială. *Dharma* unui individ derivă din casta în care s-a născut. Faptul de a se fi născut într-o castă anume nu este un accident, ci rezultatul acţiunilor sau al *karmei* sale din viaţa anterioară. *Karma* înseamnă deopotrivă acţiune şi destin. Pentru hinduşi, orice acţiune reflectă şi modelează caracterul agentului şi în ea se îmbină libertatea umană şi destinul. Pe lângă castă, individul ocupă şi alte poziţii sociale, cum sunt cele de tată sau fiu, de soţ sau soţie, de frate, de vecin etc., fiecăreia dintre acestea fiindu-i asociate îndatoriri specifice. Când fiecare individ îşi urmează *dharma*, în societate nu există dezordine şi, evident, nu este nevoie de *danda* sau câirnuire. Majoritatea gânditorilor hinduşi consideră că odinioară oamenii s-au aflat într-o astfel de stare. Din cauza declinului simţului moral sau a apariţiei lăcomiei, sau a ceea ce se cheamă *ahamkara* „simţul individualităţii”, „iubire de sine” şi „mândrie”, oamenii au devenit corupţi şi au început să-şi ignore *dharma*. Aceasta a dus la *varnasankara* sau amestec între caste, *arajakata* sau anarhie şi *matsyanyaya* sau legea mării, conform căreia peştele cel mare îl înghite pe cel mic. Pentru a se pune capăt tuturor acestor situaţii a devenit necesară cânnuirca. Deşi aproape toţi gânditorii politici hinduşi s-au concentrat asupra formei monarhice de guvernământ, India a cunoscut multe alte forme, inclusiv

oligarhii şi republici. Republici au existat în multe zone ale Indiei. Ele aveau adunări populare şi consilii formate din cetăţeni de frunte, reguli întocmite cu grijă pentru discuţia publică, alegeri şi identităţi colective puternice. Un frumos vers din *Rigveda* conţine genul de sentiment ce definea adunarea populară: „Comune să vă fie năzuinţele, comune inimile, comune gândurile, astfel ca între voi să existe unire deplină.” Faptul că aceste republici n-au produs un sistem unitar de gândire politică, necum un gânditor de talia lui Kautilya, cel mai mare teoretician al Imperiului Maurya, este de neînţeles. O bună parte din ceea ce ele par să fi produs, fie s-a pierdut, fie supravieţuieşte sub formă de discuţii fragmentare în epopei, în Purane şi în lucrări literare. Pentru gânditorii politici hinduşi, funcţia principală a regelui era *lokasangraha*, armonizarea şi apărarea oamenilor constituiţi într-o comunitate anume. Ceea ce însemna nu numai menţinerea rânduielilor interne şi a integrităţii teritoriale a comunităţii, ci şi promovarea domniei *dharmei*, spirit de dreptate, încurajarea meşteşugurilor, a comerţului, a prosperităţii, a artelor etc. Pe aceste căi şi pe altele, regele trebuia să creeze o ambianţă în care supuşii săi să poată atinge cele patru scopuri principale ale vieţii umane, şi anume *dharma*, bogăţia, împlinirea dorinţelor şi eliberarea din ciclul naşterilor şi al morţilor. Întrucât aducea o contribuţie vitală la edificarea lor morală, el era numit *acharapreraka* (inspiratorul conduitei morale) şi *kalasya karanam* (factorul determinant al etosului şi al climatului moral din comunitatea sa). Astfel, comportamentul supuşilor săi era rezultatul nu numai al propriilor lor eforturi, ci şi al eforturilor sale. În consecinţă, el purta o parte din responsabilitatea pentru conduita lor, revenindu-i, după caz, ceva din meritele sau din carenţele lor morale sau religioase. Datoria regelui de a impune *dharma* ridică întrebarea privind sursele acestuia. Majoritatea autorilor politici hinduşi considerau *Vedele*, *Smriti* şi *Vyavahara* (datina) cele trei surse de căpetenie ale sale. *Vedele* enunţau principii morale abstracte şi conţineau puţine precizări concrete despre îndatoriri, iar *smriti* erau, în principal, rezumate ale practicii dominante, încât, atât din punct de vedere teoretic, cât şi practic, *dharma* avea drept sursă principală obiceiul, definit drept „ceea ce e la ordinea zilei şi datează din vechime”. Deşi gânditorii hinduşi recunoşteau universalitatea unora dintre principiile morale, ei insistau asupra faptului că moralitatea zilnică a unui grup social este profund modelată de timp şi loc. Orice grup social trăieşte într-un mediu geografic determinat, membrii săi au un „temperament” şi înclinaţii proprii etc. Şi îşi dezvoltă un mod de viaţă propriu, de care sunt profund ataşaţi şi care trebuie respectat. De-a lungul secolelor, structura socială a Indiei a suferit schimbări importante, apărând numeroase caste noi, colonii de străini, bresle, corporaţii, organizaţii religioase, grupuri de eretici şi de atei. Autorii hinduşi au extins teoria tradiţională despre *dharma* şi asupra acestora şi le-au recunoscut dreptul de a-şi organiza viaţa după obiceiuri şi reguli proprii, regele fiind îndreptăţit să

intervină numai când acestea erau ambigue sau dăunătoare interesului public. Regele domnea astfel peste o ordine socială extrem de diferenţiată şi difuză, iar puterea şi autoritatea sa erau riguros circumscrise de autonomia relativ inviolabilă a variatelor entităţi colective, destul de puternice. Vechii Indii nu i se aplică conceptul de „despotism oriental” (→ *despotism*). Privitor la structura şi modul de funcţionare a guvernământului, între autorii hinduşi se constată puţine divergenţe. Pentru ei toţi statul* se compunea din şapte „organe” sau elemente – regele, miniştrii, comunitatea de teritoriu, fortificaţiile, vistieria, armata şi aliaţii –, organizarea fiecăreia fiind foarte amănunţit descrisă. Toţi considerau că există patru moduri în care cineva se poate menţine la putere, şi anume persuasiunea, mita, intriga şi forţa. Aproape toţi susţineau importanţa unei funcţionărimi eficiente şi competente şi a unei întinse reţele de spioni. Toţi admiteau că regele era întru totul îndreptăţit să recurgă la violenţă, cruzime şi minciună dacă era necesar pentru supremul său *dharma* – protejarea comunităţii. În *Mahabharata*, până şi Krishna, Zeul însuşi, recurge în câteva ocazii la minciuni şi viclenii, demonstrând astfel că nici chiar divinitatea nu poate face faţă imperativelor vieţii politice tară a apela, ocazional, la fapte altminteri imorale. Autorii politici hinduşi au împărtăşit vederi similare şi asupra unor chestiuni cum sunt supunerea politică, pedeapsa* şi impozitele. Regele trebuia ascultat pentru că el garanta ordinea socială şi crea supuşilor posibilitatea de a trăi o viaţă disciplinată şi morală. Mulţi autori hinduşi recunoşteau că regele este lipsit de legitimitate dacă nu a fost încoronat după tipic, dar admiteau că, dacă-şi îndeplinea cum se cuvine îndatoririle regale, chiar şi un uzurpator dobândea autoritate şi merita ascultare. Părerile erau împărţite în legătură cu ceea ce trebuia făcut în cazul când un rege devenea tiranic. Unii susţineau să i se dea în continuare ascultare, alţii recomandau ca supuşii să părăsească regatul, în fine, alţii pledau pentru înlăturarea şi chiar asasinarea lui. Majoritatea autorilor hinduşi au susţinut o teorie funcţională a impozitelor. Acestea erau considerate a reprezenta „costul protecţiei”, plătit de oameni pentru a li se asigura securitatea persoanei şi a avutului. Unii duceau argumentul până la concluzia lui logică, susţinând obligaţia cârmuitorului de a-şi despăgubi supuşii în caz de furt şi pierderea dreptului său la impozite dacă sistematic se dovedea incapabil să-i protejeze.

Pentru autorii hinduşi pedeapsa era menită să atingă cinci obiective: să-l înfrâneze pe făptaş, să-i descurajeze pe alţii, să păstreze ordinea socială, să facă cunoscută hotărârea colectivă a societăţii de a nu tolera răul şi să-l purifice pe infractor facându-l să suporte consecinţele faptei sale, ştergând astfel efectele acesteia asupra sufletului său. Ei subliniau că felul şi mărimea pedepsei trebuiau să varieze în funcţie de statutul social al individului. Castele superioare beneficiau de pedepse mai uşoare şi nu li se aplicau pedepse

corporale. Budismul a reprezentat o etapă importantă în dezvoltarea gândirii politice hinduse. El a fost ateu, a respins sistemul castelor, a întemeiat mănăstiri, a dat Indiei prima experienţa a unei religii organizate, dar neteologice, a admis femeile şi s-a bucurat de sprijinul unor clase ignorate şi socialmente inferioare, cum erau negustorii, meşteşugarii şi colonii străini. Budismul a preluat ideea hindusă că îndatorirea fundamentală a regelui era de a păstra *dhamma* (cuvântul budist pentru *dharma*), dar a respins definiţia şi conţinutul său, bazat pe caste, ceea ce însemna că acum regele era cel ce trebuia să decidă conţinutul lui *dhamma*. Pentru prima dată în istoria gândirii indiene, budismul a introdus ideea de legislaţie, concepţia că legile pot fi făcute, că sunt acte de voinţă şi îşi iau autoritatea din surse seculare. De asemenea, el a propus o teorie cvasicontractualistă despre originile guvernământului şi a susţinut că autoritatea politică emană de la popor. (*contract social*) Impactul budismului asupra gândirii politice hinduse a fost limitat. Filosofia sa era revoluţionară, teoria sa politică, nu. El a acceptat unele credinţe hinduse fundamentale, precum acelea că viaţa e plină de durere, că dorinţele sunt un lucru rău, că în viaţa de acum caracterul unui om este determinat de *karma* din viaţa sa anterioară şi că suprema îndatorire a cârmuitorului este de a menţine *dharma*. Budismul nu a extins egalitatea socială şi politică la cei săraci şi la *sudra*, iar puterea politică a limitat-o la castele superioare. Contestând puterea şi autoritatea brahmanilor, el a susţinut casta *ksatriya* şi n-a făcut decât să înlocuiască alianţa *ksa-triya-brahman* prin cea dintre *ksatriya* şi *vaisya*, ceea ce echivalează cu o refacere, nu cu o repudiere a formei tradiţionale de dominaţie politică, înainte de a încheia acest scurt rezumat al tradiţiei gândirii politice hinduse, ar fi util să evidenţiem unele dintre trăsăturile ei principale. În primul rând, tradiţia hindusă a fost eminamente descriptivă şi didactică, lipsindu-i preocupările analitică, teoretică şi speculativă. Drept urmare, pe tărâmul filosofiei politice ea nu a dat naştere unor lucrări comparabile cu excelentele ei texte din domeniile logicii, epistemologiei, filosofiei morale şi metafizicii, în al doilea. Rând, ea a fost esenţial-mente conservatoare şi apologetică, lipsindu-i impulsul critic. Cu excepţia budiştiior, niciun gânditor politic hindus nu a pus sub semnul întrebării ordinea socială bazată pe caste. În al treilea rând, ea a privit omul cu precădere ca membru al diferitelor grupuri sociale, ca deţinător de roluri, punând, de aceea, accentul nu pe drepturi, ci pe îndatoriri. În al patrulea rând, graţie epistemologiei sale, a considerat adevărul ca fiind în mod inerent plural, ceea ce i-a permis nu numai să tolereze, ci şi să respecte şi să salute diversitatea de credinţe şi de practici, în schimb l-a împiedicat să dezvolte principii generale prin prisma cărora să le evalueze şi să le critice. În fine, dat ffind rolul puternic pe care îl juca tradiţia în viaţa indiana, autorii hinduşi n-au găsit necesar să dezvolte ideea de legislaţie, autoritatea politică au privit-o ca fiind în special de natură judiciară, şi nu legislativă. Drept

urmare, ei nu au formulat idei precum cele de suveranitate, voinţă, raţionalitate politică, sistem juridic unic pentru ţară şi ideea că guvernământul este un agent al schimbării sociale – idei ce au jucat, toate, un rol atât de important în dezvoltarea statului european modern.

BCP

Bibliografie

♦ Ghoshal, U. N., *A History of Hindu Political Theories*, Calcutta, Oxford University Press, 1966.

– Jayaswal, K. P., *Hindu Po-lity*, Calcutta, Butterworth, 1924.

– Jolly, J. Şi R. Schmidt ed., *Arthasastra of Kautilya*, Lahore, Motilal Banarasidas, 1923.

– Kane, P. V., *History of Dharmasastra*, Poona, Bhan-darkar Oriental Research Institute, 1930.

– Sinha, H. N., *The Development of Indian Polity*, Bombay, Asia Publishing House, 1963.

– ♦ Spellman, J., *The Political Theory of Ancient India*, Oxford, Clarendon Press, 1964.

– Varma, V. P., *Studies în Hindu Political Thought and its Metaphysical Foundations*, Delhi, Motila Banarasidas, 1974.

gândirea politică islamică Coranul nu conţine o teorie a politicului. Asemenea altor scripturi, el este un text pentru toate ocaziile, care poate fi invocat, la care se pot face trimiteri, din care se citează – totul într-un demers interpretativ permanent. Ceea ce conţine Coranul sunt maxime şi îndemnuri generale, cărora generaţiile de autori musulmani le-au atribuit înţelesuri speciale. Cele trei mari genuri de teoretizare politică din cadrul islamului – cel religios şi juridic, cel filosofic şi cel exprimat în „oglinda principelui” (scrieri de tipul *învăţăturile lui Neagoe Basar ab – n. trad.*) – invocă toate Coranul în sprijinul severului (deşi nu inclementului) autoritarism ierarhic pe care îl proclamă. *Gândirea religioasă şi juridică*. Genul religios şi juridic ni se oferă în două versiuni, corespunzând marii împărţiri confesionale a islamului în sunnit şi şiit. Sunniţii susţin că autoritatea politică şi religioasă trebuie să rezide în persoana unui imam-calif aparţinând tribului Quraish, din care făcuse parte Muhammad, în timp ce şiiţii limitează legitimitatea la spiţa descendenţilor vărului lui Muhammad, Ali, cu diferenţe în ce priveşte definirea mai îngustă a deţinătorului acestei demnităţi. În timp ce şiiţii consideră că poziţia lor este justificată prin faptul că Muhammad l-a desemnat anume pe Aii drept succesorul său şi în consecinţă privesc imamatul în descendenţa lui Aii ca ţinând de dogmă, sunniţii şi-au fundamentat în special poziţia pe consensul tradiţional, sursă majoră a legislaţiei. Ocazional, învăţaţi din ambele ramuri ale islamului au folosit şi un alt argument în susţinerea necesităţii de a avea

un imam, şi anume că nevoia de autoritate politică provine în general din nevrednicia înnăscută oamenilor luaţi individual, care din acest motiv se adună şi aleg o autoritate capabilă să impună ordinea şi dreptatea comunităţii astfel formate. Cum sunnismul a fost partida ordinii şi a cârmuirii, el a împins problema călifarului desăvârşit în sfera utopiei; numai primii patru califi, dintre care ultimul a fost Ali (m. 661), s-au conformat în diverse grade idealului. Adevăratul califat a fost întinat de regalitate (*mulk*), dar corolarelor escatologice ale acestei idei implicite, care favoriza poziţia şiită, li s-a pus surdină şi au fost deplasate din sfera politică în cea a vieţii religioase. Preistoria şi istoria timpurie a sunnismului şi a teoriei călifarului aşteaptă încă o cercetare amănunţită, dar începând de pe vremea marelui tradiţionalist şi tară îndoială sunnit Ahmad Ibn Hanbal (m. 851), concepţia sunnită despre califat nu a mai fost teorie speculativă, ci legislaţie concretă. Ibn Hanbal însuşi a acceptat că nu era neapărat necesar ca demnitatea califală să fie deţinută de „cel (cu adevărat) preferabil” (*al-afdal*), putând fi îndeplinită şi de „cel preferabil pentru moment” (*al-mafdul*).

Cea mai sistematică expunere a teoriei sunnite a călifarului este cea a lui Mă-wardï (m. 1058). Conform tradiţiei reprezentate de el şi *of* icializate în legi ale dreptului public, călifarul este obligatoriu pentru comunitate şi cade sub incidenţa a ceea s-a numit mă *amalăt*. Legea islamică împarte drepturile în cele cuvenite lui Dumnezeu (*ibădăt* „devoţiuni”) şi cele cuvenite omului (*mu ’ămalăt* „dreptul privat şi public”). Călifarul este instituit ca o viceregenţă a profetului Muhammad, iar deţinătorul lui este păzitorul religiei şi deopotrivă păstorul treburilor lumeşti. Califul este ori desemnat de comunitatea reprezentată de o elită (*ahl al-hall walagd*), ori numit de un calif aflat în funcţie. Ceva mai târziu, Ghazâlî (m. 1111) a introdus ideea că un calif poate fi legitim desemnat de o autoritate superioară temporală, de obicei militară, făcând astfel posibilă cooperarea autorităţii califului şi a sultanului în menţinerea ordinii şi în respectarea legii islamice. Această idee a unei cooperări temporal-spirituale implicând deposedarea călifarului de funcţiile lui politice şi militare, fusese anticipată de Mâwardî, care a declarat admisibilă uzurparea prerogativelor politice ale califatului de către o puternică autoritate marţială, cu condiţia ca sultanul să apere călifarul, să aplice legea islamică şi să strângă impozitele canonice, în acest context al unei competenţe temporale reduse, titularul demnităţii califale trebuia să se conformeze unui număr de condiţii, între care probitatea morală de felul celei cerute martorilor injustiţie, descendenţa quraishită şi o pregătire juridică. Deşi Ghazălî a relaxat unele dintre aceste exigenţe şi unii teoreticieni ai dreptului au admis legitimitatea coexistenţei mai multor califi, teoria canonică nu a fost niciodată abandonată, ci doar suspendată. Concepţia esenţială despre instituţiile de stat ca viziratul, vistieria, comanda militară şi ierarhiile

juridice şi religioase ca extinderi ale demnităţii califale n-a fost niciodată revizuită. Au existat însăjşi teorii alternative, generate de lipsa de putere temporală a califilor. Ibn Jamă'a (m. 1333) considera legală orice autoritate şi transfera autorităţii sultanului prevederile teoriilor constituţionale stabilite în cadrul tradiţiei juridice sunnite. Contemporanul său mai radical, Ibn Taimiyya (m. 1328), aborda imperfecţiunea lumească într-o manieră directă, negând pur şi simplu obligativitatea califatului. Prezenţa califului nu mai este privită, ca în teoria clasică, drept o obligaţie ce revine comunităţii musulmane. Moştenitorii Profetului sunt cei ce formează clasa *'ulamă-lclor*, a învăţaţilor în ştiinţe religioase şi juridice, susţinea el în consens cu mulţi membri ai acestei clase culte. Statul* şi religia stint legate indisolubil, pentru că fără stat autoritatea şi îndatoririle religioase nu se pot păstra după cuviinţă, iar fără religie, statul ar deveni curată tiranie*. Ibn Taimiyya formula apoi reguli juridice privind rânduiala vieţii în conformitate cu *şari* 'a, legea islamică, pe care suveranul avea datoria s-o impună şi s-o păzească. Toate aceste teorii, cu diversele lor variante, aveau în centru problema ordinii. Buna rânduiala a lumii reclamă o autoritate absolutistă, iar califului i se datorează ascultare întocmai ca suveranului. În teoria sun-nită fundamentală răzvrătirea împotriva cârmuitorului, oricât de tiranic şi de nelegiuit ar fi el, era exclusă. Calinii nu putea fi pus sub acuzaţie, deşi putea pierde titlul ca urmare a unei maladii psihice sau a căderii în captivitate; instituirea unei noi ordini cali-fale avea datoria să realizeze acelaşi scop providenţial de menţinere a bunei rânduieli în lume, asigurând practicarea religiei şi pregătindu-i astfel pe oameni pentru buna rânduiala a lumii de apoi.

Şiiţii au produs cele mai închegate teorii ale ordinii publice menite să contribuie optim la împlinirea scopului religios suprem. Într-o lume imperfectă şi lipsită de complicaţiile politice de felul celor preconizate de legiştii sunniţi, concepţia şiită despre imamat asigura realizarea acestuia precum şi păstrarea ordinii comunităţii în această lume. Din momentul uzurpării definitive a califatului şi al transformării lui în *mulk* în 680, odată cu moartea pe câmpul de bătălie a lui Husain, fiul lui Aii şi al treilea imam, în lume scopul divin este asigurat prin supunere faţă de imamii fără de prihană în linie caris-matică. Concepţia sunnită despre legitimitatea tradiţională întruchipată în consens este acum respinsă în favoarea credinţei în sursa divină a autorităţii legitime. Imamul nu este doar fără de prihană, ci şi infailibil în virtutea unei omnisciente ezoterice transmise din imam în imam şi dăruită lumii de către Dumnezeu; deosebirea dintre un imam şi un profet rezidă în aceea că primul nu transmite lumii o scriptură divină, aşa cum Muhammad a transmis Coranul.

Acest autoritarism fără fisură merge mână-n mână cu credinţa că buna rânduiala a lumii nu poate fi menţinută dacă într-o epocă lipseşte imamul.

Când în 873 cel de-al doisprezecelea imam a dispărut într-o peştera, s-a considerat că absenţa lui a inaugurat ocul-tarea şi că el se va întoarce în lumea strâmbă în chip de *Mandî* (Mesia) pentru a readuce dreptatea şi rectitudinea şi pentru a inaugura o perioadă care va pregăti apocalipsa. Astfel, venirea lui *Mandî* încheie ciclul istoriei şi readuce lucrurile la ordinea adamică, originară. Mai elaborată este teoria ciclică a ismailiţilor, numiţi aşa pentru că recunoşteau imamatul legitim lui Muhammad, cel de-al doilea fiu al lui Ismâ'âl lbn Ja'far şi, după calculele lor, al şaptelea în descendenţa lui Aii. Asemenea Doisprezeciştilor (numiţi aşa din cauza credinţei lor în reîntoarcerea celui de-al doisprezecelea descendent al lui Aii), ismailiţii credeau şi ei în reîntoarcerea propriului *Mandî*, deşi o făceau în cadrul unei concepţii mai complicate despre istorie, considerată a fi alcătuită din şapte mari cicluri de profeţie şi fărădelegi, dintre care penultimul ar fi fost inaugurat de profetul Muhammad, iar ultimul va fi anunţat de întoarcerea lui Muhammad Ibn Ismă'âl. Această doctrină a fost supusă la numeroase ajustări impuse de complicaţiile lumeşti legate de întemeierea şi prosperitatea puternicului stat al ismailiţilor înşişi, călifarul fatimid (909-1171). Printre altele, credinţa druză s-a născut din convingerea după care califul fatimid al-Hăkim, dispărut în 1021, a fost Dumnezeu întrupat. Fără îndoială, curentele subterane protoismailite au dus la apariţia a numeroase mişcări politice sunnite cu caracter mesianic, îndeosebi în Nordul Africii şi în Spania, bazate pe credinţa în caracterul semidivin al taumaturgilor şi al misticilor făcători de miracole şi în concepţia ciclică despre istorie, care implică transformarea călifarului în regalitate. Una dintre aceste mişcări s-a soldat cu formarea efemerului stat din Algarve, condus de misticul sfânt Ibn Qasî (m. 1151).

Filosofia. Atât concepţiile mistice despre imamat, cât şi cea ismailită erau în legătură cu o cosmologie şi o cosmogonie foarte complicate în care se stabileau analogii între principii cosmice şi principii mundane. Analogii mai puţin literale între ordinea cosmică şi ordinea politică a făcut filosoful Ibn Fărăbi (m. 950). Pe linia aris-totelismului neoplatonician dominant în filosofia islamică, Fărăbi privea creaţia ca un proces de emanaţie ce urmează o ierarhie descendentă. În acelaşi fel, buna rânduiala a lumii depindea de aşezarea fiecărui lucru la locul potrivit. Numai astfel microcosmul pământesc va corespunde macrocosmului ceresc. Lumea cuprinde o varietate de cetăţi imperfecte caracterizate drept oligarhii şi altfel de orânduiri. „Cetatea virtuoasă" (*al-madâna al-fădild*) este cea în care buna rânduiala este menţinută de un suveran înzestrat cu toate virtuţile morale, raţionale şi practice. Pe această concepţie platoniciană Fărăbi a încercat să altoiască anumite concepţii islamice privind semnificaţia calităţii de profet şi de imam. Uneori el îi dădea regelui său filosof numele de imam şi îi asocia unele calificative aplicate în mod normal califului. Fărăbi acceptă exigenţa islamului

ca profetul să fie legiuitor, dar îi dă o tentă filosofică, susţinând că sufletul profetului este unit cu Intelectul activ. În opera lui Fărăbi nu există cu adevărat o încercare de sinteză între dogma islamică şi metafizică, în contrast cu această utopie livrescă, marele Ibn Sână (Avicenna; 980-1037), aristotelic neoplatonician, deducea în manieră convenţională şi familiară necesitatea asocierii umane, după care enunţa fără echivoc locul central al legislaţiei canonice (*sharfă*) penâţu o bună rânduiala a lumii. El n-a încercat nicidecum să pună semnul egalităţii între filosof şi profet, ci îl aşeza pe acesta pe o treaptă cosmică superioară celui dintâi. Profetul, considera Ibn Sână, are o percepţie imediată şi intuitivă a inteligibilelor, foarte asemănătoare celei ce se produce în gnoza mistică. Profetului, şi nu filosofului îi revine rolul de legiuitor, iar autoritatea în lumea de aici aparţine unui *imam* definit în termeni ce nu diferă semnificativ de aceia întâlniţi deja în teoria tradiţională a califatului. Aşadar, filosofia nu are implicaţii imediate asupra lumii, ci pare a fi o formă de participare la lumea inteligibilelor – participare intelectuală şi gnostică, rezervată unei minorităţi. Cea rpaî cutezătoare dezvoltare a acestei concepţii s-a produs odată cu Ibn Roşd (Averroes; 1126-1198). Pentru el, filosofia este un mod de aprehendare a acestei lumi şi a celei cereşti de care puţini oameni sunt capabili. Pentru masa oamenilor sunt potrivite modurile de aprehendare dialectic şi sofistic. Litera dogmei, bună pentru cei mulţi, nu este falsă prin ea însăşi, dar are un sens suplimentar, paralel, la care filosofia dă acces. Filosofia însă nu elimină dogma, pentru că „adevărul nu contrazice adevărul”. Aşadar, filosofia nu are implicaţii directe asupra dreptului public; ordinea califală, care garantează domnia legislaţiei canonice (*shari ’a*) este cea mai bună formă de guvernământ. Legat de aceasta, Ibn Roşd a trudit neobosit la perfecţionarea legislaţiei canonice în contextul teoriei *maqasid al-shari ’a*, a „scopului” legii, concepţie înrudită cu cea a dreptului natural*. „*Oglinda principelui*”. În mod evident, acelaşi scop practic se află şi în spatele „oglinzii principelui”. Acest fel de cărţi erau concepute spre a servi ca instrumente ale cârmuirii, începând cu lucrările scribului Ibn al-Muqaffa’ (m. 759), prin cele atribuite teologului şi literatului Jăhiz (m. 868), până la cartea celebrului vizir Nizâm al-Mulk (m. 1092), la tratatul juristului Turtushi (m. 1126), la cartea lui Abu Hammü (m. 1386), regele din Tlemcen, şi la multe altele. În general, regalitatea se consideră a fi de trei feluri: cea bazată pe religie, evident cea mai bună şi mai prielnică mântuirii, cea bazată pe raţiune şi care asigură buna rânduiala a lumii, şi cea dominată de pasiune şi capriciu şi care reprezintă calea sigură spre pierzanie în lumea de aici ca şi în cea de dincolo. Ca instrumente ale cârmuirii, scrierile din genul „oglinda principelui” conţin maxime morale şi practice, sentenţe şi o multitudine de exemple istorice de cârmuiri bune şi rele, menite a servi ca modele sau ca avertismente. Ele nu conţin o teorie explicită a politicului decât în măsura în care afirmă primatul suveranului, aproape transcendenţa lui în raport cu

supuşii, care sunt o masă amorfă, iar nu un corp politic, şi a căror coeziune nu poate fi asigurată decât de ierarhie. Suveranul este umbra lui Dumnezeu pe pământ şi stă în raport cu supuşii săi precum Dumnezeu cu creaţia sa, la fel ca în cetatea lui Ibn Fărâbi. Aşadar, „oglinda principelui" sunt culegeri de cugetări pentru menţinerea unei ordini ierarhice în care religia este ocrotită de stat şi acţionează, pentru unii, ca fundament al etosului acestuia. După toate probabilităţile, cea mai privilegiată idee morală este cea de dreptate. Prin dreptate se înţelege păstrarea fiecărui lucru la locul potrivit şi reglementarea vieţii practice în conformitate cu cerinţele stabilităţii. Abu Hammü a exprimat bine această idee, afirmând că nu poate exista „putere fără armată, armată fără bani, bani fără impozite, impozite fără prosperitate şi prosperitate fără dreptate". Dreptatea asigură astfel menţinerea unei cârmuiri deopotrivă religioase şi raţionale, în timp ce capriciul dă apă la moară nedreptăţii.

Aceeaşi prezentare istorică şi recursul asemănător la exemple au fost ridicate de Ibn Khaldün* la rangul de ştiinţă sistematică. Ibn Khaldün a fost moştenitorul celor trei tradiţii islamice pe care le-a contopit în opera sa, dar a avut puţini discipoli, iar posteritatea a văzut în el un gânditor ce a contribuit substanţial la tradiţia „oglinzii principelui". Khaldunismul otoman aparţine acestei varietăţi.

Islamul modern. Gândirea politică islamică modernă are o înfăţişare diferită de tendinţele descrise mai sus, deşi filoanele juridic şi escatologic sunt încă prezente. Primul reformator islamic modern important este, după toate probabilităţile, Muhammad Ibn Abd al-Wahhâb (m. 1792) a cărui doctrină este dogma *of* icială în Arabia Saudită. El a încercat să reactiveze doctrinele politice şi sociale ale lui Ibn Taimiyya şi s-a aliat cu şeful dinastiei Saud în vederea instaurării unui regim susţinut şi legitimat de *sharVa*. Suveranitatea (*hăkimiyya*) este însă apanajul lui Dumnezeu. Wahhabismul, deşi atrăgător pentru unii, a avut o relevanţă redusă în societăţile mai complexe. Gândirea politică islamică din secolul al XIX-lea se asociază numelor lui Jamal al-Dân Asadă-bădî (alias Afghani; m. 1897) şi al elevului său, Muhammad Abdu (m. 1905). Eforturile celui dintâi s-au concentrat în încercarea de unificare a tuturor puterilor musulmane cu scopul de a contracara asaltul colonialist, în timp ce Abdu a acţionat alături de el, iar în cele din urmă a ocupat funcţia de mare muftiu al Egiptului, unde a lucrat la reformarea legislaţiei canonice. Ambii erau convinşi că slăbiciunea musulmanilor se datora faptului că abandonaseră islamul autentic şi îngăduiseră să fie corupt de superstiţii şi de idei neislamice. La această situaţie trebuia reacţionat prin reîntoarcere la fundamente (Asă-dăbadî a fost un admirator pasionat al lui Luther*); asemenea oricărui funda-mentalism, acesta s-a străduit să oblitereze ceea ce

era îndeobşte acceptat drept islam, spre a introduce idei moderne ce puteau fi susţinute prin apel la texte canonice. În acest efort reformist, îndeosebi la Abdu, sunt vizibile idei constituţionaliste şi motive pozitiviste. Muhammad Raşid Rida (m. 1935) reprezintă vârful modernismului islamic, în cariera sa politică, juridică şi literară începută sub Abdu, el a reuşit să dea o formulare precisă unor idei fundamentale. Călifarul în forma lui clasică nu mai este posibil în epoca noastră, în locul lui fiind recomandabil un *of* iciu califal de natură apostolică şi de supervizare. Reformarea în sens modern a legislaţiei canonice şi suplimentarea ei cu o legislaţie extracanonică sunt necesare şi se încadrează firesc în prevederi le auxiliare, necanonice şi în metodele juridice cunoscute jurispru-denţei islamice clasice. De o deosebită importanţă este concepţia lui Rida despre suveranitatea* populară, înveşmântată în concepţia islamică despre *shüra* („consultare”). La fel de moderne sunt anumite curente din statele arabe naţionaliste, iar unii activişti islamici mfcderni, ca Mustafa Sibâ’î (m. 1956), au formulat în limbaj islamic principii socialiste de organizare economică şi socială.

Mai important azi decât modernismul islamic este islamismul radical, care refuză să ia în considerare orice fel de compromis cu prezentul corupt, de unde denumirea generică de *salafiyya*, imitarea predecesorilor cucernici în frunte cu Muhammad. Teoria *salaţiită* a fost dezvoltată în principal de Abul-AMă Mawdûdî (m. 1979) şi a avut adepţi înflăcăraţi în grupurile islamice radicale egiptene aflate şi sub influenţa lui Sayyid Qutb (m. 1965). Principalele caracteristici ale acestui curent de gândire sunt accentul pus pe noţiunea de *hăkimiyya* (întâlnită deja la Ibn Abd al-Wahhâb) şi noţiunea de *hijra*, inspirată tot de Wahhăb. *Hijra*, termen folosit pentru desemnarea fugii lui Muhammad de la Mecca la Medina în anul 622, semnifică pentru adepţii ei moderni necesitatea de a se retrage din societatea coruptă, spre a forma o alternativă salaţiită, care să urmeze toate exemplele oferite de predecesorii cucernici. Fără *hijra*, societatea este nu numai coruptă, ci şi lipsită de evlavie, singurul mod de a o trata fiind acţiunea politică şi militară directă, cu scopul de a pune bazele unui sistem politic care să se conformeze în toate privinţele paradigmelor religioase. Ideea de *hăkimiyya* în sensul ataşamentului exclusiv faţă de Dumnezeu este folosită şi de teoria politică şiită. Spre deosebire de constituţionalismul* şiit şi de tendinţele moderne, teoria identificată cu Ruhollah Khomeini (1900-1989) dezvoltă din suveranitatea exclusivă a lui Dumnezeu corolarul (neortodox printre şiiţi, deşi nu lipsit de importante precedente) că viceregenţa pe pământ revine clerului şiit (*vela-yat-efaqih*). Aceasta poate fi reprezentată de o singură persoană – Khomeini însuşi în timpul când scria-sau de un conciliu format din clerici. Funcţia acestui *of* iciu este de a veghea la stabilirea unei ordini conforme cu ceea ce s-ar putea numi *salafiyya* şiită. Gândirea şiită modernă radicală, influenţată de curente

moderniste, ca de pildă cea a lui Abol-Hasan Bani Sadr (n. 1933), a încercat să stăvilească consecinţele despotice ale acestei idei şi a dezvoltat o teorie a imamatului generalizat, prin care fiecare individ este format în aşa fel de către statul islamic, încât să judece şi să se comporte aşa cum se aşteaptă de la un cleric pios. Ca şi în cazul sunnismului, utopia primitivistă din fundamentalismul şiit este susceptibilă atât de interpretări moderniste, cât şi de interpretări tradiţionaliste. AA

Bibliografie

Bosworth, E. S.a. Ed., *Encyclopedia of Islam*, Leiden, Brill, 1960.

– ♦ Enayat, H., *Modern Islamic Political Thought*, Londra, Macmillan, 1982.

– Färäbi, *Idées des habitants de la cité vertueuse*, trad de P. Jaussen, Beirut, unesco, 1960.

– *Al-Farabi on the Perfect State*, trad. de R. Walzer, ed. G. En-dress, Oxford, Oxford University Press, 1985.

– ♦ Gardet, L., *La cité musulmane*: *vie sociale et politique*, Paris, Vrin, 1969.

– Ibn Tai-miyya, *On public and Private Law în Islam*, trad. de O. Farrukh, Beirut, Khayat's, 1966.

– Kerr, M., *Islamic Reform*: *the Legal and Political Theories of Muhammad Abdul and RashidRida*, Berkeley şi Los Angeles, University *of* California Press, 1966.

– Laoust, H., *Essai sur les doctrines sociales et politiques d'Ibn Taimiyya*, Cairo, Institut Français d'Archéologie Orientale, 1939.

– MÄ-vvardî, *Les status gouvernementaux*, trad. de E. Fagnan, Alger, 1915; retip. Paris, Sycomore, 1982.

– Nizam al-Mulk, *The Book of Government or Rules for Kings*, trad. de H. Darke, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1960.

– ♦ Rosenthal, E., *Political Thought în Medieval Islam*, Cambridge, Cambridge University Press, 1958.

– Turtushi, *Lampant de los principes*, trad de M. Alarcôn, 2 vol., Madrid, Instituto de Valencia de Don Juan, 1930-1931.

gândirea politică medievală Componentă importantă a istoriei intelectuale a Occidentului catolic, referitoare în special la om şi la organizarea lui socială, în răstimpul dintre prăbuşirea Imperiului Roman şi Reforma din secolul al XVI-lea. Cuprinde ansamblul încercărilor făcute de o societate fragmentată după dezagregarea Romei şi declinul economic, social şi structural ce i-a urmat, de a concilia atitudinile faţă de om ale filosofiei antice păgâne cu doctrina creştină rivală şi aflata de multe ori în conflict cu ea. Textele politice din această lungă perioadă, dintre care multe aparţin genului istoric sau teologic, nu pot fi înţelese fără cunoaşterea într-o anumită

măsură a condiţiilor economice şi materiale, ca şi a credinţelor şi tradiţiilor de gândire contemporane, ce intrau în componenţa vieţii de fiecare zi a Europei Occidentale între secolele al V-lea şi al XVI-lea. *Evul mediu timpuriu*. Gândirea politică din perioada cuprinsă aproximativ între anii 500 şi 1000 avea drept preocupare de căpetenie păstrarea unor elemente filosofice şi instituţionale ale antichităţii precreştine, îndeosebi a dreptului roman* universal, combinându-lc cu scrieri filosofice şi teologice ale Părinţilor bisericii, precum Augustin* şi Ieronim, şi punând de acord această tradiţie cu practicile cutumiare particulare şi locale, de obicei orale, ale diferitelor popoare barbare. Triburile barbare care s-au stabilit în Occident alături de populaţia romană constatau adesea că dreptul imperial, conceput în vederea guvernării unui imperiu format dintr-un mozaic de popoare, nu se potrivea nevoilor unei societăţi agrare, a cărei principală preocupare era supravieţuirea. Reglementarea proprietăţii funciare şi a drepturilor de jurisdicţie şi administraţie respective, de care până atunci se preocupase sistemul centralizat roman, a devenit, într-o economie agrară, prerogativa unor instanţe de putere descentralizate, dominate de regi militari, care duceau războaie spre a-şi proteja neamul. Politicile bazate pe obiceiuri nescrise şi datini şi particularismul dreptului tradiţional au degradat dreptul roman, dar nu l-au distrus complet, în Orient, Bizanţul a menţinut tradiţiile şi practicile vechiului imperiu, conform cărora împăratul era şi şeful bisericii (cezaropapism); în Occidentul fărâmiţat politiceşte, singura organizare cvasiuniversală o constituia biserica, aceasta cârmuind de fapt cetatea Romei şi realizând coeziunea Europei în ansamblu, prin organizarea sa parohială bazată pe dioceza romana şi prin apelul nu la o unică obligaţie politică, ci la ideea de comunitate spirituală, în centrul gândirii politice a Evului Mediu timpuriu stau trei factori modelatori ai societăţii şi ai idealurilor ei: biserica instituţională, organizată ierarhic, şi şeful ei, episcopul Romei, papa; influenţa în declin a Romei imperiale cu dreptul şi instituţiile ei; şi barbarii germanici care au dezvoltat în mod de sine stătător o noţiune de regalitate divină şi care aveau o concepţie proprie despre conducerea militară şi personală, loialitatea fiind ataşată persoanei, nu funcţiei deţinute de ea. Roma reprezenta loialitatea şi obligaţia faţă de o idee; Europa barbară reprezenta loialitatea şi obligaţia faţă de neam şi faţă de regalitatea personală; papalitatea, susţinută de argumentele unor teologi ca Augustin, reprezenta loialitatea şi obligaţia ultimă faţă de Dumnezeu, nu faţă de oameni sau de instituţii pământeşti. Augustin, care scria într-o perioadă când statul roman devenise în mod *of* icial creştin, a pledat împotriva ideii tradiţionale de republică în sens ciceronian, înlocuin-d-o cu ideea că o comunitate adevărată şi dreaptă era cea care venera şi adora după cuviinţă pe Dumnezeu. Curând, această teză va fi golită de sensul ei spiritual şi răstălmăcită în sensul unei scheme de împărţire a jurisdicţiilor şi *dominium-vXui* (stăpânirii) între două instituţii: biserica şi

statul, care realizau unitatea creştinătăţii potrivit sferelor de influenţă, considerate a fi în armonie, asupra aspectelor spirituale şi respectiv temporale ale vieţii creştine. (→ *biserica şi statul*) în secolul al V-lea, papa Gelasius I i-a scris împăratului bizantin că existau două puteri prin care era cârmuită lumea – autoritatea sacră a clerului şi puterea regală. Responsabilitatea preoţilor era mai importantă, pentru că la Judecata de Apoi ei aveau să dea socoteală pentru cât-muitorii de oameni. Gelasius susţinea că însăşi demnitatea imperială era acordată prin mila Domnului şi că preoţii ascultă de legile împărăteşti privitoare la ordinea publică, dar împăratul se supune clericilor învestiţi cu administrarea Sfintelor Taine. Această mult discutată teorie a lui Gelasius, care în esenţă preconiza cârmuirea lumii de către două spade, cea spirituală având o autoritate fundamental superioară celei temporale, va marca începutul unei îndelungate tradiţii de conflict între biserică şi stat, între *sacerdotium* şi *regnurriy* adică între sfere de autoritate din cadrul aceleiaşi societăţi, în opoziţie cu această concepţie, stătea ideea germanică a regalităţii divine (→ *dreptul divin al regilor*); prin secolele al VII-lea şi al VlII-lea regalitatea a ajuns să fie controlată de biserică prin ceremoniile de încoronare *of* iciate de cler. Autoritatea regală a fost creşti-nizată, iar regii germanici erau priviţi în termenii Vechiului Testament. În anul 800, Carol cel Mare, cel mai puternic dintre cârmuitorii şi regii occidentali ai francilor, a fost încoronat de papă la Roma, ceea ce a resuscitat ideea occidentală a Imperiului Roman, Carol fiind considerat deopotrivă împărat al Occidentului şi rege franc. Biserica va susţine că învestirea împăratului era prerogativa ei divină. În afară de scrierile lui Augustin şi de textele ecleziastice ale conciliilor bisericeşti, suplimentate cu susţinerile teologice şi instituţionale ale Părinţilor bisericii, Evul Mediu timpuriu nu a prea avut o tradiţie intelectuală proprie; s-ar putea spune chiar că, în perioada carolingiană, practica dădea naştere polemicii explicative, apelând la limbajul imperial şi teologic. Curtea lui Carol cel Mare de la Aachen, centru al administraţiei şi al vieţii intelectuale europene (în mare parte irlandeză şi engleză), a contribuit la crearea reală a unui imperiu creştin caracterizat printr-un sistem juridic şi educaţional unic şi prin unitate liturgică. Un imperiu însă ce nu va dăinui. Odată cu împărţirea Imperiului lui Carol cel Mare între fiii săi, sfârşitul secolului al IX-lea şi secolul al X-lea au devenit cu adevărat „epoca de întuneric” în urma invaziei maghiarilor şi a vikingilor, care au nimicit complet bruma de structură civilizată a societăţii create de biserică şi de regalitatea germanică. În această perioadă de destrămare şi după ce a fost reînviată tradiţia supremaţiei imperiale asupra aspectelor clericale şi laice ale societăţii (sub Otto al 111-lea, la sfârşitul secolului al X-lea), contraatacul bisericii a îmbrăcat forma contrafacerii unor documente, printre care faimoasa *Donatio Constantini**. În secolele al X-lea şi al XI-lea, puterilor regale din Europa le-a luat locul fărâmiţarea caracteristică feudalismului*; ducatele şi comitatele vasale deveniseră mici unităţi locale de

guvernământ şi apărare, iar societatea în ansamblul ei era privită prin prisma teoriei *Donaţiei lui Constantin*, teoria unei comunităţi creştine cârmuite de biserică. Regii se considerau ei înşişi vârfuri suzerane ale unor piramide de loialităţi personale. La fel, seniorii locali îşi arogau dreptul de a judeca şi pedepsi, de a strânge impozite, de a percepe taxe şi de a impune servituti persoanelor şi bunurilor celor aflaţi sub stăpânirea lor. Aceşti stăpâni feudali priveau bisericile şi mânăstirile de pe teritoriile lor ca fiind parte a domeniilor lor şi numeau ca episcopi şi abaţi propriii oameni, de multe ori prea puţini interesaţi de îndatoririle şi funcţiile lor spirituale. Pe tot întinsul Europei, regii îi alegeau pe episcopi, îi înzestrau cu proprietăţi (fiefuri) şi-i învesteau cu însemnele funcţiilor lor spirituale, inelul şi toiagul. Degradării feudale a conducerii politice şi spirituale i s-a opus o mişcare monastică reformatoare, iniţial a vieţii spirituale mânăstireşti, iar mai târziu a relaţiilor dintre mânăstiri şi stăpânii feudali locali. Abaţia Cluny din Burgundia şi-a întocmit în anul 910 actul prin care proclama alegerea abatelui numai de către călugări şi declara că aceştia nu erau supuşi nici unei autorităţi externe, cu excepţia papalităţii, devenită un fel de insulă de autonomie în societatea feudală. A urmat o revigorare a papalităţi i înseşi printr-o mişcare internă de reformă, ce urmărea curăţirea propriilor instituţii şi descotorosirea papalităţii de ingerinţe imperiale şi feudale. *Secolele al XI-lea şi al XII-lea.* Începând cu secolul al XI-lea gândirea şi practica politică medievale au datorat mult valurilor succesive de mişcări înnoitoare, de reformă din sânul bisericii, care au încercat să realizeze *idealurile* bisericii şi ale statului. Controversa învestiturii* a provocat o proliferare fără precedent de pamflete politice, care a marcat un nou început în tradiţia medievală a gândirii politice. Credinţa în autoritatea supranaturală a regilor era îndeajuns de răspândită pentru a contribui în cele din urmă la înfrângerea pretenţiilor politice excesive ale papalităţii. Chestiunea în discuţie era dacă între conducătorii spirituali şi cei temporali exista o delimitare clar definită a autorităţii. Reforma gregoriană din secolul al XI-lea a dat imboldul pentru ceea ce în curând va deveni culegerea sistematică de drept canonic* a lui Graţian* (*Decretum Gratia*-w, c. 1140), cuprinzând contribuţii de secole ale conciliilor bisericii şi gândirea teologică a Părinţilor bisericii, împreună cu decretele emise de papi, menite, toate, a susţine efortul papalităţii de a dobândi controlul centralizat asupra aparatului administrativ al bisericii, în acelaşi timp, împăraţii germani, îndeosebi Frederic I (Barbarossa), au încurajat o masivă resuscitare a dreptului imperial roman: o elaborare prin glose şi comentarii a *Codului* lui Iustinian*, prin care (în paralel cu redescoperirea, în secolul al XlII-lea, a scrierilor etice şi politice ale lui Aristotel*) importante revizuiri şi inovaţii teoretice, realizate în concordanţă cu schimbările economice din societate, vor contribui la transformarea gândirii şi a practicii politice medievale. Astfel, începând din secolul al XI-lea, dreptul roman şi dreptul canonic au constituit baza teoretică a unor teorii

politice despre natura guvernământului şi statutul celor guvernaţi. Modelului augustinian al omului păcătos, dependent şi iraţional i-a luat locul un om mai raţional, mai natural, 4 cărui raţiune nu era coruptă de păcat. Spre sfârşitul secolului al XI-lea, principalul agent în erodarea feudalismului l-a reprezentat refacerea oraşelor concomitent cu dezvoltarea meşteşugurilor şi a comerţului internaţional Simultan cu încercările de codificare şi standardizare a practicilor cutumia-re feudale în cuprinsul unor întregi teritorii, a apărut o viziune corporatistă despre societate, bazată în practică pe dezvoltarea breslelor de meşteşugari, iar în teorie, pe legitimitatea conferită în dreptul roman grupărilor de oameni autonome şi autoproclamate. Treptat, primele universităţi au luat locul şcolilor de pe lângă catedrale, fiind menite să formeze nu numai personal ecleziastic, ci şi administratori pentru guvernământul laic, specializşti în teologie, drept şi medicină. În universităţi, care eraula Paris şi Oxford, de exemplu – nişte corporaţii de dascăli, unde fiecare membru primea din partea bisericii un permis pentru a preda, s-a dezvoltat un cler secular ce deţinea monopolul ştiinţei de carte şi al învăţământului sistematic. Lui i s-au alăturat membri ai ordinelor călugăreşti cerşetoare, ca franciscanii şi dominicanii. Studenţi cu rang clerical inferior în timpul petrecut la universitate, mulţi dintre aceşti clerici intrau apoi în rândurile birocraţiilor în formare din administraţia regală. Asemenea lui John *of* Salisbury*, ei compuneau „oglinzi pentru principi” ca să cultive în monarhi concepţia superioară, „de şcoală”, despre societatea politică văzută ca un organism, concepţie inspirată de recitirea lui Cicero* şi a dreptului roman. Din această tradiţie juridică, romană şi canonică, s-au dezvoltat în veacul al XII-lea concepte precum acela de drept natural*, raţiune dreaptă, *lex regia* şi echitate, ca şi discuţiile despre rolul regelui în relaţie cu legea pământului.

În această perioadă încep să apară argumentări închegate în sprijinul ideii că puterea unui monarh sau împărat este conferită de popor. Dar duce oare în cele din urmă această suveranitate populară la o înstrăinare definitivă şi completă a puterii poporului în favoarea monarhului? (→ John *of* Salisbury *Henry de Bracton*). În această privinţă s-a realizat un compromis între dreptul feudal şi teoria romană. De asemenea, dezvoltarea dreptului canonic a depins de terminologia dreptului civil, presupunând, aşa cum făcea şi dreptul roman, egalitatea* tuturor oamenilor. Anumite instituţii, precum sclavia şi proprietatea*, erau considerate urmări ale păcatului originar. Autoritatea suverană delegată sau înstrăinată unui cârmuitor era socotită coercitivă atât în biserică, cât şi în stat, necesară tot din cauza păcatului originar. De unde se va dezvolta apoi ideea că legea trebuie să transforme în habituai ceea ce era deja în chip natural virtuos în om. Decretaliştii* vedeau în papă pe deţinătorul puterilor de a-i lega şi dezlega pe oameni, puteri cu care Christos învestise biserica iniţial prin persoana Sfântului Petru. Discuţia privitoare la înţelesul

cuvântului „biserică” – era ea formată din papă şi episcopi sau din totalitatea oamenilor cinstiţi şi credincioşi?

– A evidenţiat un contrast puternic între o mai veche concepţie feudală ierarhică despre ordine şi cea mai recentă resuscitare a teoriei corporatiste romane aplicată la trupul bisericii ca entitate mistică. Întocmai cum autorii din secolul al XI I-lea tratau pe larg chestiunea limitelor autorităţii temporale şi a legitimităţii tiranilor (este regele mai presus de legea pământului sau este subordonat ei?), în cercurile canoniş-ţilor s-a pus întrebarea dacă autoritatea papei era îngrădită de Scriptură, de conciliile generale bisericeşti sau de spusele Părinţilor bisericii, şi dacă un papă eretic putea fi îndepărtat. Majoritatea decretaliştilor au susţinut primatul conciliilor faţă de papă în definirea articolelor de credinţă, dat fiind că un conciliu întrunit întruchipa consimţământul universal, hotărârile sale fiind doar ratificate în prezenţa papei, şeful acestui organism colectiv. Tot aşa, în monarhii cu o centralizare administrativă şi birocratică din ce în ce mai pronunţată (cum a fost cazul Angliei sub Henric al II-lea), şi îndeosebi pe măsură ce nevoile politicilor de apărare îi puneau pe regi în imposibilitatea de a face faţă situaţiei tară introducerea de noi impozite pentru supuşi, apar instituţii reprezentative incipiente. La început aceste parlamente erau formate din rege şi sfetnicii săi, cărora mai târziu li s-au adăugat reprezentanţi puternici şi bogaţi ai localităţilor aflate sub dominaţia regelui; datoria lor era ca, întorşi acasă, să informeze comunităţile locale despre hotărârile luate de rege în consiliu. Treptat, către sfârşitul secolului al XlII-lea, dar mai pronunţat în secolul al XIV-lea, regele a ajuns să fie privit nu doar ca păstrătorul cutumelor din teritoriul unde acţiona ca ultimă instanţă de recurs în cadrul unui sistem de justiţie naţional şi uniform, ci şi ca exercitând cârmuirea mai mult sau mai puţin concertat cu supuşii nobili şi nenobili mai înstăriţi, ale căror opinii şi acord cu politica regală erau vitale, de vreme ce ei erau cei de la care proveneau în cea mai mare parte impozitele. În Anglia secolului al XIV-lea această situaţie reiese limpede din importanţa crescândă a stării a treia în parlament. Teoria şi practica medievală a reprezentării şi a corporaţiei i-au făcut pe istorici să se întrebe în ce măsură se poate vorbi despre origini medievale ale democraţiei moderne, europene. (*reprezentare*; *democraţie*)

Secolul alXm-lea. În secolul al XlII-lea, regi puternici care urmăreau să centralizeze jurisdicţia şi administraţia în cadrul unor regiuni unificate geografic şi prospere au avut de înfruntat o serie de papi puternici şi înarmaţi cu argumente juridice, precum Inocenţiu al III-lea, Grigore al IX-lea şi Inocenţiu al IV-lea. În decretalul *Per Venerabilem* (1202), Inocenţiu al III-lea a susţinut că papalitatea avea dreptul de confirmare a alegerilor pentru funcţia imperială, pe temeiul că ea transferase imperiul de la grecii bizantini la germani în timpul lui Carol cel Mare; această afirmaţie nu echivala chiar cu o

revendicare a supremaţiei papale directe asupra autorităţii seculare, dar decretalul *Novit* enunţa în plus puterea papalităţii de a arbitra între regi aflaţi în război unul cu altul, având în vedere autoritatea bisericii în cauzele unde era vorba de comiterea unui păcat (*pro rationepeccati*). Aceasta putea duce la o capacitate nelimitată de intervenţie papală în treburi seculare. Unii dintre teoreticienii propapali susţineau că puterea papalităţii era *de iure*, în timp ce puterile seculare deţineau spada *de facto* pentru exercitarea constrângerii în societatea umană, potrivit cu porunca bisericii. Prin urmare, erezia era identificată ca atare de biserică, dar pedepsită de cârmuitorii temporali ta un delict civil. Cele „două chei" ale bisericii erau interpretate în sensul că în ultimă instanţă papii puteau fi chemaţi să împartă dreptatea, pentru că împăratul sau monarhul nu aveau un superior secular. Numai în monarhii relativ puternice, cum au fost Franţa capeţiană sau Anglia angevină, monarhii erau în măsură să folosească dreptul cutu-miar* indigen şi să lărgească în mod unitar jurisdicţia regală în aşa fel încât, prin ceea ce unii au numit „accident juridic", vasalii feudali erau înlocuiţi de către tribunale centralizate ale regelui; numai aceste monarhii erau în măsură să conteste dominaţia papalităţii. Din acest punct de vedere, Germania şi Italia erau dezavantajate. În Franţa şi Anglia, în texte ale publiciştilor acestor monarhii, apropierea de o teorie a unui stat modern timpuriu autonom şi secular este evidentă, în secolul al XlII-lea s-au conturat două teorii rivale privind originea statului* şi a suveranităţii*. Una susţinea monarhia autonomă ca reprezentând voinţa lui Dumnezeu în privinţa societăţii umane, regele fiind mandatarul puterii lui Dumnezeu; cealaltă punea accentul pe suveranitatea populară interpretată prin prisma autoguvernării comunale, de breaslă sau orăşeneşti sau prin prisma transferului puterilor originare ale colectivităţii către un împuternicit reprezentând decizia majoritară a corporaţiei. Această teorie se crede că a provenit din mai vechea cutumă germanică referitoare la dreptul la rezistenţă în grup al indivizilor în faţa unei cârmuiri abuzive, cutumă care s-a amalgamat cu anumite principii ale dreptului roman. Ea se inspira şi din practica acelor zone urbane unde se formase o burghezie comercială şi meşteşugărească, la început în vederea protejării comerţului, ulterior lărgindu-se în autoguvernare şi în cele din urmă într-o guvernare colectivă a comunei, cum s-a întâmplat în Franţa şi în nordul Italiei. În acelaşi timp abaţi-ile, capitulurile de canonici ale catedralelor şi ordinele monastice cerşetoare au perfecţionat practica alegerii aba-ţilor, episcopilor sau a reprezentanţilor respectivelor comunităţi; s-a mers uneori până la susţinerea că proprietatea asupra bunurilor bisericii era colectivă, episcopul sau chiar papa fiind doar administratori ai bunurilor date comunităţilor, gestionând aceste interese materiale spre binele comunităţii. Ideea de bun comun şi-a găsit justificarea teoretică definitivă în chestiuni spirituale şi temporale odată cu redescoperirea scrierilor de politică şi de etică ale lui Aristotel. Toate aceste evoluţii au contribuit la promovarea

principiului de drept public roman, potrivit căruia regele este o *persona* publică ce cârmuieşte spre binele comunităţii. S-a avansat argumentul că autoritatea publică avea dreptul să ceară prin persoana regelui contribuţii la binele comun în situaţii de necesitate sau pentru apărarea regatului – în fond, în folosul general. Cuvântul *status*, cu un sens apropiat de ideea modernă de stat, prin care era desemnat binele comunităţii ca întreg, exprimat în legi şi cutume uniforme, limitat geografic de o sferă de jurisdicţie legală la care pot să apeleze toţi membrii societăţii, pe orice treaptă s-ar afla, apare de-abia în secolul al XIII-lea. Monarhii suverani ajung să fie consideraţi şi să se auto-considere ca fiind autoritatea legislativă supremă în cadrul comunităţii, unii argumentând că voinţa regelui este lege, dar că nu legea, ci conştiinţa îi dictează acestuia să vegheze la binele comunităţii şi să facă noi legi, luând aminte la sfatul consiliului său, în timp ce alţii susţineau că legea este făcută de comunitate, iar regele o aplică în numele ei. Cu timpul, ideea de regalitate personală şi de loialitate faţă de ea şi-a pierdut din importanţă în favoarea ideii că monarhul reprezintă o funcţie cu anumite îndatoriri. Bracton a mers chiar până la a susţine că regele nu poate înstrăina funcţiile judiciare şi administrative ale coroanei. Apelul, vizând îndeosebi nevoile financiare crescânde ale coroanei în îndeplinirea obligaţiilor ce-i reveneau, se adresa supuşilor care nu erau nici nobili, nici vasali ai regatului şi care către sfârşitul secolului al XIII-lea erau percepuţi ca venind în parlament cu *plena poâestas* (deplinătatea puterilor) respectivelor comunităţi.

Papalitatea folosea şi ea această noţiune de reprezentanţi împuterniciţi în corporaţiile ecleziastice din interiorul ierarhiei. Dar, în ciuda amplorii sporite a conducerii reprezentative în biserică şi stat, cel mai adesea ultimul cuvânt îl aveau papa şi monarhul. Fiecare dintre ei se îndepărta decisiv de feudalism înspre ideile de suveranitate, *dominium*, legitimitate*, obligaţie, justificate de teoria lui Aristotel că omul e de la natură o fiinţă politică, trăind în mod firesc într-o comunitate care era mai mult decât unitatea de supravieţuire a familiei şi a satului; omul trăia într-o „politie” naturală, ale cărei caracteristici erau raţionale. Toma d’Aquino* a oferit, probabil, cea mai bună expunere teoretică a idealurilor contemporane de regalitate şi bună guvernare pentru generaţia sa şi nu numai. Cel mai semnificativ este însă, pesemne, faptul că teoria politică în forma ei cea mai sistematică era scrisă de teologi care căutau, în acest punct de maximă înflorire a scolasticii, să ofere o *summa* care să conţină într-o singură lucrare totalitatea cunoştinţelor umane şi adevărul divin nu numai cu privire la politică, ci şi la aspiraţia omului spre lumea de dincolo, spre mântuire. Înăuntrul acestei tradiţii teologice apare pentru prima dată o tratare a domeniului politic în care se pot recunoaşte trăsături ale statului modern. *Regnum-ul* are drept la existenţă; este un fenomen natural sancţionat de Dumnezeu, necesar bunăstării indivizilor şi

care există pentru binele întregului. Loialitatea este definită prin obiectul ei – binele general, care este diferit de binele indivizilor. Începând din secolul al XIII-lea se manifestă tendinţa de transformare a *regnum-ului*, privit până atunci ca o ramură funcţională a unei comunităţi creştine unificate, într-un organism colectiv autonom, autosuficient şi care nu se cere legitimat decât de el însuşi. *Seçâlul al XIV-lea şi mai departe*. Această poziţie raţională, seculară a provocat o împotrivire violentă din partea pretenţiilor, acum şi mai mari, ale papalităţii la *plena potestas* în chestiuni spirituale şi temporale. Papa era denumit în mod explicit vicarul lui Cristos pe pământ şi se punea accentul pe regalitatea lui Cristos. Cea mai cuprinzătoare formulare a acestei teorii papa-Ic hierocratice despre guvernământ apare în scrierile de drept ale canonicului augustinian Giles da Roma, *De ecclesiastica potestate* (1301), şi în *Unam sanctam* (1302) a papei Bonifa-ciu al VlII-lea. Încercării de reactualizare a concepţiei lui Augustin despre guvernământul legitim, concepţie potrivit căreia biserica era cea care sancţiona proprietatea şi cârmuirea seculară, i s-au opus scrierile la fel de radicale ale lui Jean de Paris*, care puneau accentul pe ideea de drepturi* ale individului la proprietate privată*, anterioare instituirii guvemămintelor sau a oricărei organizări ecleziastice. Această orientare a fost dusă la extrem de către Marsilio da Padova*, care definea scopul statului ca fiind asigurarea păcii şi a vieţii materiale îndestulate pentru supuşi. Cârmuirea potrivit legii întocmite de poporul suveran era superioară cârmuirii exercitate de un singur om, astfel încât suveranitatea a-parţine înţelepciunii şi experienţei colective a poporului. Principele nu este decât executorul voinţei poporului, voinţă care, când este formulată legal, este singura deţinătoare a forţei coercitive în societate. Transferul autorităţii de la popor la principe nu este irevocabil, în plus, politica este un tărâm autonom, separat de obligaţiile religioase, necoercitive. Clerul este subsumat în *regnum*, biserica fiind alcătuită din totalitatea credincioşilor uniţi în congregaţie, asupra numirilor ecleziastice şi chiar asupra excomunicării existând un control laic. Această transformare a *regnum-uhii* într-un stat autonom nu s-a produs doar sub influenţa lui Aristotel şi a teoriei corporaţiei din dreptul roman, ci şi datorită implicării politice crescânde, în întreaga Europă, a unei burghezii înstărite, instruite şi competente administrativ. Monopolul clerical asupra învăţământului şi deci şi al administraţiei intrase în declin în secolul al XIV-lea. Ansamblul colectiv, statul, era considerat acum ca având propriile drepturi de supravieţuire, principele suveran fiind deja capabil să ia măsuri extraordinare în vederea binelui comun, cu mult înainte ca Machiavelli* să fi făcut din *raison d'état* elementul central al „noii politici" preconizate de el în secolul al XVI-lea. Ideea de stat ca abstracţiune situată deasupra celor ce guvernează ca şi a celor guvernaţi, având un scop superior celui al oricăror indivizi din teritoriile sale, îşi are originea în această epocă, în special în scrierile unor jurişti italieni, precum Bartolo da Sasso-ferrato.

Totuşi, încă nu este clar dacă o astfel de totalitate abstractă există în afara prezenţei fizice a reprezentanţilor întruniţi ai corporaţiei. Ideea de drept public superior reglementărilor, drepturilor şi intereselor private s-a conturat treptat, prin declinul localismului şi prin apariţia unei autorităţi publice centrale şi sigure, regele fiind gândit ca agent al statului. Despre oraşele italiene din Evul Mediu târziu se poate spune că, de fapt, îşi erau propriii lor principi. Teoria corporaţiei, împreună cu laicizarea societăţii (ceea ce nu însemna că oamenii încetaseră de a mai fi cucernici), cu separarea eticului de politic şi cu dezvoltarea, în paralel, a gândirii constituţionale în cadrul ecleziologiei* *şi* în cel al teoriei politice seculare, au fost duse mai departe în cursul încercărilor con-ciliariste de soluţionare a Marii schisme din biserică, de la sfârşitul secolului al XIV-lea (→ *conciliarism*). Tensiunea dintre afirmarea dreptului neîngrădit la cârmuire al suveranului şi afirmarea concomitentă a pretenţiilor comunităţii de a se apăra în faţa abuzurilor puterii a jucat un rol central în dezvoltarea teoriei constituţionale a bisericii *şi* a statului până în secolul al XVII-lea inclusiv. Teoreticienii medievali au pus bazele teoriei ulterioare a consimţământului (*consimţământ*); în secolul al XIV-lea erau prezente deja liniile majore ale unei teorii a comunităţii având dreptul de a forma un guvernământ independent de sancţiunea bisericii (*William Occam**) şi de a schimba forma unui astfel de guvernământ fără dizolvarea comunităţii. Teoria opusă, a unei ierarhii instituite de sus, persista şi ea în secolul al XVII-lea. Principalele dezbateri asupra surselor legitimităţii şi ale suveranităţii, a naturii obligaţiei, a dreptului la împotrivire şi a sferelor de autoritate menţionate în texte teologice, ecleziastice şi laice de după secolul al XII-lea erau în genere cunoscute gânditorilor din perioada Reformei, ca şi teoreticienilor statului modern timpuriu, din secolul al XVII-lea. JC

Bibliografie

Black, A., *Guilds and Civil Society în European Political Thought front the Twelfth Century to the Présent*, Londra, Methuen, 1984.

– Coleman, J., „Property and poverty", în *The Cambridge History of Medieval Political Tliought*, ed. J. H. Burns, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

– Gierke, O., *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, 4 vol., Berlin, Weidemannsche Buchhandlung, 1868-1914.

– Michaud-Quantin, P, *Universi-tas*: *Expressions du mouvement communautaire dans le moyen-îge latin*, Paris, Vrin, 1970.

– Milsom, S.F.C., *The Legal Framework of English Feudalism* (prelegerile Mait-land, 1972), Cambridge, Cambridge University Press, 1976.

– Sayles, G. O., *TheKing's Parliament of England*, Londra, Arnold, 1975.

– Skinner, q., *The Foundations of Modern Political Thought*, *2* vol., Cambridge, Cambridge University Press, 1978.

– ♦ Stra-yer, J. R., *On the Medieval Origins of the Modern State*,

Princeton, NJ, Princeton University Press, 1970.

– Tierney, B” *Foundations of the Conciliar Theory*: *the contribution of the medieval Canonists from Gratian to the Great Schism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1955.

– ♦ –, *Religion*, *Law and the Growth of Constituţional Thought*, *1150-1650*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

– Ullmann, W., *Principles of Government and Politics în the Middle Ages*, Londra, Methuen, 1961.

– Wilks, M., *The Problem of Sovereignty în the Later Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1963.

gândirea politică romană încă din timpul monarhiei, iar în mod cert de la întemeierea republicii, la finele secolul al VI-lea î.Cr., romanii erau, pa-re-se, capabili să formuleze argumente menite să recomande sau să justifice acţiuni prin prisma unor valori morale şi politice. Din secolul al III-lea î.Cr. S-au păstrat câteva scurte relatări contemporane despre carierele unor mari bărbaţi, din care ne putem face o idee despre aceste valori. Valori similare sunt menţionate şi în scrierile dramatice sau epice ale primilor poeţi romani. Ce s-ar fi întâmplat mai târziu dacă romanii ar fi fost izolaţi de lumea politică din jurRămâne o necunoscută. În secolului III-lea, reprezentanţi ai aristocraţiei romane au început să stabilească contacte strânse cu lumea greacă, cu îndelungatele ei tradiţii de cercetare filosofică. Poeţii romani timpurii, din jurul anului 200 î.Cr., dau deja semne de încercări în crearea de noi substantive abstracte în limba latină. Începând din acest moment, interesul principal al gândirii politice romane rezidă în faptul că exponenţii săi erau în majoritate angajaţi activ în viaţa publică şi făceau eforturi susţinute de a asocia cunoştinţele lor despre gândirea politică greacă* cu percepţia proceselor politice din Roma. Etapele timpurii ale acestei evoluţii rămân obscure. Polibiu*, un grec implicat în treburile comunităţii sale de origine, ostatic la Roma din 167 î.Cr., a lăsat o descriere clară a sistemului politic roman. Din nefericire, nu există nicio dovadă că ea a fost citită de cineva înainte de secolul I î.Cr. Se poate totuşi observa că Polibiu avea aceeaşi imagine asupra evoluţiei sistemului politic roman ca şi Cato cel Bătrân (234-149 î.Cr.), imagine adoptată mai târziu şi de Cicero*, şi anume că sistemul politic roman, aşa cum îl ştiau ei, era rezultatul unui efort colectiv al comunităţii ca întreg, desfăşurat pe o perioadă îndelungată. Această imagine contrastează cu reprezentarea naivă răspândită în cetăţile greceşti, după care constituţiile acestora ar fi fost opera unui fondator unic. Probabil că Polibiu şi Cato şi-au formulat teoriile în contextul general al discuţiilor ce se purtau în cadrul elitei romane privitor la natura schimbătoare a societăţii romane în secolul al II-lea î.Cr.

Principala personalitate cu care Polibiu era în legătură la Roma era Scipio Aemilianus (c. 185-129 î.Cr.), care călătorea şi în compania filosofului stoic grec Panaitios (c.180-c. 110 î. Cr.). Asocierea acestuia cu Aemilianus a avut un caracter emblematic pentru posteritate, deoarece curând la Roma avea să domine filosofia stoică, şi nu vreuna dintre celelalte trei şcoli principale de filosofie din lumea greacă de după Alexandru: discipolii lui Platon* (aşa-numita Academie), cei ai lui Aristotel* (Şcoala peripatetică) şi cei ai lui Epicur (341-270 î.Cr.). Şi despre natura contactelor dintre Panaitios şi Aemilianus se ştiu puţine lucruri; este însă sigur că în perioada imediat următoare acestor contacte se pot detecta la Roma primele semne ale argumentării teoretice privitoare la natura şi avantajele democraţiei*, în care sunt invocate exemple istorice greceşti şi romane. Această perioadă este cea a tribunatelor lui Tiberius Sem-pronius Gracchus şi al mai tânărului său frate, Caius Sempronius Gracchus (153-122 î.Cr.). Amândoi au încercat, în parte cu succes, să reformeze anumite aspecte ale sistemului politic roman, ceea ce avea să-i coste viaţa. În mod convenţional, istoricii plasează în acest moment şi începutul revoluţiei ce avea să aducă principatul în locul republicii. Fără îndoială, această revoluţie a suscitat reflecţia asupra tensiunilor dintre libertatea de acţiune a demnitarilor individuali şi necesitatea unei forme de control colectiv. Stadiul final al acestor reflecţii apare în scrierile lui Cicero.

Pe un front mai larg, romanii aveau nevoie să analizeze şi să înţeleagă faptul că stăpâneau un imperiu, care, către sfârşitul secolului al II-lea d.Cr., cuprindea cea mai mare parte a lumii mediteraneene. Încă Polibiu considerase de la sine înţeles că un stat dominant trebuia să se gândească la bunăstarea supuşilor săi, fie şi numai din prudenţă şi, de asemenea, că supuşii Romei erau îndreptăţiţi să critice atitudinea acesteia, în prima jumătate a secolului I î.Cr. Au izbucnit câteva mari răscoale împotriva cârmuirii romane; acesta este contextul în care poate fi plasată opera lui Poscidonios (c. 135-50 î.Cr.), un alt filosof stoic, elev al lui Panaitios şi, ca şi acesta înaintea sa, prieten apropiat al unor reprezentanţi ai elitei romane. Majoritatea scrierilor lui Posei-donios s-au pierdut, dar din fragmentele păstrate rezultă clar că ele acopereau aproape întreg spectrul geografiei, al etnografiei, al studiului naturii şi al filosofiei etice, precum şi istoria lumii romane de la sfârşitul *istoriilor* lui Polibiu până în vremea sa. Poseido-nios a fost preocupat în general de natura raporturilor dintre cârmuitor şi cârmuiţi şi de obligaţiile existente de ambele părţi, dar mai ales de Imperiul Roman, de supuşii săi şi de poziţia elitei romane conducătoare. Poseidonios nu a fost un caz izolat. Întocmai cum în Grecia lucrările de istorie stăteau alături de cele de filosofie în istoria gândirii politice (cazul clasic fiind Thucydides), tot aşa la Roma scrierea istoriei a constituit o modalitate de abordare a problemelor analizei politice. O demonstrează limpede cazul unui contemporan mai tânăr al lui Poseidonios şi Cicero,

istoricul roman Sallustius (86-35 î.Cr.). Acesta a ales două episoade din istoria recentă-tentativa lui Catilina, din anul 36 î.Cr., de a pune mâna pe putere şi războiul cu micul rege african Iugurtha, de la sfârşitul secolului al II-lea î.Cr.

– În principal pentru a analiza atitudinea elitei romane acasă şi în străinătate, dar şi pentru a putea medita asupra motivelor dispariţiei treptate a consensului existent în trecut înăuntrul elitei şi înăuntrul populaţiei romane ca întreg. Explicaţia generală prezentată de el în prefeţele celor două lucrări, invocând declinul moralităţii politice, generat de lăcomia după bogăţiile lumii mediteraneene, este susţinută cu multă vehemenţă, dar nu îndeajuns de sofisticat. Pe de altă parte, discursurile atribuite de el, de exemplu lui Marius sau Cezar, cuprind analize subtile ale repartizării puterii politice în stat şi ale limitelor toleranţei.

În general, epoca lui Cicero marchează asimilarea de către romani a aproape tuturor formelor de activitate intelectuală inventate de greci şi dezvoltarea, pentru prima dată pe o scară importantă, a unor forme noi. Activitatea creatoare pe întreg acest spectru a durat până în vremea principatului primului împărat, Augustus (63 î. Cr-l4 d.Cr.), dar nu mai mult. Ceea ce incontestabil s-a petrecut în principat a fost o renaştere a activităţii intelectuale în lumea greacă aflată sub stăpânirea romană, dacă nu cu o mare originalitate, oricum pe o scară largă. Principalul vehicul al analizei l-au constituit şi acum lucrările de istorie. Pentru istoricii greci, de la Dionysios din Halicarnas (sec. I î.Cr.

– C. 10 d.Cr.), Diodor (80-29 î.Cr.) şi Strabon (64-29 î.Cr.) în vremea lui August, până la Dio la cumpăna dintre secolele al II-lea şi al III-lea d.Cr., Imperiul Roman era mai presus de orice un sistem care funcţiona, şi funcţiona bine, neavând nevoie de altă justificare. Acest mod de abordare a rămas străin istoricilor latini şi probabil că le era şi practic necunoscut Pe ansamblu, ei utilizau doar materialul grecesc deja disponibil în vremea lui Cicero. Preocupările lor erau mult diferite. Când exista un moştenitor, principatul se înfăţişa din afară ca o monarhie ereditară: în cuvintele lui Edward Gibbon, ca un despotism temperat prin asasinat. De timpuriu a fost pusă în circulaţie ficţiunea convenabilă, conform căreia poporul roman încredinţa puterea supremă fiecăruia dintre împăraţii succesivi, ceea ce a dus la importante transformări în concepţiile romane despre izvoarele dreptului (*dreptul roman*). Fără îndoială, elita, care în timpul Republicii deţinuse puterea ca grup, o pierduse, în ciuda faptului că Principatul, în mod firesc, nu se putea dispensa de serviciile ei. Interesant este că noii membri ai elitei romane şi-au însuşit cu repeziciune idealurile aristocraţiei tradiţionale. Principatul s-a confruntat la început nu numai cu opoziţia intermitentă a celor ce aspirau la puterea supremă, ci mai cu seamă cu opoziţia faţă de împăraţii priviţi ca duşmani ai libertăţii. Totul depindea însă de personalitatea şi bunăvoinţa împăratului.

Acesta este subtextul încercării lui Se-neca* de a prezenta consideraţii teoretice cu privire la buna conduită a unui monarh, cât şi al analizei mai aspre făcute de Tacitus tensiunii dintre Principat şi libertate*.

Tacitus (c. 54 – începutul secolului al II-lea d.Cr.) şi-a compus *Istoriile* (care iniţial acopereau perioada 69-96) şi *Analele* (care acoperă perioada de la moartea împăratului Augustus în anul 14 d.Cr. Până în anul 68) în timpul domniei împăratului Traian. La începutul acestei domnii a fost pus în circulaţie *Panegiricul împăratidui Traian* al lui Pliniu cel Tânăr (62 – prima parte a secolului al II-lea d.Cr.), în care se susţinea că Traian a izbutit o împăcare între Principat şi libertate. Această împăcare nu avea însă o bază instituţională, ci doar una personală. Şi singura concluzie care se poate trage din scrierile lui Tacitus este că cele două erau esenţialmente incompatibile. Una dintre scrierile sale minore, *Despre viaţa şi caracterul lui I. Agricola*, laudă un om care a fost slujitorul loial al unui împărat tiranic; *Dialogul despre oratori* conchide că declinul oratoriei este rezultatul sfârşitului Republicii. Prin concluzia sa că un reprezentant al elitei romane trebuie să slujească chiar şi un stăpân rău, Tacitus se apropie, deşi dintr-o direcţie diferită, de concepţia surselor greceşti că Imperiul Roman trebuie acceptat pentru că este un sistem care funcţionează bine şi pentru că, în orice caz, nu există o alternativă reală.

Cel mai interesant document din secolul al II-lea d.Cr. Îl constituie însă aşa-numitelc *Meditaţii* – aforisme şi cugetări – scrise în greacă-ale împăratului Marcus Aurelius, care a domnit între 161 şi 180. Copilăria şi adolescenţa sa au fost normale pentru un membru al elitei romane; abia la vârsta de şaptesprezece ani a fost adoptat ca succesor de Antoninus Pius, care nu avea copii de sex bărbătesc, el însuşi adoptat odinioară de Hadrian spre a-i urma la tron. În anii formării sale, Marcus Aurelius nu s-a mărginit la însuşirea filosofiei stoice, în forma ei diluată, familiară oricărui roman instruit, ci a căutat să dobândească o cunoaştere solidă a doctrinelor ei fundamentale. Potrivit unei utopii stoice, numai înţelepţii trebuiau să guverneze. Imperiul Roman însă nu era o utopie şi aici fiecare avea datoria obştească de a îndeplini funcţiile potrivite poziţiei sale în viaţă. În cazul lui Marcus Aurelius, acestea erau cele de împărat roman. În termeni generali, atracţia exercitată de acest aspect al stoicismului asupra membrilor elitei romane este evidentă. Ei trăiau într-o lume unde posibilităţile de schimbare erau strict limitate, iar pentru cineva a cărui poziţie în viaţă era în apropierea vârfului piramidei era fără îndoială plăcut să afle că trebuia să accepte aceasta poziţie. Totuşi, din scrierile lui Marcus Aurelius răzbate frământarea în legătură cu pro-pria-i slăbiciune şi nevrednicie. Este izbitor cât de des recurge el la metafore militare spre a-şi descrie chemarea şi datoria. Cu siguranţă, limbajul său

reflecta evoluţiile din Imperiul târziu, unde toate formele de serviciu public erau considerate drept *miliţia*. Elocventa este şi nemulţumirea, mergând uneori până la dispreţ, faţă de cei din anturajul său. În lumea greacă a existat o lungă tradiţie de a arunca vina pentru erorile unui conducător pe curtenii săi, de a feri de atacuri instituţia, căutând în altă parte vina pentru proasta ei funcţionare. Împăraţii romani par însă a fi acceptat caracterul absolut al poziţiei şi al responsabilităţii lor, iar cât timp au rămas păgâni, nu prea găsim semne că ar fi existat vreo teorie a dreptului divin al regilor*. MHC

Bibliografie

♦ Beard, W. M. Şi M. H. Crawford, *Rome în the Late Republic*, Londra, Duckworth, 1985.

– Brunt, P. A., „Marcus Aurelius în his méditations", în *Journal of Roman Stüdes*, 64 (1974), pp. L-20.

– Earl, D. C, *The Political Thought of Sallust*, Cambridge, Cambridge University Press, 1961. –Firpo, L. Ed., *Storia délie idee politiche*, *economi-che e sociali*, Torino, UTETE, 1982 (îndeosebi eseurile lui J-L. Ferrary şi S. Mazzarino).

– Gabba, E, „The historians and Augus-tus", în *Caesar Augustus*: *Seven Aspects*, F. G. B. Miliar şi E. Segal ed., Oxford, Clarendon Press, 1984.

– Nicolet, C. Ed., *De-mokratia et aristokratia*, Paris, Sorbona, 1983.

– Nock, A. D., „Posidonius", *Journal of Roman Studies*, 49(1959), pp. L-l5.

– Syme, R., *Tacitus*, Oxford, Clarendon Press, 1958.

– *Sallust*, Berkeley, University *of* California Press, 1964.

– Strasburger, H., JPosidonius on problems *of* the Roman Empire", în *Journal of Roman Studies*, 55 (1965), pp. 40-53.

gândirea politica tomistă Termen colectiv, prin care sunt desemnate teoriile despre societate şi etică socială inspirate din scrierile lui Toma d'Aquino*, din secolul al XIII-lea, îndeosebi din *Summa theologiae*, *De regimine principum* şi din comentariile sale la *Etica nicomahică* şi la *Politica* lui Aristotel*. Principalul reprezentant al acestei tradiţii, începând din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, a fost neotomismul politic, care se revendică dintr-o *philosophia perrenis* „în spiritul doctorului angelic". Neotomismul politic s-a dezvoltat în cadrul gândirii romano-catolice ca o încercare de a da răspuns problemelor politice şi sociale ale societăţilor industriale pe cale de apariţie. Deşi a avut şi are categorii largi de susţinători din toate zonele spectrului politic, principala sa influenţă s-a exercitat prin documentele *of* iciale ale papei şi ale Curiei papale. Această influenţă a scăzut mult după Conciliul Vatican II (1962-1965), a cărui atitudine faţă de tomism a fost ambigua. *Conţinuturi teoretice.* În gândirea politică neotomistă, la baza doctrinei despre stat* şi a eticii sale sociale stă concepţia sa despre natura

umană, în care credinţa că omul este creat după chipul lui Dumnezeu joacă un rol esenţial. Prin urmare, se consideră că pentru om este potrivit să trăiască în cadrul unei societăţi organizate, având drept scop desăvârşirea morală şi intelectuală. Atingerea unei astfel de desăvârşiri ar fi echivalentă cu trăirea Vieţii după Bine, la care se consideră că năzuiesc toţi oamenii. Aceasta este o cristiani-zare a doctrinei lui Aristotel conform căreia în toate acţiunile lor oamenii aspiră în cele din urmă la fericire (*eudai-monia*). Potrivit lui Toma d'Aquino şi majorităţii discipolilor săi, această aspiraţie este prezentă în trei înclinaţii naturale fundamentale: conservarea propriei persoane, conservarea speciei şi viaţa conformă raţiunii. Această a treia pornire cuprinde deopotrivă dorinţa de a cunoaşte adevărul despre Dumnezeu şi dorinţa de a trăi în societate urmărind atât binele individual, cât şi pe cel obştesc. Aici se află miezul dreptului natural* aşa cum este înţeles în această tradiţie. Dreptul civil, deşi nu poate fi dedus în mod direct din dreptul natural, încetează de a fi obligatoriu dacă încalcă postulatele acestuia. Menirea lui este de a concretiza pentru societatea în cauză cerinţele dreptului natural. (→ *lege*) Astfel, pentru neotomismul politic funcţia dreptului civil şi a puterii de stat este de a face posibilă viaţa în societate, garantând ordinea politică şi distribuind fiecăruia „ceea ce e cu adevărat al său". Aşa se menţine pacea şi este posibilă urmărirea binelui comun. Promovarea binelui obştesc este o îndatorire a fiecărui membru al societăţii, dar cu osebire a celor ce sunt în mod legitim însărcinaţi să reprezinte interesele politice şi etice ale celorlalţi: legile pot fi făcute fie de întreaga comunitate, fie de orice instituţie ce contează drept reprezentantul ei legal. Binele obştesc îl cuprinde nu doar pe Dumnezeu, ca scop suprem al omului, ci şi anumite aspecte ale culturii respectivei societăţi, precum şi condiţiile materiale şi economice necesare pentru ca membrii societăţii să poată năzui la Viaţa după Bine la nivelul maxim al capacităţilor lor. Rezultă de aici că instituţiile sociale şi de stat, ca şi activitatea politică naţională şi internaţională, trebuie tratate nu ca scopuri în sine, ci ca mijloace în vederea unui scop. Scopul acesta este Omul ca persoană şi desăvârşirea lui ultimă – „principiul persoanei". Acest principiu, „principiul solidarităţii" şi „principiul subsidiarităţii" menţin demnitatea, egalitatea* şi libertatea* umană. Conform „principiului solidarităţii", activitatea politică trebuie să se bazeze pe ipoteza că Viaţa după Bine reclamă devotament reciproc între individ şi societate. De aici se consideră că decurge teza că proprietatea privată*, îndeosebi cea productivă, trebuie nu numai să aducă foloase proprietarului individual, ci să servească şi binelui obştesc. Această teză nu contestă în mod radical îndreptăţirea socială a proprietăţii private, dar, în plan practic, neotomismul politic ar face inevitabilă intervenţia statului în distribuirea ei. Nu în ultimul rând, principiul „subsidiarităţii" consideră că fiecare individ şi fiecare segment al societăţii trebuie ajutat, pe cât posibil, să-şi îndeplinească sarcinile ce îi revin în mod specific. Ceea ce ei pot face sunt şi

datori să facă, şi nimeni altcineva nu trebuie să facă aceste lucruri în locul lor. În consecinţă, la nivelul statului unii autori neotomişti sunt favorabili unei forme de federalism*. Toţi subliniază că societatea nu-l poate lipsi pe individ de posibilitatea de a-şi realiza aptitudinile, ba chiar trebuie să ofere oportunităţi pentru dezvoltarea lor. Statul trebuie să sprijine autoajuto-rarea, ocrotind drepturile componentelor mai mici ale societăţii, în particular ale familiei, şi făcând astfel posibilă autodeterminarea.

Istorie. Gândirea politică neotomistă a devenit eficientă în cadrul bisericii *of* iciale mai ales începând de la enciclica *Aeterni Patris* (1879) a papei Leon al XIII-lea şi condamnarea modernismului. Neotomismul a fost o vreme încorporat *of* icial în dreptul canonic*, iar doctrina lui Toma d'Aquino a fost folosita mai frecvent şi mai puţin eclectic în enciclicile papale pe teme sociale, ca şi în alte tipuri de documente papale (de exemplu, *Rerum Nova-rum*, 1891; *QuadragesimoAnno*, 1931; cuvântarea radiodifuzată a papei Pius al XII-lea, în 1941, la cea de-a cincizecea aniversare a *Rerum Novarum*v *Humani Generis*, 1950). Gândirea politică neo-tomistă a fost de asemenea inclusă ca parte integrantă în *Cursus Thomisticus*, într-o vreme componenta principală a învăţământului teologic din universităţile şi seminariile catolice. Poziţia influentă a neotomismului a cunoscut un declin brusc ca urmare a revizuirii învăţământului catolic după Conciliul Vatican II. Iniţial, încercarea de a construi o teorie politică neotomistă sistematică a fost în principal opera lui Thomas Meyer (1821-1913) şi a lui Victor Cathrein (1845-1931). Mai târziu, ideile lor s-au extins mai ales în lumea germa-nofonă, dar mai puţin ca rezultat al studiilor medievale decât ca reacţie la anumite evoluţii din sociologie, drept şi economie, şi la circumstanţele politice din preajma celui de-al doilea război mondial. Autori ca Eberhard Welty (1902-1965), Johannes Messner (1891-1984) şi Oswald von Neli-Breiining (1890-1991) au adăugat elemente care au făcut ca, sub anumite aspecte, neotomismul politic să nu se deosebească prea mult de un tip de socialism creştin. În această perioadă însă, „tomismul deschis" propus de Jacques Maritain* a fost mai cu seamă cel ce a atras adepţi în Franţa, Marea Britanic şi Statele Unite. Încercarea sa de a dezvolta o „filosofie creştină" cuprinde teoria unei „noi forme de civilizaţie" şi a unei „noi creştinătăţi", bazata pe un „umanism teocentric integral" şi care nu poate fi în mod neproblematic situată în cadrul liniei de bază a neotomismului. Maritain preconiza întemeierea unei noi societăţi, „sociale", în locul capitalismului burghez, societate năzuind spre înfăptuirea unei libertăţi ce implica o împlinire asemănătoare celei de care aveau parte cei uniţi cu Dumnezeu în „viziunea beatifică". O asemenea societate trebuia să fie pluralista* (*pluralism*) şi democratică, să garanteze libertatea personală şi dreptul la muncă şi să-i cuprindă pe creştini şi pe necreştini într-o prietenie frăţească. După cel de-al doilea război mondial, mottoul, A treia Cale" a fost

folosit de grupuri neotomiste susţinătoare ale unei teorii politice care nu se voia nici neo-marxistă, nici neosocialistă, ci pluralistă şi democratică, având ca element central ideea unei ordini bazate pe dreptul natural. Această direcţie a fost promovată, între alţii, de Arthur Fridolin Utz (n. 1908) de la Şcoala neotomistă din Freiburg, care se situează mai aproape de tomismul scolastic decât teoriile lui Maritain. Unele dintre principiile de bază ale neotomismului, deşi cel mai adesea fără referiri explicite la Toma d'Aquino, au supravieţuit şi în enciclicile sociale ale papei Ioan al 1 II-lea (*Mater et Magistra*, 1961; *Pacem în Terris*, 1963), ale papei Paul al VI-lea (*Populorum Progressa*, 1967), ale papei Ioan Paul al 11-lea (*Laborem Exercens*, 1981) şi foarte pregnant în documentul *Gaudium et Spes* (1965) al Conciliului Vatican II. Gândirea politică neotomistă a influenţat, de asemenea, baza teologică a mişcărilor sociale catolice care s-au dezvoltat în Marea Britanie, Europa şi în cele două Americi pe la începutul secolului al XX-lea. În Marea Britanie influenţa lui s-a făcut simţită nu numai prin Catholic Social Guild, pe urmele lui Charles Plater (1875-1921), ci şi în obiectivele formulate de Distributist League, creată în 1926. Figuri asociate cu distributismul, ca G. K Chester-ton (1874-1936) şi Vincent McNabb (1868-1943), au formulat atitudini caracteristice pentru neotomismul politic, chemând la respingerea găunoşeniei morale şi practice a industrialismului din perspectiva unei politici fundamentate etic. Trebuie spus însă că, în măsura în care neotomismul politic derivă scopul şi rostul societăţii dintr-o concepţie despre natură ca o creaţie neschimbătoare, cu greu poate să evite un esenţialism prin prisma căruia istoria e doar un accident în raport cu natura socială şi raţională a omului. Acest punct de vedere oarecum formal înseamnă că neotomismul este pândit de pericolul de a deveni o colecţie de formulări foarte deschise, a căror aplicare obligatorie la cazuri concrete este problematică. MHV

Bibliografie

Gilby, T., *Between Community and Society*: *a Philosophy and T/teology of the State*, Londra, New York şi Toronto, Longmans Green, 1953.

– Maritain, J. *Humanisme intégral*, Paris, Aubier, 1936.

– *La Personne et le bien commun*, Paris, Desclée et Brouvver, 1947.

– *Man and the State*, Chicago, University *of* Chicago Press, 1951. –NeII-Breu-ning, O. Von, *Gerechtigkeit and Freiheit*: *Grundzüge katholischer Soziallehre*, Viena, Europa, 1980.

– Ürz, A. F. S.a. Ed., *Bibliographie der Sozialethik*, Freiburg/Br., Herder, 1959-1980. –, *Die katholische Sozialdoktrin în ihrer geschichtlichen Entfaltung*: *eine Sammlung päpstlicher Dokumente vom*

15. Jahrhundert bis în die Gegenwart (*Originaltexte mit Übersetzung*), Aachen, Hanstein, 1976.

– Welty, E., *Handbook of Christian SocialEthies*, trad. de G. Kirstein,

Edinburgh şi Londra, Nelson, 1960-1964.

Gentile, Giovanni (1875-1944) Filosof italian. Exponent al idealismului* şi prieten cu Benedetto Croce* în tinereţe, mai târziu adept al fascismului*.

George, Henry (1839-1897) Economist, jurnalist şi filosof american. Născut într-o familie pietistă din Philadelphia, George a făcut studii sumare, în 1858 a plecat în California, unde douăzeci de ani a trăit cu mijloace precare, ca jurnalist şi editor. În 1879 a terminat principala sa lucrare, *Progress and Poverty*, şi curând după aceea s-a mutat la New York, unde s-a implicat în viaţa politică locală. Candidând din partea Partidului Muncitoresc Unit (United Labor Party), a obţinut un număr impresionant de voturi la prima dintre cele două încercări – ambele eşuate – de a accede la primărie, în anii 1880, când faima sa ajunsese la apogeu, scrie alte cărţi în care finalizează „teoria impozitului funciar" şi obţine un succes remarcabil ca orator, prin cuvântările pe această temă ţinute la mari întruniri din Marea Britanie, Statele Unite şi Australia. Ultimii ani de viaţă i-au fost marcaţi de controverse politice şi intelectuale purtate în cadrul cercurilor radicale atrase spre ideile sale şi de relativa indiferenţă a economiştilor academici. Doctrina lui George este deopotrivă o teorie etică şi una economică. Ea include o concepţie lockeană despre drepturile naturale*, care atribuie proprietatea* exclusivă şi neîngrădită asupra produselor muncii celor care au efectuat munca respectivă, dar proprietatea asupra resurselor naturale neprelucrate o supune unui fel de reglementare distributivă egalitară. Nedreptatea socială poate rezulta *atât* din limitarea posibilităţii de-a dispune liber de muncă şi de produsele ei, *cât şi* din proprietatea privată* neîngrădită asupra unor resurse naturale primare. Teoria economică explică modul în care asemenea îngrădiri şi proprietatea generează aceste efecte. Operând cu premisele teoretice ale economiei politice clasice*, George încearcă să explice aparentul paradox al persistenţei sărăciei în pofida creşterii productivităţii muncii şi al salariilor stagnante în pofida avuţiei în creştere. Bazându-se pe teoria ricardiană a rentei (*teoria valorii-muncă*), el susţine că într-o economie altminteri concurenţială, în final toate creşterile de acest fel se produc în favoarea proprietarilor funciari, care, în calitate de proprietari ai unui mijloc de producţie indispensabil, la care oferta este fixă, deţin o poziţie de monopol unică în cadrul oricărei comunităţi. Creşterea valorii de arendare şi a valorii comerciale a resurselor naturale apare ca simplu efect al progresului tehnic şi al creşterii populaţiei, iar veniturile aduse de acest „spor nemeritat" reprezintă scă-zăminte din sumele cuvenite pentru plata muncii şi din profiturile la capitalul investit. Rezultă că adevăratul conflict de interese în societatea capitalistă nu este cel dintre muncitori şi capitalişti, ci dintre aceste două categorii şi proprietarii funciari. Marile disparităţi în distribuţia avuţiei

se datorează în mare măsură acestui monopol asupra pământului, ca şi efectelor monopoliste ale altor îngrădiri ale concurenţei. Ca remediu echitabil şi eficient la aceste rele sociale, George propune „impozitul funciar”. În loc să instituie dreptul egal al fiecărei persoane asupra resurselor naturale prin naţionalizare sau prin continua redistribuire a lor, guvernele democratice ar trebui să perceapă un impozit de 100% asupra valorii de închiriere a terenurilor. Această măsură ar asigura, pe de o parte, o sursă de venit minim pentru stat, iar pe de alta, ar descuraja specula cu terenurile (considerată de George principala cauză a ciclurilor economice) şi ar crea o concurenţă mai mare pe piaţa acestora. Urmarea ar fi o repartiţie a avuţiei mai puţin inegală şi totodată pe deplin concordantă cu ceea ce fiecare persoană realizează şi economiseşte. HS

Bibliografie

Andelson, R. V. Ed., *Crities of Henry George*, Londra, Associated University Presses, 1978.

– ♦ Barker, C. A., *Henry George*, New York, Oxford University Press, 1955.

– ♦ Geiger, G. R., *The Philosophy of Henry George*, New York, Macmillan, 1933.

– George, H., *Progress andPoverty*, Londra, William Reeves, 1884.

– *SocialProblems*, Londra, Henry George Foundation, 1931.

– *A Perplexed Philosopher*, Londra, Henry George Foundation, 1937.

Gerson, Jean (1363-1421) Teolog francez. Rector al Universităţii din Paris şfâigură proeminentă a mişcării conciliare (*conciliarism*).

Gierke, Otto von (1841-1921) Profesor de drept şi jurist german. Ideile sale cu privire la asociaţiile voluntare au fost adesea privite ca o versiune timpurie a teoriei pluraliste a statului (*pluralism*).

Gobineau, Joseph Arthur (1816-1882) Diplomat şi teoretician social francez. Cartea sa *Essai sur l’inégalité des races humaines* (1853-1855) a influenţat decisiv dezvoltarea rasismului*.

Godwin, William (1756-1836) Filosof politic, romancier şi scriitor „cu bucata” britanic. Fiu al unui pastor presbiterian nevoiaş, Godwin şi-a făcut studiile la „disidenţă” (Öissenters), devenind el însuşi în 1778 pastor al unei congregaţii presbiteriene. Nu a prea dovedit chemare, iar cu timpul i-a slăbit şi credinţa. Pe la 1783 trăia la Londra, unde îşi câştiga o existenţă precară scriind efemeride literare fără strălucire. În timpul dezbaterilor despre Revoluţia franceză (*radicalii britanici*) şi-a convins editorul să-l subvenţioneze pentru o perioadă în care să redacteze un rezumat al evoluţiilor recente din

filosofia politică. Rezultatul a fost importanta lucrare *An Enquiry Concerning Political Justice*, publicată în 1793 şi substanţial revizuită cu prilejul ediţiilor a II-a (1795) şi a III-a (1797). În 1794 şi-a mărit reputaţia prin publicarea celui mai de succes roman al său, *Caleb Williams*. Godwin a influenţat îndeosebi o generaţie tânără de scriitori în afirmare, printre care Wordsworth, Coleridge, Southey şi Hazlitt, iar mai târziu Shelley. În 1797 s-a căsătorit cu Mary Wollstonecraft*, care avea să moară din cauza naşterii, cinci luni mai târziu (copilul a supravieţuit, devenind Mary Shelley, autoarea romanului *Frankenstein*). Amintirile lui Godwin despre soţia sa (*Memoirs*), scrise cu francheţe, au provocat comentarii licenţioase în presa reacţionară, făcând să-i scadă mult audienţa la public. A continuat să scrie – eseuri, romane, biografii, câteva piese de teatru execrabile, cărţi pentru copii şi texte politice –, dintre care se remarcă *Repfy to Parr* (1801), *On Population* (1820) replică la atacul îndreptat împotriva lui de Thomas Malthus* în *An Essay on the Principles of Population* – şi ultima sa lucrare, *Thoughts on Man* (1831). Dar, odată cu declinul culturii literare radicale din anii 1790 şi cu reputaţia personală ciuntită, şi-a trăit o bună parte din ultimii treizeci de ani în relativă obscuritate şi înglodat în datorii.

În An Enquiry Concerning PoliticalJus-ţice, Godwin îşi prezintă concluziile anarhiste şi utopice pomind de la câteva axiome simple: judecata sănătoasă şi adevărul vor birui întotdeauna eroarea; această judecată şi acest adevăr pot fi comunicate; adevărul este atotputernic; viciile omului sunt rezultatul unor credinţe greşite şi, prin urmare, omul este perfectibil. El preia teza lui Thomas Paine* că societatea este întotdeauna o binefacere, iar guvernământul întotdeauna un rău. Guvernele nu numai că nu sunt necesare pentru a ţine în frâu forţele distructive din firea umană, ci sunt chiar răspunzătoare pentru existenţa acestor forţe. Folosind constrângerea, frauda, exploatarea şi venalitatea, guvernele îşi corup supuşii, stimulând în ei patimi contradictorii şi însăţiabile şi asmuţindu-i pe unii împotriva celorlalţi. Pentru a-şi perpetua puterea şi autoritatea, guvernele sunt nevoite să-şi ţină cetăţenii în ignoranţă. Totuşi oamenii fiind raţionali şi perfectibili de la natură, cu timpul societatea a devenit mai luminată şi drept urmare unele dintre racilele guvernământului au fost atenuate. Pe măsură ce înţelegerea moralei şi a politicii se va perfecţiona şi se va răspândi în societate, nu vom mai accepta să ne supunem unei autorităţi arbitrare. Cu cât suntem mai puţin obedienţi, cu atât ni se dezvoltă mai mult capacitatea de a ne autoguverna şi disponibilitatea de a acţiona în spiritul raţiunii şi al dreptăţii. Guvernanţii se vor simţi din ce în ce mai neputincioşi; influenţa lor se va restrânge şi în cele din urmă va dispărea, făcând loc unei societăţi naturale, formate din indivizi capabili să-şi trăiască viaţa în conformitate cu adevărul şi cu dreptatea, folosindu-şi inteligenţa şi judecata şi practicând în mod plenar şi liber

dezbaterea şi discuţia publică. Graţie puterii de convingere a raţiunii, forţei cu care ni se impune adevărul, faptului că erorile nemulţumesc inevitabil fiinţele raţionale şi graţie faptului că nu suntem în stare să facem intenţionat lucruri rele odată ce ne-am lămurit că sunt rele, vom deveni capabili de o viaţă pe deplin morală. Godwin este dispus să admită că în perioada de tranziţie spre această societate anarhică ar putea fi necesară o formă sau alta de adunare reprezentativă, în schimb respinge orice mod de organizare şi orice mijloc ce ar contesta dreptul individului de a acţiona exclusiv pe baza exercitării depline şi libere a propriei judecăţi.

Primele patru cărţi din *Political Justice* cuprind pledoaria lui Godwin în favoarea ameliorării şi critică alte concepţii despre guvernământ şi societate, în aceste cărţi el argumentează că întotdeauna trebuie să acţionăm conform principiilor de dreptate şi că acestea ne cer să facem ceea ce în general aduce cele mai mari foloase omenirii. Cele patru cărţi finale atacă, pe rând, sistemele de guvernământ existente, încercările guvernanţilor de a se amesteca în opiniile politice şi religioase, sistemele de legi şi pedepse şi formele de proprietate statornicite. În ultima carte, intitulată „On Property”, Godwin susţine că intelectul oamenilor se va perfecţiona în asemenea măsură, încât va dobândi controlul complet asupra proceselor fiziologice, făcându-i pe oameni capabili să renunţe la somn (care este cauzat de neatenţie) şi să prevină declinul aptitudinilor lor. Oamenii vor deveni nemuritori.

Comentatorii moderni desconsideră părerile utopice ale lui Godwin ca pe nişte fantezii, dând atenţie în schimb aparentului său utilitarism*, despre care susţin că ar reprezenta o conuibuţie importantă la istoria gândirii politice. Dar, deşi Godwin crede sincer că trebuie să facem acele lucruri care produc maximum de fericire, el limitează acest principiu al utilităţii printr-unul mai radical. Lucrul se vede cel mai clar din felul cum interpretează proprietatea*. El afirmă că repartiţia proprietăţii este corectă atunci când produce maximul posibil de fericire. Şi mai susţine că avem dreptul la atâta proprietate, câtă ne-ar atribui-o această repartiţie optimă. Însă, deşi admite că actuala repartiţie este departe de a fi optimă, insistă totuşi că avem drepturi de administrare a proprietăţii pe care o deţinem în prezent. El se delimitează de utilitarism când afirmă că nimeni nu are dreptul să încalce aceste drepturi vde administrare, chiar dacă ar face-o cu gândul la drepturile* oamenilor rezultate din ideea de dreptate*. Dreptul nostru de a decide singuri în ce mod să dispunem de bunurile asupra cărora avem drept de administrare are întâietate faţă de dreptul nostru de a căpăta partea ce ni se cuvine conform repartiţiei ce ar maximiza utilitatea. Dreptul de a judeca este superior drepturilor derivate din principiul utilităţii. Judecata este sacrosanctă, pentru că numai prin exerciţiul deplin şi liber al judecăţii personale cunoaşterea,

adevărul şi înţelegerea pot progresa. Suntem datori faţă de noi înşine să promovăm adevărul, pentru că numai astfel ne desăvârşim firea, devenind deplin raţionau: împărtăşind această opinie, Godwin lasă să se înţeleagă că judecata sa a rămas mereu tributară „disidenţei raţionale" (*Rational Dissent*) şi ideii că, devenind deplin raţionali, ne armonizăm firea cu planul raţional al naturii – altfel spus, cu Providenţa. Teoria morală a lui Godwin nu poate fi separată de convingerile sale utopice, ca fiind solidară cu acestea.

Bibliografie

Clark, J. R, *ThePhilosophicalAnarchism of William Godwin*, Princeton, Princeton University Press, 1977.

– Godwin, W., *An En-quiry Concerning Political Justice*, Kramnick, Harmondsworth, Penguin, 1976.

– *Caleb Williams*, ed. D. McCracken, Oxford, Oxford University Press, 1977.

– ♦ Locke, D., *A Fantasy of Reason*: *the Life and Thought of William Godwin*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1980.

– ♦ Marshall, P., *William Godwin*, New Häven şi Londra, Yale University Press, 1984.

– ♦ Philp, M., *Godwin 's „Political Justice „*, Londra, Duck-worth, 1986.

Goldman, Emma (1869-1940) Anarhistă rusă, influentă printre anarhiştii americani din perioada 1890-1915. A introdus idei feministe în gândirea anarhistă.

– *Anarhism*

Gramsci, Antonio (1891-1937) Teoretician social italian. Născut în Sardinia, ca fiu al unui mic funcţionar, Gramsci este considerat unul dintre cei mai eminenţi gânditori marxişti de după Marx*. Din pricina infirmităţii fizice (era cocoşat) şi a unui scandal în familie (tatăl său a fost condamnat la închisoare pentru corupţie), a avut parte de o copilărie nefericită; dar aceste necazuri par să-i fi stimulat sârguin-ţa la învăţătură, astfel că în 1911 a câştigat o bursă la Universitatea din Torino, unde s-a specializat în lingvistică. În 1913a aderat la Partidul Socialist Italian (PSI), începând să colaboreze în mod regulat la ziarele acestuia, inclusiv *IzAvanti*. Deşi era un revoluţionar, tânărul Gramsci a arătat dispreţ faţă de determinismul „ştiinţific" al marxiştilor ortodocşi (*marxism*), admirând în schimb activismul romantic al lui Georges Sorel* şi „spiritualismul" neohcgelian al lui Benedetto Croce*. Sub influenţa Revoluţiei ruse, triumf al voinţei politice asupra circumstanţelor economice, Gramsci începe să se implice activ în organizarea politică, devenind o figură proeminentă în mişcarea pentru consiliile muncitoreşti care începea să se înfiripeze, şi a cărei teorie a fost elaborată în *Ordine Nuovo*, un hebdomadar al partidului în perioada 1919-1920, numit *biennio rosso*.

După primul război mondial Italia s-a confruntat cu o agricultură secătuită, cu o inflaţie galopantă şi cu şomaj de masă. Tulburările sociale se amplificau mai ales în nordul ţării, dar, spre dezamăgirea lui Gramsci, în loc să stimuleze acest puseu revoluţionar, atât PSI, cât şi sindicatele îndemnau la prudenţă. El a pus această „trădare" pe seama faptului că instituţiile tradiţionale ale clasei muncitoare îşi datorau originea sistemului concurenţial capitalist, de aceea fiind predispuse să accepte

„regulile jocului" impuse de patronat. PSI, de pildă, se lăsa antrenat în combinaţii electorale, sindicatele dădeau expresie concepţiei după care munca este o marfa supusă vânzării şi cumpărării, în schimb consiliile muncitoreşti din fabrici puteau depăşi logica sistemului capitalist deoarece ele întruchipau nu imperativele legalităţii burgheze, ci experienţa de zi cu zi a proletariatului. Consiliile deliberative şi activitatea lor, susţinea Gramsci, aveau o triplă menire: formarea conştiinţei muncitorilor, dezvoltarea solidarităţii şi a iniţiativei lor şi crearea unui sistem de „putere dual㔠la locul de muncă, prin restrângerea capacităţii de decizie a patronilor; în fine, prefigurarea viitorului stat socialist, în care funcţiile politico-administrative îndeplinite până atunci de organele de stat burgheze vor fi preluate de consilii. Intenţia era nu de a *ocoli* PSI şi sindicatele, ci de a le înlocui. Reţeaua de consilii muncitoreşti, care se constituia în ritm susţinut, trebuia să devină „primul motor" al procesului revoluţionar. Schimbarea urma să vină „de jos".

Gramsci n-a reuşit să rezolve o problemă centrală: cum se poate împăca spontaneitatea cu disciplina şi coordonarea necesare revoluţiei? După unele victorii obţinute la început, mişcarea pentru consilii a fost înfrântă de politica abilă de momeli şi ameninţări dusă de patronatul italian, astfel încât observând şi profilarea la orizont a fascismului*, Gramsci abandonează teoria din *Ordine Nuovo* şi acceptă o abordare mai ortodox leninistă (→ *leninism*). În ianuarie 1921 el contribuie la înfiinţarea Partidului Comunist Italian, iar în 1924 devine secretarul general al acestuia (şi membru al Parlamentului). Arestat doi ani mai târziu, a rămas în închisorile regimului mussolinian până la moartea sa, survenită din cauze naturale, în 1937. În timpul recluziunii a produs partea cea mai importantă a operei teoretice – o mare cantitate de însemnări şi e-seuri (în general nefinisate), publicate postum sub titlul *Însemnări din închisoare* (1929-1935). Prin opera sa, Gramsci şi-a câştigat, alături de Georg Lukâcs*, prestigiul de important teoretician al marxismului hegelian – o interpretare a gândirii lui Marx care pune accentul pe subiectul uman înzestrat cu capacitatea de reflecţie. *Însemnările*, deşi centrate asupra politicii şi a filosofiei, abordează o imensă varietate de teme, printre care sociolingvistica şi critica literară. Cea mai semnificativă dimensiune a lor o

constituie, probabil, atacul vehement îndreptat împotriva tuturor axiomelor materialismului dialectic*. În opinia lui Gramsci, Marx nu a intenţionat să înlocuiască Ideea hegeliană cu Materia, ci a dat prioritate organizării productive a societăţii, care include, firește, acţiunea umană conştientă. *Contrar* marxiştilor ortodocşi, Gramsci a refuzat să vadă în om doar un obiect material supus legilor dialectice care guvernează lumea externă, a naturii. Evidenţierea „factorului subiectiv” l-a făcut să nege şi opinia marxistă standard, potrivit căreia cunoaşterea se rezumă la asimilarea pasivă a unui univers dat de-a gata. Având în vedere rolul activ, constitutiv al spiritului cunoscător, era eronat, susţinea el, ca marxismul să fie considerat o descriere ştiinţifică a realităţii „obiective” a unei realităţi independente de scopurile sau interpretările umane. Validitatea marxismului, ca a oricărei alte doctrine, trebuie certificată de „practică”, de funcţiile sociale pe care le îndeplineşte, întrucât însă „adevărul” depinde de medierea (nu de reflectarea) cu succes a realităţii, teoria trebuie permanent ajustată prin prisma experienţei de viaţă istoriceşte modificată. Gramsci îi ironiza pe cei ce transformau marxismul într-un sistem închis, imun la faptele empirice. Ca urmare a accentului pe care-l punea pe „omul-ereator”, Gramsci s-a opus vehement concepţiilor teleologice şi fataliste ale marxismului, care postulau legi imuabile ale evoluţiei sociale. A respins în special ideea că eliberarea umană e o consecinţă inevitabilă a dinamicii interne a capitalismului*. Considera acest determinism nu doar fals, ci şi o formă de autoamăgire vinovată, cu ajutorul căreia marxiştii se eschivau de la responsabilităţile istorice. Determinismul economic altera şi explicaţia marxistă a faptului că, în ciuda contradicţiilor sale, capitalismul persista. Reducând gândirea la un „reflex” al proceselor productive, epigonii lui Marx subestimau puterea miturilor şi a ideilor. Coeziunea societăţii burgheze moderne provenea în principal din „hegemonia”, adică din supremaţia spirituală şi culturală a claselor dominante, care prin manipularea societăţii civile (mecanismele de socializare, precum media, biserica, sindicatele) a izbutit să instile-ze propriile valori şi credinţe restului populaţiei. În acest punct Gramsci se distanţa fundamental de modelul „con-flictual” al societăţii capitaliste preconizat de marxismul clasic, iar revizuirea operată de el l-a făcut să amendeze strategia leninistă a revoluţiei (*teorii despre revoluţie*), considerată pe atunci literă de evanghelie. Pentru ţările înapoiate, unde *statu quo-ul* se menţinea printr-o combinaţie de apatie şi constrângere, era încă viabilă strategia unei lovituri de stat bolşevice, dar în Occidentul avansat, unde muncitorii acceptau de bunăvoie sistemul existent, revoluţia *presupunea* o transformare a conştiinţei maselor, ce s-ar fi obţinut printr-o îndelungată „bătălie de idei” sau printr-un „război de poziţie” (lui Gramsci îi plăcea să folosească metafore militare) în cadrul societăţii civile*. Apreciind ca ridicolă ideea că socialismul* va răsări în mod inevitabil din cenuşa capitalismului osândit la pieire, el considera decisivă lupta ideologică şi se străduia să-i

convingă pe marxişti să se elibereze de obsesia economicului şi să acorde o importanţă mai mare domeniului culturii – literaturii, dezbaterii morale şi filosofice etc. Deşi nu a pledat niciodată pentru o „cale parlamentară" spre socialism, partizanii eurocomunismului* şi-l revendică pe Gramsci, şi nu fără temei, drept precursorul lor spiritual. Cert e că *însemnările* se pronunţă pentru persuasiune, asentiment şi flexibilitate doc-trinală-elemente esenţiale ale convingerilor eurocomuniste. Pentru gânditorii politici însă mai interesante sunt consideraţiile sale despre ordinea socială din capitalism. Gramsci greşeşte ignorând raţiunile *economice* ale acceptării capitalismului de către clasa muncitoare, dar teoria hegemoniei susţinută de el este un antidot util la susţinerile marxiste convenţionale privind omniprezenţa războiului dintre clase.

JVF

Bibliografie

Adamson, W. L., *Hegemony and Revolution*, Berkeley şi Londra, University *of* California Press, 1980.

– ♦ Femia, J. V., *Gramsci s Political Thought*, Oxford, Clarendon Press, 1981.

– Gramsci. A.. *Sélections from the Prison Notebooks*, trad. de Q. Hoare şi G. NoweII-Smith, Londra, Lawrence & Wishart, New York, International Publishers, 1971. –, *Sélections from Political Writings*, *1910-1920*, trad. de J. Mathews, ed. Q. Hoare, Londra, Lawrence & Wishart; New York, International Publishers, 1977.

Graţian (c. 1100-1150) Călugăr ca-maldolez şi jurist italian. Autor al unei culegeri de texte de drept canonic*, cunoscute sub denumirea *Decretum Graţiaţii* (c. 1140).

Green, Thomas Hill (1836-1882) Filosof şi reformator social britanic. Principala sa realizare a fost o transformare a liberalismului* prin reformularea lui în termenii unui idealism adaptat practicilor politice şi crizei religioase din epocă. De pe la 1880 până prin 1920, filosofia sa a contribuit mai mult la modelarea învăţământului universitar şi a politicii publice din Marea Bri-tanie decât a făcut-o utilitarismul* lui J. S. Mill*. Green merită atenţie pentru că a atacat empirismul, utilitarismul şi doctrinele *laissez-faire** folosite de liberalii de dinaintea sa. Versiunea lui nu trebuie minimalizată, ca o etapă tranzitorie a liberalismului. Fiind timp de două generaţii cea mai proeminentă formă britanică a acestuia, şcoala lui Green oferă o suită de contraexem-ple instructive la generalizările anistorice despre liberalism. Green a pornit de la premisa că liberalii aveau de înfruntat o criză deopotrivă filosofică şi politică. Era nevoie de o filosofie care să abordeze într-un spirit

riguros problemele rămase după ceea ce el aprecia a fi fost falimentul empirismului şi al utilitarismului britanic de mai înainte. Niciun principiu moral sau politic nu a întrunit o adeziune generală; Green era îngrijorat în special de absenţa oricărei alternative la calculul interesului propriu, individual şi naţional, cum s-a întâmplat în cazul sprijinului britanic acordat Confederaţiei în Războiul Civil American. De principii generale, filosofic adecvate, era nevoie nu numai în politica internaţională, ci şi în cea internă pentru a susţine lărgirile necesare în privinţa dreptului la vot, la învăţătură şi a legislaţiei sociale. Green este de părere că tradiţia n-a izbutit să ofere o teorie a cunoaşterii adecvată şi nicio explicaţie adecvată a comportamentului uman raţional, îmbrăţişând idealismul* filosofic, el consideră că atât natura, cât şi conştiinţa pe care o avem despre natură presupun un subiect etem, identic cu sine şi care se autodiferenţiază, subiect ce deopotrivă leagă între ele idei şi furnizează materialul. Determinantele raţionale ale acţiunii sunt voinţa şi alegerea, iar nu conformarea pasivă la impulsurile dorinţei sau ale pasiunii. O astfel de viziune, pretinde el, oferă cetăţenilor nu numai teorii gnoseologice şi etice valabile, ci şi un ghid pentru scopurile lor politice. Practicilor morale, sociale şi politice ale societăţii le sunt inerente o sumă de principii. Odată degajate supoziţiile acestor practici, ele oferă principii care-i pot ajuta pe cetăţeni să definească obiectivele şi criteriile acţiunii lor comune. Din momentul când ne-am fixat obiective de acţiune potrivite, avem un ghid al principiilor pe care trebuie să le aplicăm în prezent şi în viitor. O astfel de metodă nu priveşte indivizii abstract, izolat de apartenenţa lor reală la grupuri, ci concret, în toată complexitatea relaţiilor sociale şi politice în care sunt în mod necesar angrenaţi. Idealiştii, susţine Green, pot evita erorile unui individualism nemediat, fie el laic sau religios.

În centrul doctrinei morale şi politice a lui Green se afla ideea că indivizii nu caută plăcere în mod direct. Ei încearcă să realizeze o concepţie despre ei înşişi, înzestraţi cu o conştiinţă de sine, ei includ în această concepţie o idee despre bine pe care o au în qpihun cu alţi membri ai asociaţiilor din care fac parte. Graţie tocmai unor astfel de idei oamenii recunosc justificarea unor îndatoriri ce implică sacrificarea anumitor înclinaţii sau interese individuale. Astfel de idei comune despre bine „au dat naştere instituţiilor şi obiceiurilor, judecăţilor şi aspiraţiilor sociale prin care viaţa omului s-a îmbunătăţit până acum” (*Prolegomena to Ethies*, 1883 p. 206). Indivizii acceptă obligaţii astfel stabilite, pentru că ei înşişi nu se pot realiza decât fiind copii sau părinţi, cetăţeni sau funcţionari conştiincioşi. Idealurile trebuie recunoscute de societatea ai cărei membri sunt. Orice alte idealuri rămân, cum ar fi spus Hegel*, „abstracte”. Green recunoaşte că această teză creează o primejdie pentru libertatea şi conştiinţa indivizilor. De aceea a refuzat să admită că autorealizarea s-ar putea produce şi altundeva decât în

indivizi.

Aşadar, ce este primordial: individul sau societatea? Green consideră întrebarea lipsită de sens: „Fără societate nu există persoane, după cum fără persoane (..) n-ar putea să existe societatea aşa cum o cunoaştem” (*op. Cit.*, p. 218). Baza societăţii o constituie recunoaşterea reciprocă a membrilor săi ca fiind scopuri în sine. Iar obiectivul pe care etica şi politica ar trebui să-l urmărească este, în concepţia sa, dezvoltarea unor indivizi cu caractere morale. După acest criteriu ar trebui apreciată valoarea instituţiilor şi a legilor, iar această valoare ar trebui stabilită în funcţie de măsura în care ele înţeleg capacităţile voinţei şi ale raţiunii, creându-le indivizilor câmp de acţiune pentru exercitarea lor. Dacă în prezent dezvoltarea morală a vreunei clase de cetăţeni este împiedicată, ordinea actuală trebuie îndreptată, înlăturând asemenea piedici.

Trecând de la etică la politică, în *Lectures on the Principles of Political Obligation* (1879-1880) Green continuă să aplice acelaşi criteriu: valoarea unui mod de organizare socială trebuie măsurată după efectele sale asupra caracterului indivizilor. Aplicat la activitatea de legiferare, acest criteriu creează o prezumţie împotriva acţiunii statului, dar nu implică o interdicţie a ei indiferent de împrejurări. Legea* poate obliga oamenii la săvârşirea anumitor acţiuni, dar astfel de acţiuni sunt exterioare. Nicio lege nu-i poate face morali pe cei cărora li se aplică, pentru că moralitatea depinde de o motivaţie liberăde unde rezultă că legea trebuie folosită numai pentru menţinerea condiţiilor necesare liberului exerciţiu al voinţei şi raţiunii. Prin lege trebuie impuse numai acele acte care sunt „atât de necesare existenţei unei societăţi pentru a realiza scopul moral stabilit, încât este mai bine ca ele să fie făcute sau omise (..) de teama sau în speranţa unor consecinţe juridice, decât să rămână nefăcute” (*Works*, II, p. 344). Cu cât asemenea legi sunt mai puţine, cu atât mai bine.

Dar concepţia lui Green despre sfera de acţiune şi funcţia legislaţiei de stat diferă net de negativismul pur al individualismului* spencerian. Scopul lui Green era să împace cerinţele individualităţii cu cele ale comunităţii* printr-o psihologie morală a eului. El respingea mai vechile forme de liberalism bazate pe teoriile unor drepturi naturale* pe care indivizii le-ar aduce cu ei în societate. Aceste teorii, de la John Locke* la Herbert Spencer*, aveau la bază, credea Green, anumite presupuneri nefondate, de pildă că indivizii au drepturi*, dar nu şi obligaţii; că orice exerciţiu al puterii de stat este o îngrădire ilegală a acestei libertăţi originare, egoiste. O astfel de teorie „furnizează temeiuri de împotrivire la orice reformă pozitivă (..) ce implică o acţiune a statului (..) aptă să introducă condiţii favorabile vieţii morale” (*op.*

Cit, II, p. 345). Utilitariştii considerau că oamenii trebuie să se supună legii pentru că în felul acesta se obţine o satisfacţie mai mare sau se evită amplificarea suferinţei. Ei s-au aflat însă în imposibilitatea de a folosi termeni etici de felul lui „trebuie" atât în cazul existenţei obligaţiei morale de împotrivire faţă de puterile în funcţie, cât şi în cazurile, mai obişnuite, când ar trebui efectuate anumite acţiuni, chiar având consecinţe neplăcute pentru agent. Toate acestea nu înseamnă că Green ar fi rupt complet cu poziţiile liberale anterioare. El ar fi preferat ca organizaţii voluntare, cum sunt uniunile şi cooperativele, să instituie asigurări de bătrâneţe şi de şomaj, ca şi alte servicii. Dacă acest lucru ar fi realizabil, el ar satisface nevoile muncitorilor fără să-i facă dependenţi de stat*. Green credea că proprietatea privată* e un mijloc indispensabil pentru dezvoltarea caracterului individual şi a negat că economia capitalistă este responsabilă de sărăcia şi şomajul existente. Ar fi totuşi greşit să pierdem din vedere respingerea deliberată de către Green a principiilor *laissez-faire* stricte. El s-a pronunţat în favoarea îndeplinirii de către stat a unor funcţii pozitive, deşi limitate. Exista situaţii care impun statului să înlăture anumite obstacole sau incapacităţi care-i împiedică pe cetăţeni să-şi realizeze eul moral. Ce categorii de legislaţie avea în vedere Green? Cele mai semnificative erau, de bună seamă, sănătatea şi învăţământul public, dar el a fost şi un susţinător tenace al restricţiilor la consumul de băuturi alcoolice. La întrebarea dacă acţiunea statului ar putea avea ca efect scăderea încrederii cetăţenilor în posibilităţile proprii, Green a răspuns, cu pragma-ţismu-i caracteristic, în conferinţa „Liberal législation and Freedom *of* Contract" (1880): „Fără îndoială, ar fi preferabil să avem o societate unde învăţământul necesar şi ocrotirea sănătăţii publice să fie asigurate din proprie iniţiativă. (..) însă până când se va ajunge ca aceste lucruri să fie înfăptuite din proprie iniţiativă este obligaţia starului să asigure accesul egal al tuturor la ele". În lipsa învăţăturii, „individul din societatea modernă este la fel de infirm ca şi prin pierderea unui mădular" (*op. Cit.*, III, pp. 373-374). Iar libertatea de a încheia contracte, libertatea fiecăruia de a face ce vrea cu proprietatea* sa, drepturile absolute nu sunt bune în sine. Asemenea libertăţi, crede Green, ar fi preţioase numai ca mijloace pentru atingerea acelui scop în funcţie de care trebuie măsurate toate drepturile: „Libertatea în sens pozitiv: eliberarea aptitudinilor tuturor oamenilor deopotrivă, astfel încât să poată contribui la binele comun" (*ibidem*, III, p. 372).

Atitudinea ambivalenţă a lui Green faţă de acţiunea statului explică de ce după moartea sa elevii săi au îmbrăţişat cauze dintre cele mai diferite. Ea a fost însă şi un izvor de forţă, inspirând două generaţii de liberali pe care un program mai precis ar fi putut să-i îndepărteze. Prin liberalismul'său mai larg şi mai implicat, Green a demonstrat că liberalismul poate fi cu mult mai

generos decât sunt dispuşi să admită criticii săi de astăzi. Oricare îi va fi fost poziţia filosofică, liberalismul în forma lui idealistă mergea cu mult dincolo de o libertate pur negativă şi de un individualism îngust. Liberalismul lui Green, fără a abandona preocuparea pentru drepturile şi libertăţile individuale, a încercat să împace libertatea* cu egalitatea* şi cu comunitatea. Green a pus accentul pe participarea politică considerată ca o obligaţie a cetăţenilor; el a relevat înalta valoare a interesului comun, conside-rându-l esenţial atât pentru viaţa morală a individului, cât şi pentru definirea obiectivelor adecvate ale statului democratic.

Bibliografie

Green, T. H., *Prolegomena to Ethies*, ed. A. C. Bradley, Oxford, Clarendon Press, 1883.

– *The Works of Thomas Hill Green*, ed.

R. L. Nettleship, 3 vol., Londra, Longmans, Green, 1885-1888.

– ♦ Milne, A. J. M., *The Social Philosophy of English Idealism*, Londra, Allen & Unwin, 1962. –Pucelle, J., *La Nature et l'esprit dans la philosophie de T. H Green*, Louvain, Edition Nauwelaerts; Paris, Béatrice-Nauwelaerts, 1961-1965.

– ♦ Richter, M., *The Politics of Conscience*: *T. H. Green and his Age*, Londra şi Cambridge, Mass., Weidenfeld & Nicolson, 1964; retip. Lanham, Md, University Press *of* America, 1983.

Grotius, Hugo (1583-1645) Teoretician al dreptului şi filosof olandez. Hugo Grotius (numele latinizat al lui Huig De Groot) s-a născut la Delft, în Provinciile Unite, la 10 aprilie 1583, într-o familie de avocaţi. A dovedit o precocitate uimitoare, scriind de la o vârstă fragedă versuri în latină frumos cizelate, iar când a fost admis la Universitatea din Leida nu avea decât unsprezece ani. La Leida a urmat cursuri de filologie, iar după absolvire a dus o viaţă de umanist tipic, editând texte clasice, scriind poezie şi istorie şi lucrând ca diplomat şi consilier politic în slujba eminentului om de stat din Pro-vinciile Unite, Jan van Oldenbarne-velt. Acesta a obţinut pentru Grotius mai multe slujbe politice, dintre care cea mai importantă a fost, în 1612, cea de primar al oraşului Rotterdam. În 1619 cariera sa de consilier politic şi politician s-a curmat în chip dramatic. În deceniul precedent, Grotius şi Olden-barnevelt căutaseră să pună capăt luptelor facţionale din Provinciile Unite dintre biserica arminiană şi cea ortodox calvină, în principal încercând (împotriva unei puternice opoziţii) să înalţe puterea statului deasupra celei a bisericii. În 1619 Oldenbarnevelt a ajuns la concluzia că singurul lucru pe care-l putea face spre a împiedica o totală prăbuşire socială şi politică era să preia controlul asupra armatei provinciei Olanda de *hstatholder* (echivalentul guvernatorului unui stat american). Tentativa eşuând, atât el cât şi Grotius au

fost judecaţi pentru trădare; Oldenbarnevelt a fost executat, iar Grotius (care la proces s-a dezis de stăpânul său) a fost condamnat la închisoare pe viaţă. După doi ani a evadat, trăind restul vieţii în exil, în cea mai mare parte la Paris. În 1634 a fost angajat de regina Christina a Suediei ca ambasador al ei în Franţa; în 1645, în timpul unei călătorii pe mare venind din Suedia, a fost prins într-un naufragiu lângă Rostock, picrzându-şi viaţa la 28 august. Corpul său a fost adus cu onoruri la Delft, unde în timpul vieţii nu i s-ar fi permis să se întoarcă. Majoritatea principalelor idei ale lui Grotius au fost dezvoltate în cursul activităţii sale politice anterioare lui 1619, deşi nu au căpătat o cât de cât substaţială expresie publică înainte de faimoasa *De iure belli acpacis* (1625). În unele eseuri nepublicate, datând dintre 1599 şi 1610 şi în lucrarea *De antiquitate reipublicae batavicae* (1610) a demonstrat convingător caracterul aristocratic şi republican al constituţiei Ţărilor de Jos, atacând (între altele) ideea de constituţie mixtă şi combătând opinia că Ţările de Jos ar fi fost vreodată – chiar şi sub ducii de Burgundia sau sub regii Spaniei – o monarhie limitată. În acelaşi timp îndemna la continuarea misiunii imperiale olandeze, facându-i istoricul în *Annales ethistoriae* (postum, 1657). Această teorie a republicanismului* aristocratic imperialist, susţinută de el şi de alţii din cercul lui Oldenbarn-evelt, a fost precursoarea teoriilor similare din Anglia şi Provinciile Unite de la mijlocul secolului al XVIII-lea şi a contribuit la legitimarea imperiilor englez şi olandez în formare. În 1605 Grotius a redactat o lucrare amplă, rămasă în cea mai mare parte nepublicată, care justifica agresiunea olandeză împotriva spaniolilor din Indiile Orientale (intitulată *De Indis*, dar care, începând din 1864, când a fost redescoperită, este cunoscută sub titlul *De iure praedae*; unul dintre capitole a fost publicat în 1609, sub titlul *Mare liberum*). În această scriere Grotius abordează problema centrală a Europei de la începutul secolului al XVII-lea – atitudinea de adoptat faţă de conflictul moral radical şi faţă de război ca derivat al său (*război drept*). El susţine, în dezacord cu scepticii contemporani precum Montaigne*, posibilitatea existenţei unor reguli morale universale după care să se poată arbitra în conflictele internaţionale, dar totodată afirmă (de data asta împotriva aristotelicienilor contemporani) că această morală universală ar trebui finalmente să depindă de două principii. Primul era că auto-apărarea trebuie întotdeauna considerată legitimă, iar al doilea, că orice prejudiciu *samavolnic* provocat altuia (adică nemotivat de autoapărare) trebuie considerat nelegitim. Pe acest fundament al autoapărării s-ar putea alcătui reguli pentru aplanarea (sau preîntâmpinarea) conflictelor şi ar putea fi explicată existenţa societăţilor civile*. În aceiaşi termeni ar putea fi justificată şi dobândirea proprietăţii*: „un fel de proprietate” apare ori de câte ori nişte oameni îşi însuşesc cele necesare traiului dintr-o lume naturală neaflată în stăpânirea nimănui, dezvoltându-se ţj ptat, în urma transformărilor economice şi tehnice, într-un sistem modern de proprietate privată* – deşi cu menţiunea

că *în extremis* oamenii sunt întotdeauna îndreptăţiţi să-şi însuşească lucrurile de care au nevoie, în *De iure belli ac pacis* Grotius a dezvoltat şi a sistematizat aceste idei pla-sându-le într-un cadru filosofic mai larg şi susţinând că ele constituie fundamentele sociabilităţii" (în sensul că o societate care să le nege ar fi fost de neconceput) şi că, în consecinţă, ele reprezintă baza „legilor naturii". Fiind *necesare* funcţionarii vieţii sociale şi morale, ele sunt obligatorii pentru oameni independent de orice alte consideraţii, chiar şi dacă (aşa cum spune într-un loc) „am admite că nu există Dumnezeu". Grotius a sistematizat, de asemenea, ideile despre toleranţă pe care le formulase în timpul conflictului religios din Provinciile Unite, argumentând că nu poate exista nicio justificare pentru a impune cuiva vreo credinţă religioasă, cu excepţia propoziţiei minimale că există cel puţin o divinitate care poartă de grijă binelui uman. Această etică şi această teologie minimalistă erau compatibile cu refuzul de a condamna indiferent ce înţelegere convenită liber între părţi, chiar şi sclavia voluntară sau supunerea unei societăţi civile faţă de un cârmuitor absolut; deşi Grotius a avut grijă întotdeauna să sublinieze că astfel de înţelegeri sunt puţin probabile şi că nu trebuie prezumate fără dovezi clare. Autori aparţinând iluminismului* timpuriu l-au considerat pe Grotius fondatorul ştiinţei morale moderne şi s-au aplecat îndeosebi asupra noului său răspuns dat relativismului moral. Din aceleaşi raţiuni, unii istorici postkanţieni l-au taxat cu dispreţ drept „biet consolator", incapabil să ofere o replică valabilă scepticismului lui David Hume*. Astăzi ne putem da seama că sub multe aspecte el a fost într-adevăr fondatorul teoriilor jusnaturaliste clasice din Europa secolelor al XVII-lea şi al XVIII-lea şi că n-a meritat dispreţul de care încercarea sa a avut parte după critica la care l-a supus Kant* şi nici cantonarea contribuţiei sale exclusiv în perimetrul dreptului internaţional.

RFT

Bibliografie

Grotius, Hm *De iurepraedae*, trad. de G. L. Williams, Oxford, Clarendon Press, 1950.

– *De iure belli ac pacis*, trad. de F. W. Kel-sey, Oxford, Clarendon Press, 1925.

– Hag-genmacher, P., *Grotius et la doctrine de la guêtre juste*. Paris, Presses Universitaires de France, 1983.

– ♦ Knight, W. S. M., *The Life and Works of Hugo Grotius*, Londra, Sweet & Maxwell, 1931.

– ♦ Tuck, R., *Natural Rights Theories*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

– % *Grotius*, *Carneades and Hobbes*, în *Grotiana*, 4 (1983).

Guicciardini, Francesco (1483-1540) Istoric şi om politic italian. Critic al

lui Machiavelli*, cu care are totuşi în comun multe idei. (*gândirea politică a Renaşterii*; *republicanism*)

H

Habermas, Jürgen (n. 1929) Filosof şi gânditor social german, cel mai important reprezentant al Şcolii de la Frankfurt* a teoriei critice*. Asemenea altor gânditori aparţinând acestei tradiţii, el respinge ideea marxistă ortodoxă că punctul de vedere normativ pentru o critică radicală a societăţii capitaliste îl constituie rolul privilegiat al proletariatului. Ansamblul operei lui Habermas poate fi caracterizat ca o amplă cercetare în vederea stabilirii unor „fundamente normative adecvate pentru o teorie socială critică". Eforturile lui se concentrează asupra conceptului de raţionalitate* şi asupra problemei raţionalizării societale. El critică reducerea celei dintâi la un calcul pur instrumental şi încearcă să construiască o teorie „mai cuprinzătoare" a ei. Elaborarea unei asemenea teorii este necesară pentru o mai adecvată înţelegere şi o critică la obiect a procesului „unilateral" de raţionalizare, caracteristic dezvoltării capitalismului, prin unilateralitate el înţelegând tendinţa tot mai pronunţată a orientării tehnice, instrumentale din viaţa socială de a marginaliza orientările expresive mai reflexive, normative şi estetice. Această dublă concentrare – asupra raţionalităţii şi a raţionalizării – explică de ce opera lui Habermas abordează constant atât chestiuni abstracte de epistemologie şi de filosofia limbajului, cât şi chestiuni concrete de teorie socială, cum sunt problemele de legitimare în cadrul capitalismului avansat şi importanţa noilor mişcări sociale (de pildă, cele feministe, cele radical ecologiste, cele contraculturale sau cele homosexuale). De-a lungul scrierilor sale, Habermas şi-a modificat strategia de abordare a raţionalităţii şi a raţionalizării. Prima sa carte importantă, *Cunoaşterea şi interesele umane* (1968), a încercat o critică epistemologică a modelului pozitivist dominant al cunoaşterii (*pozitivism*). În esenţă, el a argumentat că acest model încorporează un singur interes cognitiv al speciei umane: interesul tehnic de luare în stăpânire. Acest model ameninţa să uzurpe locul altor modele ale cunoaşterii, la fel de fundamentale, izvorând din alte interese cognitive şi capabile să contribuie la elucidarea problemelor raţionalizării societale. Hermeneutica sau cunoaşterea interpretativă răspunde interesului practic ie lărgire a interacţiunii comunicative, iar cunoaşterea critică, eman-cipativă (aşa cum este teoria socială critică), răspunde interesului eliberator de suprimare a structurilor de dominaţie. Pe la mijlocul anilor 1970, Habermas a devenit tot mai nemulţumit de acest cadru de raportare a cunoaşterii şi a raţiunii la interese universale" 411Otivate antropologic", drept care a deplasat accentul de la epistemologie la limbaj. Trăsese concluzia că la o înţelegere adecvată a raţionalităţii se putea ajunge nu prin speculaţie asupra intereselor

cognitive, ci printr-o reconstrucţie teoretică a competenţei pe care indivizii o demonstrează în cadrul interacţiunii lingvistice. Ori de câte ori nişte subiecţi se angajează într-o „acţiune de comunicare”, adică se orientează spre „realizarea înţelegerii reciproce”, ei îşi atribuie reciproc o anumită responsabilitate în privinţa validităţii pretenţiilor pe care le emit în actele de vorbire. Habermas afirmă că există trei pretenţii universale: adevărul, legitimitatea normativă şi sinceritatea. Fiecare individ posedă înţelegerea intuitivă a deosebirilor dintre aceste trei pretenţii, ca şi a modalităţilor de a le justifica. Pentru teoria critică, cea mai importantă dintre cele trei pretenţii este legitimitatea* nonnativă. Habermas consideră că, în principiu, legitimitatea oricărei norme poate fi judecată prin prisma regulilor de argumentare ale „discursului practic”. Ansamblul acestor reguli defineşte o „situaţie de discurs ideală”, unde singura care contează este „forţa argumentului mai bun”. Regulile formale ale discursului practic formează, în concepţia lui Habermas, baza unei „etici comunicative” minimale. Această încercare de a deriva un fundament normativ din „baza de validitate universală a vorbirii” a fost supusă criticii, pe motiv că ar exprima o variantă a etno-centrismului occidental. Habermas a încercat să preia această critică, admiţând că analiza „competentei comunicative” oferită de el este direct valabilă doar pentru „membrii societăţilor *moderne*”, ceea ce înseamnă că, dacă el dorea să susţină în continuare o poziţie universalistă în privinţa raţiunii practice, trebuia neapărat să construiască o apărare sofisticată a „structurilor de conştiinţă moderne”. În această direcţie s-a şi dezvoltat gândirea sa în anii 1980, mai ales în *Teoria acţiunii comunicative* (1981) şi în *Discursul filosofic al lumii moderne* (1986). Ambele lucrări apără „potenţialul raţional” al structurii diferenţiate a gândirii moderne, care permite ca învăţarea să se realizeze în „sfere culturale” corespunzătoare celor trei pretenţii de validitate – ştiinţa şi tehnologia, dreptul modern şi etica posteonvenţională modernă, arta şi critica de artă modernă. Din perspectiva acestui triplu potenţial de învăţare pe care-l oferă „*modernitatea* culturală” dezvoltă acum Habermas viziunea sa critică asupra *modernizării* sau a raţionalizării socie-tale, deoarece anterior acest proces a folosit unilateral menţionatul triplu potenţial. Din această perspectivă, la nivelul teoriei sociale se degajă o teză privind „colonizarea lumii trăite”. Potrivit imperativelor proprii sistemelor economic şi politico-administrativ, raţionalizarea funcţionalistă a tot mai multe zone ale vieţii sociale echivalează cu limitarea progresivă a posibilităţilor ca indivizii să-şi utilizeze în organizarea propriei vieţi competenţa lor critică, raţională. Această direcţie de analiză evidenţiază schimbări importante în gândirea lui Habermas despre societatea capitalistă avansată în *Criza de legitimare*, scrisă în anii 1970, el vorbeşte de anumite probleme de legitimare, grave, poate chiar insolubile, cu care s-ar confrunta capitalismul, în acelaşi timp, discursul său rămâne destul de vag acolo unde

ne-am aştepta să specifice care sunt clasele sau grupurile sociale ce acţionează în direcţia unei soluţionări emancipatoare a acestor probleme. Cu alte cuvinte, analizei sale critice îi lipseşte un „destinatar social”.

În lucrările mai recente, Habermas descrie capitalismul avansat ca fiind mai capabil de adaptare, iar problema colonizării ca fiind mai ameninţătoare. Cât despre cei ce constituie, cel puţin pentru început, destinatarii teoriei critice*, discursul său a devenit mai precis. Este vorba de noile mişcări sociale. Trăsătura de unire dintre aceste grupuri rezidă în aceea că ele acţionează, în grade diferite, în afara proceselor curente ale vieţii politice. „Într-un cuvânt, noile conflicte nu izvorăsc din *probleme de repartiţie*, ci au de-a face cu *gramatica formelor de viaţă*.” ’ Aceste confruntări politice nu pot fi înţelese corect dacă vedem în ele doar nişte încercări de a controla statul; ele trebuie privite ca nişte îndelungate „conflicte de frontieră” în jurul acelor puncte din societate unde procesul de raţionalizare (interpretat acum drept colonizare a lumii trăite) este împinsă înainte de imperative sistemice. SKW

Bibliografie

Bernstein, R. Ed., *Habermas and Moder-nity*, Cambridge, Mass., MIT Press, Cambridge, Polity, 1985. –Habermas, J., *Cunoaştere şi comunicare*, trad. A. Marga, W. Roth, I. Wolf, Bucureşti, Editura politică, 1983.

– *Theory and Practice*, Boston, Beacon, 1973.

– % *Legitimation Crisis*, Boston, Beacon, 1975. –, *Communication and Evolution of Society*, Boston, Beacon, 1979. –, *The Theory of Communicative Action*, *2* vol., Boston, Beacon, 1984 şi 1986.

– *Philosophical Discourse on Modernity*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1986.

– ♦ Held, D. Şi J. Thompson ed., *Habermas*: *Critical Debates*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1982.

– ♦ McCarthy, T., *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1978; Cambridge, Polity, 1984.

– ♦ Outiiwaite, W., *Habermas*, Cambridge, Polity, 1986.

Hamilton, Alexander (1755-1804) Om de stat american, delegat la Convenţia Constituţională din 1787, şi ministru de Finanţe (1789-1795). Împreună cu James Madison* şi John Jay, este autorul seriei de articole şi eseuri în sprijinul ratificării constituţiei* federale, publicate sub titlul comun *The Federalist Papers** (1787-1788), cea mai prestigioasă expunere a gândirii Părinţilor constituţiei; a mai scris numeroase alte eseuri, broşuri, cuvântări şi scrisori. Pledoaria lui în sprijinul unui guvern central puternic şi al unei politici economice favorabile industrializării, precum şi relativa sa neîncredere în popor au făcut din el adversarul neînduplecat al lui Thomas Jefferson*, în politica americană a timpului. Hamilton credea în drepturi naturale*, dar, sub

influenţa lui David Hume* şi William Blackstone*, punea accentul pe puterea necesară în practică pentru garantarea acestor drepturi. În concepţia sa, starea de natură* este sau devine o stare de război, deoarece subînţelege dreptul indivizilor de a aplica legile naturale. Societatea civilă* se defineşte printr-o învpială de instituire a unei puteri executive publice, învoială prin care guvernanţii se obligă să susţină aceste drepturi ale supuşilor. În felul acesta „un executiv energic" constituie miezul guvernământului civil. În plus, căile optime de asigurare a drepturilor naturale diferă în funcţie de împrejurări, de unde doctrina hamiltoniană a „puterilor subînţelese": guvernului trebuie să i se permită orice mijloace cerute de scopul său care nu sunt interzise în mod expres de lege. În acţiunile lor, Hamilton consideră că oamenii sunt animaţi de iubirea de sine şi de interesul personal, însă ambiţia şi cultura pot amplifica sensul şi interesul eului dincolo de corp şi de existenţa lui. Dorinţa de îmbogăţire, de pildă, generează preocuparea'pentru proprietate şi pentru ordinea civilă. Dorinţa de putere, mai puţin legata de bunăstarea materială, îi orientează pe indivizi spre viaţa publică. „Spiritele mai nobile" sunt însă dominate de dorinţa de glorie, care face ca sufletul să fie animat de un principiu superior. Cei dornici de putere reprezintă cel mai mare pericol pentru libertate, mai ales în cazul cârmuirilor populare, unde cetăţenii de rând – nepricepuţi, provinciali şi mărginiţi – pot cădea pradă demagogiei. Pentru ca să existe un guvernământ liber, credea Hamilton, este necesar ca oamenii ce aspira la glorie să-i ţină în cumpănă pe cei ce râvnesc la dominaţie. Din acest motiv Hamilton admira constituţia engleză – „cea mai bună din lume" – cu ingredientele ei aristocratice. În Statele Unite însă cel mai bun regim posibil practicat era „democraţia reprezentativă" (→ *reprezentare*), iar americanii, în general animaţi de patima agoniselii, păreau inapţi de virtuţi cetăţeneşti. Într-o societate comercială, argumenta Hamilton, virtutea este cel mai adesea un „apendice graţios al bogăţiei", ispititor pentru cei a căror dorinţă de îmbogăţire a fost într-o oarecare măsură satisfăcută. Hamilton credea că prin viaţa publică putea fi stimulat printre cei bogaţi gustul pentru onoruri, dar această speranţă nu s-a prea îndeplinit.

Lui Hamilton, ca şi lui Madison, „ştiinţa politicii" îi spunea că o republică întinsă şi diversă micşorează nevoia de virtute cetăţenească, slăbind „facţiunile" individuale ca părţi ale întregului. El respingea preferinţa anticilor pentru un stat mic şi din considerentul că societăţile politice se află în mod natural în conflict între ele. Cum spiritul comercial este nu numai întreprinzător, ci şi dominator, regimul comercial schimbă doar obiectul conflictului, înlocuind onoarea cu bogăţia. În consecinţă, în *Report on Manufactures*, Hamilton recomanda ca fiecare naţiune să încerce să-şi asigure resursele necesare pentru satisfacerea principalelor nevoi, obiectiv ce implică o economie mare şi diversificată. Un regim achizi-ţiv dispreţuieşte însă

„eroismul neprofitabil”, în timp ce politica sa externă reclamă un anumit grad de virtute militară, încă o dată, Hamilton trăgea concluzia că în practică principiile liberale trebuie echilibrate şi înnobilate prin virtutea morală şi prin onoare. Democratizarea crescândă, concretizată în alegerea lui Jefferson ca preşedinte al ţării, l-a dus pe Hamilton la disperare politică. În 1802 el spunea despre constituţie că este o „urzeală fragilă şi fără valoare”, deşi îşi declara şi demonstra disponibilitatea de a o apăra până la capăt. WCMcW

Bibliografie

Hamilton, A., J. Madison şi Jay, *The Federalist*, ed. M. Beloff, Oxford, Blackwell; cd. Nouă 1987.

– ♦ Kenyon, C, „Alexander Hamilton: Rousseau *of* the right”, în *Political Science Quarterly*, 73 (1958), pp. 161-178.

– ♦ Miller, J. C, *Alexander Hamilton*: *Portrait în Paradox*, New York, Harper, 1959.

– ♦ Mitchell, B., *Alexander Hamilton*, *2* vol., New York, Macmillan, 1962.

– ♦ Rossiter, C, *Alexander Hamilton and the Constitution*, New York, Harcourt Brace & World, 1964.

– ♦ Stourzh, G., *Alexander Hamilton and the Idea of Republican Government*, Stanford, Calif, Stanford University Press, 1970.

Harrington, James (1611-1677) Teoretician politic englez. Membru al unei vechi familii aristocratice, Harrington a studiat la Trinity College, Oxford, şi la Middle Temple, după care, făcând parte dintr-un regiment englez cantonat în Ţările de Jos, a întreprins o lungă şi amplă călătorie pe continent, observând pe viu modul de funcţionare a sistemului politic veneţian. După ce, între 1647 şi 1649, a fost ataşat regelui Carol I Stuart, s-a întors la o viaţă închinată studiului (pesemne ca să găsească o explicaţie pentru martiriul acestui rege), publicând, în 1656, *The Commonwealth of Oceana.* Între 1656 şi 1660 a redactat câteva scurte lucrări politice, care, în general, dezvoltă şi susţin ideile din *Oceana*. Arestat în 1661 (sub o nefondată acuzaţie de complot), în timpul detenţiei suferă o cădere psihică şi, cu toate că după eliberare şi-a reluat viaţa la Westminster, nu a mai publicat nimic.

Harrington nutrea o asemenea admiraţie faţă de „prudenţa anticilor** (în contrast cu învăţătura politică a autorilor moderni), încât, uneori scrierile sale sunt împovărate de un clasicism greoi. Dar, cu toate că apela adesea la argumente şi categorii republicane clasice, considera că teoria sa oferea pentru prima dată o tratare riguroasă a unor probleme până atunci insuficient lămurite, cum ar fi rolul proprietăţii şi al puterii militare în stat şi relaţia dintre ele. Pentru Harrington, proprietatea* este fundamentul tuturor celorlalte instituţii, iar în privinţa modului de repartizare, ea poate fi concentrată într-o singură mână, în mâna unei minorităţi sau a multora. Deşi

se pot întâlni şi cârmuiri „dezechilibrate** (tirania*, oligarhia, anarhia), ele nu pot rezista prea mult, încât există numai trei forme stabile de guvernământ: monarhia absolută – un sistem în care proprietatea e monopolizată de monarh şi în care cârmuirea se sprijină pe o armată de mercenari; monarhia mixtă – caracterizată prin stăpânirea pământului de către mari magnaţi şi prin faptul că această aristocraţie şi cei aflaţi în preajma ei sunt purtători de arme; republica (*commonwealth*) apare acolo unde proprietatea funciară e suficient de împărţită între cei capabili „să trăiască de sine stătător” pentru a nu se putea forma o aristocraţie, iar forţele armate sunt o miliţie cetăţenească. O mare parte din *Oceana* este consacrată schiţării minuţioase a unei ordini constituţionale baroce, ce ar fi urmat să fie transpusă în viaţă de către Olphaus Megaletor (numele lui Oliver Cromwell anagramat). Teoria lui Harrington nu este exclusiv istorică, el fiind convins că o constituţie bine concepută, de natură să realizeze o concordanţă între imperativele raţiunii şi impulsurile interesului, obstroeţionând dezvoltarea oligarhiei şi controlând repartiţia proprietăţii astfel încât aceasta să rămână constant dispersată, ar putea deveni trainici Harrington consideră şi această operă a sa drept o examinare riguroasă a unor probleme rămase până atunci neelucidate. El menţionează că este îndatorat exemplului medicului William Harvey, „anatomia politică” întocmită de el a constituţiilor din trecut scoţând la lumină resorturile lor fundamentale, cu aceeaşi siguranţă cu care Harvey descrisese circulaţia sangvină. Modelul constituţional expus în *Oceana* este evident tributar concepţiei despre stat* a lui Aristotel*, ca şi altor teoreticieni ai constituţiei* mixte sau echilibrate. El prevede două camere legislative, alese prin „vot indirect, de către toţi deţinătorii de proprietăţi: un senat format din latifundiari având în exclusivitate puterea de a propune legi*, şi o adunare formată din proprietari funciari liberi mai puţin bogaţi, având doar puterea de a accepta sau respinge legile propuse. Modelul mai prevede instituirea unei magistraturi executive şi, de la parohie în sus, stabileşte, în linii mari, ierarhiile civilă, militară şi religioasă. O rotaţie periodică a funcţionarilor publici trebuia să împiedice orice tendinţă spre oligarhie, iar prin limitarea suprafeţei proprietăţilor funciare, stabilita printr-o „lege agrară”, urma să se preîntâmpine orice revenire la aristocraţia feudală. Intenţia lui Harrington a fost de a le arăta compatrioţilor că „disoluţia acestui mod de guvernare a provocat războiul civil, nu războiul a provocat disoluţia lui”. Proprietatea, şi odată cu ea baza militară pe care se sprijinea puterea monarhică suferiseră în perioada dinastiei Tudor o serie de erodări fatale: odată dispărută această bază, nici suprastructurile guvernamentale n-au putut rezista mult timp. În această situaţie, vechea constituţie* nu mai era decât o relicvă şi nu existau şanse de a mai fi restabilită, încât se impunea ca o necesitate legitimă elaborarea uneia noi. Iar dacă această modificare fundamentală a formelor de guvernământ era un proces secular, ce interesa „poporul” ca întreg, atunci

orice revendicare a cârmuirii pentru „sfinţi” devenea fără temei, iar pretenţiile exclusive la dominaţie ale partidei Străvechilor Rosturi (the Party *of* the Good Old Cause) erau, dacă nu îngropate, oricum diminuate în mai cuprinzătorul proiect populist al lui Harrington. În chip de încununare a teoriei sale, Harrington putea nu numai să afirme că modul de organizare instituţională preconizat de el ar fi cea mai bună formă de guvernământ, întrucât ar ţine seama de interesele tuturor cetăţenilor, ci să şi indice, apelând la argumente istorice, drumul spre o întocmire politică dacă nu perenă, cel puţin stabilă. Interpretările mai vechi asupra gândirii lui Harrington asociau analiza sa cu dezbaterea privitoare la ascensiunea (sau declinul) categoriei sociale denumite *gentry*. Interpretările mai recente (în special cea datorată lui John Pocock) pun accentul pe îmbinarea originală a crezului civic umanist şi republican (mai ales în formularea lui Machiavelli*) că portul de arme este temelia cetăţeniei, cu ideea că, la rândul său, acest port de amic se sprijină pe deţinerea unei proprietăţi funciare suficient de mari pentru ca cetăţenii să poată trăi independent, neatârnând de nişte superiori. (*republicanism*) Exegeţii au mai arătat că Harrington a fost iniţiatorul argumentelor împotriva absolutismului*, care au început să apară aproximativ la data morţii sale. Pocock a denumit această şcoală de gândire „neoharringtoniană”. Ea susţinea teza că în perioada târzie a dinastiei Stuart apăruse primejdia subminării constituţiei de către un executiv ce dispunea de fonduri publice suficient de mari pentru a putea corupe un parlament din care personajele venale nu lipseau şi a înfricoşa ţara cu ajutorul unei armate permanente. În asocierea teoriei lui Harrington cu aceasta şcoală există o nuanţă de ironie, pentru că, deşi au în comun credinţa că portul de armă răspândit este o stavilă în calea absolutismului, neoharringtonienii oferă despre trecut o viziune fundamental revizuită. Pentru Harrington, o monarhie mixtă este într-o anumită măsură un sistem dezordonat, unde nicio putere nu e suficient de tare pentru a le înfrâna pe celelalte; pentru neoharringtonieni, ca este un sistem echilibrat, în care, deşi păturile de jos depind de marii magnaţi, totuşi o anume libertate se păstrează, graţie faptului că puterea nu se află într-o singură mână, ci este dispersată.

JSC

Bibliografie

Cotton, J., „James Harrington as Aristotelian”, în *Political Theory*, 7 (1979), pp. 371-389.

– ♦ Grkenleaf, W. H., *Order*, *Empiricism and Politics*, Oxford, Oxford University Press, 1964.

– Macpuerson, C. B., *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford, Oxford University Press, 1962.

– Pocock, J. G. A., *The Macchiavel-lian Moment*, Princeton, NJ, Princeton

University Press, 1975. –, *The Political Works of James Harrington*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.

– Raab, F., *The English Face of Macchiavelli*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1964.

– Russell Smith, H. F., *Harrington and His Oceana*, Cambridge, Cambridge University Press, 1914.

– ♦ Tawney, R. H., *Harrington 's Interpretation of His Age*, Oxford, Oxford University Press, 1942.

Hayek, Friedrich August von

(1899-1992) Economist şi filosof politic austriac. S-a născut la Viena, într-o familie de intelectuali. În tinereţe a fost atras de socialism. A studiat economia politică, cu Wieser, şi dreptul la Universitatea din Viena. A manifestat interes faţă de filosofie şi de psihologia teoretică. După primul război mondial a lucrat cu Ludwig von Mises, întâi în serviciul public, iar apoi la Institute for Trade Cycle Research. Hayek a aplicat teoria capitalului elaborată de Şcoala austriacă de economie la problematica ciclurilor economice. Deşi nu a fost pe deplin de acord cu von Mises în chestiunile de economie şi de politică, a fost profund influenţat de opera critică a acestuia, *Socialismul.* În 1931 i s-a încredinţat o catedră la London School *of* Economies. Şi-a continuat cercetările speciale de economie până inclusiv în anii 1940. După aceea a scris mai mult pe teme de filosofie politică şi de metodologie a ştiinţelor sociale. Între 1950 şi 1962 a fost profesor la Universitatea din Chicago, după care a deţinut funcţii la Freiburg şi Salzburg. În 1974 i s-a decernat Premiul Nobel pentru cercetările sale economice, într-o serie de studii (reunite sub titlul *Individualism and Economic Order*, 1948), Hayek a extins cercetările lui von Mises privind calculul economic în condiţiile socialismului. El a demonstrat că o economie dirijată de la centru nu putea să utilizeze cunoaşterea implicită de care dispun indivizii, aşa cum o putea face o economie de piaţă. Ulterior, cercetările lui au relevat importanţa cunoaşterii dispersate şi implicite – „şi rolul pieţelor ca instituţii ce contribuie la utilizarea acestei cunoaşteri, la gestionarea ignoranţei şi la învăţare prin încercări şi erori. Ideile lui Hayek despre calculul economic sunt valorificate în cartea sa *Drumul către servitute* (1944). Aici, totalitarismul* este prezentat ca o consecinţă neintenţionată a încercării de a realiza planificarea economică.

Cartea cuprinde şi o viguroasă reafirmare a liberalismului* clasic. Hayek lasă un spaţiu destul de larg activităţii guvernamentale, limitând-o însă la forme compatibile cu concepţia sa despre supremaţia legii* (*Rechtsstaat*). În viziunea liberală a lui Hayek, multe instituţii sociale utile sunt produsul acţiunii umane, tară a fi rezultatul unui proiect uman. Această temă,

dezvoltată cu accentul pe David Hume* şi pe Şcoala istorică scoţiană în calitate de precursori, capătă, cu timpul, tot mai mult relief în opera lui. O societate bună are la bază atât urmărirea intereselor individuale într-un cadru legal creat de guvernământ, cât şi un eşafodaj complex, alcătuit din legi, tradiţii morale şi reguli de comportament, al cărui caracter este – şi poate fi – cunoscut numai tacit de către marea majoritate a membrilor ei. Toate acestea dau operei lui Hayek o tentă burkeană, obligându-l să abordeze chestiuni privind evoluţia socială şi selecţia de grup şi confruntându-l cu unele probleme dificile. Relaţia dintre liberalismul său şi explicaţia pe care o dă caracteristicilor mecanismelor de selecţie nu este întotdeauna clară. Iar caracterul nonraţionalist al acestor teme contrastează cu proiectele sale pregnant raţionaliste şi aproape utopice privind o nouă constituţie liberală, proiecte inspirate, la rândul lor, din ideile lui Hayek despre caracterul „ordinilor spontane" proprii pieţei şi altor instituţii nepremeditate. Hayek nu este un teoretician al drepturilor în sensul în care este, de exemplu, Robert Nozick (*libertarianism*). Liberalismul său se sprijină, în cele din urmă, pe convingerea că o ordine socială cu caracter liberal clasic permite cel mai bine fiecărui cetăţean să-şi satisfacă preferinţele şi să evite constrângerile altora. Raţionamentul său are caracter consccvenţialist şi utilitar într-o accepţiune largă a cuvântului. Toate acestea sunt plasate însă sub rezerva îndeplinirii exigenţei aproape kantiene ca toţi cetăţenii să fie egali în faţa legii. Accentul pus de Hayek pe ignoranţa indivizilor şi pe incapacitatea lor generală de a-şi da seama de consecinţele pe termen lung ale diferitelor acţiuni particulare îl situează departe de formele obişnuite de utilitarism*. Hayek s-a ocupat şi de metodologia ştiinţelor sociale. În acest context este partizan al individualismului* metodologic. Fenomenele lumii sociale ar trebui înţelese, spune el, ca fiind produsele, intenţionate sau neintenţionate, ale acţiunii umane conştiente, iar acţiunea umană se orientează spre obiecte aşa cum sunt ele clasificate după criterii umane „subiective", şi nu după proprietăţile „obiective" pe care li le-ar putea atribui un cercetător din ştiinţele naturii. Când abordează fenomene complexe, fie în ştiinţele naturii, fie în cele sociale, tot ce poate face cunoaşterea noastră este să ofere o „explicaţie a principiului" lor de funcţionare şi să facă „predicţii de ansamblu" (engl. *Pattern prédictions*), spre deosebire de predicţiile detaliate, posibile în unele ştiinţe ale naturii. Această poziţie a fost în parte o reacţie la fizicalismul membrilor Cercului de la Viena (Neurath, Carnap) şi la „scientismul" din ştiinţele sociale. Ea se leagă şi de cercetările lui Hayek în domeniul psihologiei cognitive a percepţiei, ca şi de gândirea sa politică. Pentru că, după opinia lui Hayek, aceste idei metodologice greşite îi împiedică pe oameni să vadă meritele pieţei şi ale instituţiilor sociale care se formează pe solul acesteia, ca şi *genul* de cunoaştere pe care o putem avea despre astfel de instituţii.

În 1960 Hayek a publicat importanta lucrare *The Constitution of Liberty*, în care descrie ordinea socială liberală clasică drept o ordine care minimizează constrângerea şi aduce foloase materiale cetăţenilor săi. Discută şi unele probleme practice de politică publică, recunoscând explicit obligaţia guvernului de a organiza o reţea de asigurări în afara pieţei. A urmat trilogia intitulată *Law*, *Legislation and Liberty* (1973-1979), care asociază liberalismul clasic cu teme „evoluţioniste" şi atacă pozitivismul juridic. Hayek critică idealul de dreptate socială, considerând că este irealizabil în condiţiile economiei de piaţă – urmărirea lui având consecinţe nefaste –, ca şi politica pluralistă a grupurilor de interese. Discută şi problema stabilităţii ordinii de piaţă şi face propuneri radicale pentru o nouă constituţie liberală, prin care s-ar realiza o nouă împărţire a puterilor. Dacă cetăţenii ar accepta-o, sugerează Hayek, ar putea fi scutiţi de adoptarea anumitor măsuri cu efecte distructive în final atât pentru libertate, cât şi pentru bunăstarea umană.

Recent, el a revenit la unele teme economice strâns legate de politică. A propus „deznaţionalizarea banilor" şi a formulat critici ale politicilor economice keynesiene, inspirate de propriile-i scrieri economice de odinioară. Scrierile lui F. A. Hayek sunt complexe şi acoperă un spectru larg de teme, istorice şi teoretice, legate între ele prin anumite elemente comune. Ele trebuie privite ca nişte exerciţii de economie politică având drept pivot tema libertăţii* umane, a sistemului de piaţă şi a premiselor lor funcţionale, şi nu ca exerciţii de filosofie analitică, aşa cum, câteodată, pretinde el însuşi. Deşi opera sa ridică multe probleme de consistenţă şi de interpretare, ea a exercitat o mare influenţă asupra unor cercetători mai tineri şi a contribuit într-o măsură însemnată la resuscitarea interesului pentru liberalismul clasic în gândirea politică britanică. JS

Bibliografie

♦ Barry, N. P., *Hayek s Social and Economic Philosophy*, Londra, Macmillan, 1979.

– Bosanquet, N., *After the New Right*, Londra, Heinemann, 1983.

– Cunningham, R. L. Ed., *Liberty and the Rule of Law*, College Station, Texas A & M University Press, 1979.

– ♦ Gray, J., *Hayek on Liberty*, Oxford şi New York, Blackwell, 1984 (cuprinde o bibliografie completă).

– Hayek, F. A., *Drumul către servitute*, trad. de E. B. Marian, Bucureşti, Humanitas, 1993. –, *Individualism and Economic Order*, Chicago, University *of* Chicago Press Londra, Routledge & Kegan Paul, 1976.

– *The Constitution of Liberty*, Chicago, University *of* Chicago Press; Londra, Routledge and Kegan Paul, 1960. –, *Studies în Philosophy*, *Politics and Economies*, Chicago, University *of* Chicago, Press; Londra, Routledge & Kegan

Paul, 1969.

– *New Studies în Philosophy*, *Politics*, *Economies and the History of Ideas*, Chicago, University *of* Chicago Press; Londra, Routledge & Kegan Paul, 1978. –, *Law*, *Legislation and Liberty*, Chicago, University *of* Chicago Press; Londra, Routledge & Kegan Paul, 1982.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich

(1770-1831) Filosof german. Născut la Stuttgart, Hegel a studiat la Tübingen, apoi a lucrat într-un colegiu particular la Berna şi Frankfurt, a fost *Privatdozent* la Jena (1801-1807), editorul unui ziar profrancez la Bamberg (1807-1808) şi director de gimnaziu la Nürnberg (1808-1816). În 1816 a fost numit profesor de filosofie la Universitatea din Heidelberg, iar în 1818 la cea din Berlin, unde i-a succedat lui Fichte*. În timpul şederii la Jena a înfiinţat împreună cu Schelling publicaţia *Kritische Jahrbücher der Philosophie*. Principalele sale lucrări sunt *Fenomenologia spiritului* (1807), *Ştiinţa logicii* (1812), *Enciclopedia ştiinţelor filosofice* (1817; revizuită de două ori) şi *Filosofia dreptului* (1821). Printre prelegerile publicate postum se numără cele de filosofia istoriei, istoria filosofiei şi filosofia religiei.

Esenţa gândirii politice a lui Hegel se găseşte în *Filosofia dreptului*. Scrierile sale timpurii ni-l prezintă tatonând în căutarea unei teorii cuprinzătoare, capabile să stabilească o punte între tradiţia filosofică clasică şi moştenirea lui Kant* şi Fichte, pe de o parte, iar pe de alta, între realităţile politice în schimbare inaugurate de Revoluţia franceză şi evenimentele ce au urmat. Un eseu de prin 1801, rămas nepublicat, *Constituţia germană*, reprezintă prima sa încercare de a formula o definiţie viabilă a statului, capabilă să se confrunte cu impactul radical al războaielor franceze asupra sistemului politic tradiţional din Germania. Iar *m*. *Fenomenologia spiritului*, scrisă în umbra victoriilor lui Napoleon, încearcă să evoce realizarea istorică pe care a reprezentat-o *polis*-ul grec, întruchipare a coeziunii şi integrării politice, arătând în acelaşi timp de ce lumea modernă, bazată pe principiul subiectivităţii, nu poate realiza acea autentică identitate de odinioară dintre individ şi stat care a reprezentat piatra unghiulară a organizării politice clasice. În *Ştiinţa logicii* şi în *Enciclopedia ştiinţelorfilozofice*, Hegel expune sistematic metoda sa dialectică, în schemele căreia, în *Filosofia dreptului*, a turnat filosofia sa politică (*dialectică*). Pentru Hegel, statul* – sau comunitatea politică – nu este o simplă entitate instrumentală inventată de raţiunea umană practică în vederea realizării unor scopuri ce ţin de individ. Asimilând elementele” libertăţii subiective” (în care el vede principala realizare a societăţii moderne), statul este o entitate morală, ale cărei scopuri sunt ancorate într-o ţesătură de relaţii interpersonale ce transcend voinţa şi

aspiraţiile fiecărui individ în parte. După Hegel, această dimensiune etică (*Sittlichkeit*) a existenţei sociale cuprinde trei „momente”, care luate la un loc exprimă multitudinea de faţete ale vieţii umane. Este vorba de familie, societatea civilă şi stat. Fiecare dintre ele este un complex de relaţii umane organizat după un principiu anume, iar raporturile dialectice dintre ele dau sens deplin bogăţiei vieţii umane. Un individ lipsit de una sau alta dintre aceste trei relaţii este profund deficitar în calitatea sa de fiinţă umană. Familia reprezintă genul de relaţii umane bazat pe *altruism particularist*: disponibilitatea de a acţiona nu în interesul propriu, ci pentru binele celorlalţi membri ai familiei – părinţi, soţ, descendenţi etc. Când cineva se preocupă de hrana şi educaţia copiilor sau de nevoile părinţilor săi împovăraţi de ani, acţiunea sa este detenninată nu de interesul egoist, ci de disponibilitateaconsfinţită de moravurile sociale ca o datorie – de a fi de folos altei persoane. Pe de altă parte, aceasta este o relaţie limitată la un grup particular de oameni, ceea ce face ca altruismul ei să fie riguros circumscris. Al doilea moment al relaţiilor interpersonale Hegel îl numeşte „societatea civilă” (*bürgerliche Gesellschaft*) şi el constituie sfera *egoismului universal*: o persoană se raportează la toţi ceilalţi oameni (exceptându-i, bineînţeles, pe membrii familiei sale) pe baza propriilor interese; ea caută să maximizeze aceste interese şi priveşte interesele celorlalţi doar ca pe nişte mijloace în vederea acestui scop. Aşadar, sfera societăţii civile este arena specifică a activităţii economice, deoarece, de pildă, o persoană angrenată în comerţ nu lucrează în scopul de a le asigura altora cele necesare traiului, ci foloseşte nevoile lor ca mijloace prin care să-şi poată satisface propriile nevoi. Proprietatea privată este semnul exterior al poziţiei individului în societate, proprietatea fiind obiectivarea existenţei lui în raport cu ceilalţi; în consecinţă, filosofia politică a lui Hegel implică o distribuţie largă a proprietăţii private şi el recunoaşte că apariţia sărăciei de masă în societatea modernă poate submina eficacitatea structurii propuse de el.

Pentru garantarea funcţionării disciplinate a pieţei, este necesar un ansamblu de reguli şi de principii universale (de pildă, măsuri şi greutăţi omologate), drept care apar legi şi instanţe judecătoreşti capabile să impună respectarea acestor reguli. Hegel numeşte acest mecanism al societăţii civile „statul extern” (*Filosofia dreptului*, § 184); el este perfect conştient că începând cu Hobbes* şi Locke*, gândirea politică modernă, a identificat „statul extern” cu statul propriu-zis, ancorând astfel obligaţia politică în interesul egoist raţional. Al treilea moment, statul propriu-zis, susţine Hegel, nu poate fi bazat doar pe conştientizarea interesului individual; cum s-ar putea legitima, pe baza interesului individual, chemarea sub arme, care poate pune în pericol viaţa cetăţeanului? (Hegel sesizează că aici este un punct slab al încercării lui Hobbes de a fundamenta obligaţia politică pe interesul egoist.)

Pornind de aci, Hegel afumă că statul se întemeiază pe *altruism universal*, ceea ce în structura dialectică a gândirii sale înseamnă că statul este o sinteză între unele elemente constitutive ale familiei şi unele elemente aparţinând societăţii civile. Pe de o parte, statul este analog familiei, deoarece de la cetăţean se aşteaptă să acţioneze nu în interesul propriu, ci să promoveze întotdeauna binele altora, plătind impozite, facându-şi serviciul militar etc. Aceste acte pot fi justificate şi legitimate numai prin prisma solidarităţii cu alţi membri a ceea ce devine astfel organism politic. Pe de altă parte, statul integrează în structura sa clementul universal al societăţii civile, iar această sinteză dă naştere unei conştiinţe de cetăţenie bazate pe criterii universale. „Ţine de cultură, de gândire, ca fiind conştiinţa singularului în forma universalităţii, să ia eul ca persoană universală, esenţa în care toţi oamenii sunt identici. Omul are deci valoare fiindcă este om, nu fiindcă este iudeu, catolic, protestant, nemţ, italian etc." (*opecit.*, §209).

Hegel afirmă natura publică a statului, dar sferele privată şi publică nu sunt total separate una de cealaltă, cum erau în distincţia făcută de Aristotel* între *oikos* şi *polis*: în societatea modernă omul este angrenat atât în relaţii private, cât şi în sfera publică, fiind în acelaşi timp *bourgeois* şi *citoyen*.

Libertatea politică este, în fond, echilibrul delicat ce se naşte din aceste orientări contradictorii, dar în ultimă instanţă integrate. O asemenea integrare este posibilă, crede Hegel, numai în statul modern, care legitimează o sferă a subiectivităţii: societatea civilă este sfera în care se manifestă autonomia voinţei subiective. Pe de altă parte, *polis*-wv clasic caracterizat prin politizarea nerpé-diată a chestiunilor private (inclusiv a religiei), nu a deţinut o asemenea sferă autonomă. Filosofia politică modernă, de la Hobbes încoace, a încercat, dimpotrivă, să analizeze sfera publică pornind de la interesul individual egoist, ceea ce nu i-a îngăduit să treacă, spune Hegel, dincolo de societatea civilă. Punctul culminant şi totodată autodis-tructiv al acestei domnii a individualismului egoist neînfrânat l-a constituit, în viziunea lui Hegel, domnia Terorii din Revoluţia franceză (*Filosofia dreptului*, § 258). Jocul acestor forţe este instituţionalizat formal în constituţia politică a statului modern, aşa cum apare aceasta în *Filosofia dreptului*. Diversele interese ale societăţii civile îşi găsesc expresie în corporaţii şi în Adunarea Stărilor, care reprezintă interesele colective ale diferitelor segmente ale societăţii civile. Hegel se opune însă oricărei idei republicane de suveranitate parlamentară, temându-se că ea s-ar putea transforma în tirania unor interese speciale. Puterea Adunării Stărilor este îngrădită de puterea unei func-ţionărimi de carieră (în formularea lui Hegel, „clasa universală"). Aceasta clasă, aidoma „paznicilor" lui Platon*, are drept scop interesele comunităţii: ea trebuie să fie deschisă tuturor cetăţenilor pe bază de aptitudini şi educaţie, iar salariile,

fixe, ar trebui să-i facă imuni pe membrii săi la tentaţiile societăţii civile – propunere cu iz inovator în anii 1820. Însă în timp ce paznicii platonicieni exercita o putere absolută asupra unei societăţi altminteri lipsite de o structură politică, „clasa universală” a lui Hegel acţionează în cadrul unui sistem în care interesele particulare îşi au expresia legitimă în corporaţiile autonome şi în Adunarea Stărilor. În plus, în fruntea acestui eşafodaj politic se află un monarh ereditar, simbol al ideii că statul este bazat pe o voinţă subiectivă, iar asentimentul dat de monarh legilor este ceea ce le conferă valabilitate formală. Puterile monarhului sunt însă extrem de limitate, el fiind doar un simbol al unităţii corpului politic într-o unică voinţă formală, a cărei funcţie este de a ratifica deciziile Adunării şi ale funcţionarilor publici (*op. Cit.*, adaus la § 280).

Impactul istoric al filosofiei politice a lui Hegel a fost puternic amplificat de faptul că teoria sa despre statul modern era inclusă într-un sistem filosofic atotcuprinzător în care dezvoltarea istorică era văzută ca parte a obiectivării în spaţiu şi timp a ceea ce Hegel numea „Spirit”. Concepţia lui Hegel despre raţionalitatea lumii şi recunoaşterea ei de către raţiunea umană îl urmează pe Aristotel şi constituie, în tradiţia idealismului* german, o critică radicală la adresa lui Kant. Spre deosebire de Aristotel, Hegel susţine că raţionalitatea lumii nu este un dat apriori, ci se dezvoltă în timp odată cu conştiinţa umană concretă, care o recunoaşte ca atare. Prin urmare, filosofia este vehi-colul în necontenită dezvoltare al înţelegerii lumii de către raţiunea umană, ceea ce face ca stadiile istorice pe care le parcurge filosofia să se succeadăpari *passu* cu înseşi stadiile dezvoltării istorice. Filosofia este „gând al lumii, ea apare în timp abia după ce realitatea a terminat procesul ei de formare şi este gata săvârşită” („Prefaţă” la *Filosofia dreptului*). Istoria şi tărâmul politicului ca cel mai vizibil aspect al ei au prin ele însele o semnificaţie filosofică. În acest context folosea Hegel formula „tot ce e raţional este real şi tot ce e real este raţional” (*idem*). Formulă pe care unii critici o interpretează ca pe o justificare deplină a realităţii existente, dar căreia Hegel însuşi îi atribuia în mod explicit înţelesul că ceea ce este raţional are potenţialul de a se realiza, astfel încât dezvoltarea istorică, departe de a fi un agregat amorf de accidente şi tribulaţii umane incomprehensibile, are o structură raţională. Este posibil ca această structură să nu fie totdeauna sesizabilă în momentul când se produce un anumit eveniment, dar filosofia deţine cheia care-i permite să descifreze hieroglifa raţiunii, aşa cum este încastrată în istorie. Această subliniere apăsată a puterii raţiunii de a se realiza pe sine în istorie a devenit piatra unghiulară a operei critice a tinerilor hegelieni*, care s-au apucat să măsoare toate instituţiile existente cu etaloanele filosofiei politice hegeliene – şi le-au găsit ne-satisfăcătoarc. În cele din urmă, acest mod de a folosi filosofia ca instrument al criticii sociale a devenit substratul filosofic al marxismului*.

Hegel susţinea că marşul raţiunii în istorie este un proces dialectic complex, în care indivizii (şi naţiunile) sunt simple unelte, cel mai adesea inconştiente de sensul şi implicaţiile propriilor fapte. De cele mai multe ori schimbările au fost declanşate de „indivizi istoric-uni-versali”, precum Alexandru cel Mare, Cezar şi Napoleon; Hegel spunea însă explicit că rolul lor nu provine din intenţiile lor conştiente sau din platformele lor politice, pentru că, aidoma celorlalţi oameni, ei au fost animaţi de porniri nu tocmai lăudabile, precum ambiţia, lăcomia şi setea de glorie. Nu intenţiile lor subiective le-au conferit importanţa istorică, ci consecinţele obiective ale faptelor lor. Prin această coborâre a „marilor bărbaţi ai istoriei” din rolul idealizat ce li-l atribuise tradiţia romantică, Hegel i-a transformat în unelte aflate în mâna „vicleniei raţiunii” (*List der Vernunft*), idee care înseamnă şi că pentru a-şi asigura realizarea, raţiunea poate fi nevoită să apeleze la mijloace iraţionale. Rolul filosofului este de a trece dincolo de aparenţe pentru a descoperi sâmburele raţional ascuns până şi în fenomene la prima vedere iraţionale. El se deosebeşte de moralistul pedant şi prin recunoaşterea acestei tensiuni dintre intenţia subiectivă şi consecinţele obiective. Aşadar, Hegel priveşte istoria ca pe o dezvoltare în direcţia conştiinţei libertăţii aşa cum se exprimă aceasta prin intermediul instituţiilor politice, culturale şi religioase ale unei comunităţi. Pe urmele lui Montesquieu* şi ale lui Herder* – Hegel numeşte ansamblul acestor caracteristici „spiritul naţiunii” (*Volksgeist*), în afară, el se exprimă prin formarea de instituţii obiective, de pildă, prin apariţia unui stat. Hegel deosebeşte” trei mari stadii ale dezvoltării istorice, fiecare reprezentând o treaptă nouă în evoluţia conştiinţei libertăţii: (1) *lumea Orientului*, unde *un singur* individ era liber, iar toţi ceilalţi nu; structura ei politică a fost despotismul* oriental; (2) *lumea clasică*, în care *unii* indivizi erau liberi; expresia ei istorică a fostpolis-*ul*, a cărui cetăţenie* putea fi mai largă sau mai îngustă, dar nu universală; (3) *lumea germanică*, unde pe baza naturii universale a evangheliei creştine *toţi* indivizii sunt consideraţi capabili de libertate*. În această lume, care cuprindea toată Europa Occidentală, unde popoare de origine germanică s-au stabilit pe ruinele Imperiului Roman, potenţialul delibertate pentru toţi a stat la baza evoluţiei instituţiilor politice. Aceasta este lumea Angliei, a Franţei, a Germaniei şi a Italiei moderne; potrivit acestei scheme, Refonna şi Revoluţia franceză au fost repere cruciale pe drumul spre conştiinţa deplină a libertăţii. Hegel secularizaşi politiza în acest fel sensul universalităţii mântuirii creştine, deşi gândirea sa rămânea ancorată în protestantism, ceea ce l-a făcut să se ţină deoparte de romantismul* epocii sale. Niciun stat istoric concret nu i-a servit vreodată lui Hegel ca model de realizare deplină a libertăţii, dar monarhia constituţională modernă, aşa cum s-a configurat după Revoluţia franceză şi Restauraţie, i s-a părut că evoluează clar în această direcţie. O sugerează tară echivoc eseurile sale despre situaţia politică din Germania şi Anglia. Cu toate că Hegel a fost

criticat pentru tenta conservatoare a filosofiei sale politice, în esenţă aceasta este o rafinare a gândirii iluminismului*, filtrat atât prin idealismul german, cât şi prin experienţa zguduitoare a Revoluţiei franceze. Istoria este într-adevăr progres, dar, după cum o demonstrează Revoluţia franceză, ea înaintează prin spirale violente. Statul modern este bazat pe libertatea subiectivă, dar pentru a împiedica degenerarea acesteia într-un război bezmetic al tuturor împotriva tuturor, este necesară medierea prin instituţii raţionale, ca singura garanţie împotriva arbitrariului şi a ameninţării tiraniei, create de monarhia absolută (*absolutism*) şi de majori ţarismul absolut.

Este o ironic faptul că în timp ce de la premisele filosofice de bază ale lui Hegel s-a ajuns la o critică socială ce a culminat cu marxismul, nevoia de instituţii mediatoare a devenit – deşi nu neapărat prin influenţa lui Hegel – piatra unghiulară a statului occidental modern aşa cum îl cunoaştem. În ciuda unor deosebiri evidente, rolul partidelor politice şi al altor instituţii coagulante face ca statul modern să fie mult mai asemănător statului hegelian decât democraţiei nediferenţiate şi nemediate a lui J.–J. Rousseau*, cu ine-rentele-i predispoziţii totalitare.

Bibliografie

♦ Avineri, S., *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972.

– ♦ Harris, H. S., *Hegel" s Development*, Oxford, Oxford University Press, 1972.

– Hegel, G. W. F., *Serien teologice de tinereţe*, vol. I, trad. de Al. Boboc, Bucureşti, Paideia, 1995.

– *Prelegeri de filosofie a istoriei*, trad. de P. Drăghici şi R. Stoichiţă, Bucureşti, Humanitas, 1997 – –, *Political Writings*, ed. Z. Pelczynski, trad. de T. M. Knox, Oxford, Oxford University Press, 1974.

– *Fenomenologia spiritului*, trad. de V. Bogdan, Bucureşti, Editura Academiei, 1965.

– *Principiile filosofiei dreptului*, trad. de V. Bogdan şi C. Floru, Bucureşti, Ed. Academiei, 1969.

– Kaufmann, W. *Ed.*, *Hegel s Political Philosophy*, New York, Atherton, 1970.

– Pelczynski, Z. A. Ed., *State and Civil Society*: *Studies în Hegel s Political Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, – ♦ Plant, R., *Hegel*, ed. A II-a, Oxford, Blackwell, 1983.

– Rosenzweig, F., *Hegel und der Staat*, München şi Berlin, Oldenbourg, 1920.

– Shklar, J. N., *Freedom and Inde-pendence*: *a Study of the Political Ideas of Hegels „Phenotnenology of Mind"*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976.

– ♦ Taylor, C, *Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975.

hegemonie Termen folosit în special de Antonio Gramsci* şi de discipolii săi pentru desemnarea aspectelor necoercitive ale dominaţiei de clasă, adică a priceperii unei clase dominante de a se folosi de factorii de socializare spre a inculca restului populaţiei propriile ei valori şi convingeri.

DLM

Heidegger, Martin (1889-1976) Filosof german. După studii de teologie, logică, matematică şi ştiinţele naturii, Heidegger s-a îndreptat spre studiul filosofiei, devenind asistent al lui Edmund Husserl, întemeietorul şcolii fenomenologice. Lucrarea care i-a adus faima este *Fiinţă şi timp* (1927). În ochii multora, personalitatea lui a fost serios umbrită de infamanta apropiere de nazişti în scurtul interval în care, în 1933, a deţinut funcţia de rector al Universităţii din Freiburg; dar în jurul semnificaţiei reale a acestui episod se poartă dispute aprinse.

Contribuţia lui Heidegger la filosofia secolului al XX-lea constă dintr-o cuprinzătoare reexaminare a supoziţiilor ontologice de bază ale gândirii occidentale şi o scrutare radicală a tradiţiei metafizice în întregul ei. Asemenea lui Nietzsche*, el vede în gândirea occidentală începând de la Platon* o evoluţie treptată, dar inexorabilă în direcţia nihilismului contemporan, culminând în subiectivismul frenetic al relaţiei omului modern cu Fiinţa. Heidegger încearcă să formuleze în special o critică radicală a dihotomiei subiect-obiect aşa cum s-a dezvoltat ea în tradiţia metafizicii occidentale, şi să evidenţieze vastele implicaţii pe care această idee le-a avut pentru civilizaţie în ansamblu. (*existenţialism*) Proiectul lui Heidegger constă, aşadar, în a da în vileag carenţele ontologiei tradiţionale (studiul Fiinţei în general); ceea ce, în mod inevitabil, are anumite implicaţii asupra modului în care evaluăm istoria gândirii politice. Metafizica lui Heidegger îl face să respingă trei mari tradiţii ale gândirii politice, care oferă fiecare câte o teorie diferită despre om şi locul său înăuntrul Fiinţei. Una dintre aceste tradiţii, cea clasică, înfăţişează omul ca pe o fiinţă înăuntrul naturii, dar o fiinţă ce se poate înălţa la înţelegerea raţională a acesteia; din această perspectivă, ordinea politică este un microcosm al ordinii naturale. O altă teorie, cea contractualistă, îl vede pe om confruntat cu o natură ce-i este străină; oamenii trebuie neapărat să se unească spre a rezista în mod colectiv presiunii exercitate de necesitatea naturală. Cea de-a treia viziune, cea hegelian-marxis-tă, încearcă o împăcare între libertate şi natură, înfăţişând restabilirea unităţii dintre om şi natură drept împlinirea definitivă a libertăţii umane. Pentru Heidegger însă deosebirile dintre aceste trei viziuni sunt mai puţin

importante decât ceea ce le este comun *jr* un ansamblu de presupoziţii metafizice despre om ca fiinţă de un anumit fel, aflată într-o relaţie specială cu restul Fiinţei. A evidenţia şi a contesta aceste supoziţii înseamnă a răsturna întreaga tradiţie a filosofiei politice ca atare. Spre exemplu, cum poţi să întemeiezi interpretarea politicului pe o concepţie despre natura umană* şi despre locul omului în natură, când nu mai eşti sigur dacă natura e un tărâm obiectual, ce aşteaptă pasiv să fie contemplat, ori este – ca să folosim limbajul lui Heidegger – un „tărâm al dez-văluirii", care se revelează istoric? Sau, cum poţi fundamenta o teorie a suveranităţii* pe ideea omului ca fiinţă ce încheie liber contracte, dacă nu eşti lămurit cu privire la statutul subiectului uman (mai precis, nu ştii dacă despre acest subiect se poate spune că are acces transparent la propria-i subiectivitate)? Şi, în sfârşit, cum poţi pretinde să reconciliezi libertatea cu natura, când au fost puse în mod radical sub semnul întrebării supoziţiile metafizice fundamentale referitoare atât la subiect, cât şi la obiect? Se impune astfel să reconsiderăm rădăcinile tradiţiei noastre de gândire asupra omului şi a politicii.

De regulă, filosofii politici îşi iau un punct de plecare antropologic, adică pornesc de la o anumită concepţie despre natura umană. Heidegger însă susţine că antropologiile filosofice dominante nu s-au asigurat la nivel ontologic, încât, fără să-şi dea seama, sunt ontologic partizane. În „Scrisoare despre umanism" (*Repere pe drumul gândirii*, pp. 297-344), el spune că modul tradiţional de înţelegere a omului ca *animal raţional* este fatalmente contaminat de metafizică, deoarece încearcă să indice caracteristica generică definitorie pentru o clasă particulară de fiinţe – nişte animale având ceva „în plus", şi anume sufletul sau raţiunea (omul fiind astfel conceput ca o „sinteză" între *animal* şi *ratio*). După Heidegger, omul nu are o natură în sensul în care se poate vorbi despre nişte obiecte din lumea naturală că au o natură; de unde urmează că toate filosofiile politice care au la bază o definiţie a naturii umane au datoria să răspundă reproşului lui Heidegger că determinările metafizice ale naturii umane sunt în mod necesar incapabile să surprindă „esenţa umană" autentică, esenţă constituită, spune el, nu ca un domeniu obiectual (prin specificarea proprietăţilor anumitor obiecte), ci ca un „tărâm al dez-văluirii" (un mod particular de a fi deschis faţă de Fiinţă). Heidegger crede că destinul civilizaţiei noastre a fost irevocabil modelat de înţelegerea filosofică tradiţională a omului şi fiinţei, atât cea clasică, cât şi cea modernă. De exemplu, el argumentează că aspiraţia contemporană la „dominaţia planetară" asupra pământului şi stăpânirea tehnologică a naturii este rezultatul înţelegerii omului ca „subiect" aflat în faţa unei lumi-obiect pasive şi supuse. Această înţelegere dihotomică a Fiinţei a fost inaugurată, continuă el, prin alegoria platoniciană a peşterii din *Republica* şi a fost încastrată cu sfinţenie în metafizica occidentală, prin logica subiect-predicat a lui Aristotel*. Ea

culminează, pe de o parte, în raţionalism şi empirism (care au în comun ideea de subiectivitate transparentă sieşi), iar pe de alta, în ideaiismul*ger-man. Pentru idealism, obiectul se constituie în mod efectiv prin activitatea subiectului: în consecinţă, lumea este produsul voinţei umane, iar natura aşteaptă pasiv să fie modelată de creativitatea umană. Heidegger combină deci o analiză critică a celor mai fundamentale presupoziţii ale gândirii antice şi moderne cu o explicare istorică a manierei în care aceste presupoziţii au modelat experienţa de zi cu zi în lumea modernă.

Deşi mulţi cercetători ai operei lui Heidegger au găsit în gândirea sa sugestii importante pentru propriile lor reflecţii despre viaţa socială şi politică, întreaga relevanţă a acestei gândiri rămâne abia să fie explorată. În afara vastelor ei implicaţii în reinterpretarea istoriei filosofiei occidentale în ansamblu, legătura cea mai directă a operei lui Heidegger cu teoria politică provine din interogaţia critică, dezvoltată în scrierile sale târzii, asupra a ceea ce el numeşte „esenţa tehnologiei", adică acel mod de raportare la Fiinţă care vede în toate fiinţele nişte obiecte aflate la dispoziţia nelimitată a subiectului uman. Culminaţia dezvoltărilor lui Heidegger pare a fi gândul că filosofia ca tradiţie nu posedă resursele necesare pentru a depăşi acest mod de raportare şi că de aceea este nevoie de un nou gen de gândire meditativă (mai apropiată de poetic decât de conceptual), care să favorizeze o relaţie mai receptivă cu Fiinţa.

RSB

Bibliografie

♦ Gillepsie, M. A., *Hegel*, *Heidegger*, *and the Ground of History*, cap. 5, Chicago şi Londra, University *of* Chicago Press, 1984.

– Heidegger, M., *Introducere în metafizică*, trad. de G. Liiceanu şi Th. Kleininger, Bucureşti, Humanitas, 1999.

– *Fiinţaşi timp*, trad. de G. Liiceanu şi C. Cioabă, Bucureşti, Humanitas, 2003.

– *Repere pe drumul gândirii*, trad. de Th. Kleininger şi G. Liiceanu, Bucureşti, Editura politică, 1988.

– *What is Catled Thinking*? (1954), trad. de F. D. Wieck şi J. G. Gray, New York, Harper & Row, 1968.

– ♦ Murray, M. Ed., *Heidegger and Modern Philosophy*, New Häven, Conn., Yale University Press, 1978.

Helvétius, Claude-Adrien (1715-1771) Filosof francez de origine germană. S-a apucat de filosofie după ce a făcut avere ca perceptor. Aproape la fel de bogat ca d'Holbach*, a fost mult mai de stânga decât acesta, de fapt cel mai egalitarist şi mai democrat dintre teoreticienii iluminismului francez*.

Ca exponent al utilitarismului*, a fost maestrul recunoscut al lui Jeremy Bentham* şi al Şcolii radicalilor filosofici din Anglia (*radicalii britanici*); a fost prieten personal al lui Thomas Jef-ferson* şi al lui Benjamin Franklin*, dar s-a ţinut oarecum deoparte de *Ies encyclopédistes* francezi, care nu o dată l-au privit ca pe un amator bogat, lipsit de fineţe intelectuală. Egalitarismul* său avea la bază credinţa – considerată absurd de extravagantă de către contemporani precum Diderot* şi d'Holbach – că în esenţă toţi oamenii sunt la fel. Diferenţele dintre un om şi altul, susţinea el, se datorează în întregime deosebirilor de educaţie şi de mediu. „Inegalităţile existente între spirite sunt efectul unei cauze cunoscute – inegalitatea educaţiei" (*Tratat despre om*, I, p. 219). Deosebirile de educaţie explică de ce unii oameni sunt mai virtuoşi sau mai desăvârşiţi decât alţii. Helvétius nega existenţa oricăror calităţi înnăscute, ba chiar şi a talentelor sau aptitudinilor înnăscute. Cu ajutorul educaţiei, oricine putea fi pregătit să facă orice lucru pe care-l putea face altcineva. Toate capacităţile sunt dobândite, niciuna nu e un dar al naturii. Helvétius dezaproba ideea lui Rousseau* că oamenii au încetat să fie egali atunci când au ieşit din starea de natură*, intrând în societate, şi susţinea că prin natura lor oamenii sunt încă la fel de egali cum au fost întotdeauna. Pentru demonstrarea acestei egalităţi ar fi de-ajuns un sistem care să asigure fiecărui individ educaţia necesară.

Politica democratică a lui Helvétius decurgea din etica sa utilitaristă. Definind ca bune acţiunile ce promovează maximum de fericire pentru cât mai mulţi oameni, Helvétius sugerează mai departe că este bună acea legislaţie care sporeşte mulţumirea pentru majoritatea membrilor respectivei comunităţi şi nu mulţumirea unor minorităţi privilegiate. Considera că plăcerea tuturor oamenilor constă în a se bucura de viaţă, de libertate şi de proprietate, dar nu recunoştea existenţa vreunui drept natural al persoanelor individuale la lucruri, căruia să i se poată acorda prioritate faţă de fericirea tuturor. Cât priveşte politicile de urmat în vederea realizării maximei fericiri, Helvétius era de părere că numai cei mulţi – majoritatea-puteau să spună care sunt ele – de unde şi pledoaria sa pentru democraţie. Această pledoarie a sa pentru democraţie se îmbina însă cu alta – mai caracteristică gândirii iluministe –, şi anume pentru o legislaţie înţeleaptă. Majoritatea oamenilor putea să-şi dea seama ce anume îi producea plăcere şi ce anume durere, dar era incapabilă să prevadă mijloacele prin care putea să-şi maximal-izeze plăcerea în viitor. Din acest motiv, Helvétius nu a preconizat introducerea imediată a democraţiei, ci găsirea unui legiuitor care să elaboreze o nouă constituţie. El sugera că un astfel de legiuitor, aidoma fondatorului unui ordin religios, ar trebui să ignore toate prejudecăţile existente şi să se lase călăuzit doar de luminile filosofiei. Deşi se pare că pentru rolul de legiuitor avea în vedere un monarh luminat, Helvétius se gândea totodată la o viitoare

organizare politică în care statul ar îmbrăca forma unei federaţii de mici provincii cvasiautonome, vir-tualmente nişte republici. A mers chiar până la a sugera subîmpărţirea pământului în atâtea parcele câte familii existau. Nu s-a pronunţat în favoarea proprietăţii comune sau a socialismului, ci în favoarea unei democraţii de mici proprietari. Întrucât potrivit teoriei sale despre motivaţia umană fiecare individ este din fire orientat spre urmărirea propriului avantaj, Helvétius susţinea că singura cale de a face ca fiecare să lucreze pentru binele comun o constituie îmbinarea intereselor private cu interesul public. Ceea ce, potrivit convingerii sale, se putea realiza numai dacă fiecare familie ar dispune de o parte din avuţia naţională.

MC

Bibliografie

♦ Cunnâng, L, *Helvétius*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1955.
– Helvétius, C. *A.*, *Despre spirit*. Bucureşti, Ed. Ştiinţifică, 1959.
– *A Treatise on Man*, trad. de W. Hooper, Londra, 1777.
– ♦ Smith, D. W., *Helvétius*, Oxford, Clarendon Press, 1965.

Herder, Johann Gottfried (1744-1803) Filosof german, fondatorul istoriei culturale. A fost fiul unui institutor pietist din Mohrungen, în Prusia Orientală. Ca student al Universităţii din Königsberg, a intrat sub influenţa lui Kant*, prin care a venit în contact cu scrierile lui J.–J. Rousseau*, David Hume* şi Montesquieu*. Aici a legat şi o prietenie de o viaţă cu gânditorul iraţionalist J. G. Hamann. În 1764 a primit un post didactic la Riga, iar în anul următor a fost hirotonisit preot luteran, în 1769 începe o perioadă de călătorii, printre multele locuri vizitate fiind oraşele Nantes, Paris şi Strasbourg – unde a lăsat o impresie durabilă asupra tânărului, pe atunci, Goethe. În 1776 s-a oprit la Weimar, unde a devenit preşedinte al înaltului Consistoriu al Marelui Ducat, demnitate pe care a deţinut-o până la sfârşitul vieţii. Deşi a debutat ca discipol al iluminismului francez* şi al adepţilor germani ai acestuia şi a păstrat unele dintre mentalităţile iluministe până la sfârşitul vieţii, cele mai originale şi mai influente scrieri ale sale marchează o ruptură radicală cu această orientare. Printre cele mai personale se numără *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (*MII*), care cuprinde unele dintre primele opinii antiiluministe despre spirit şi limbaj şi căruia Academia din Berlin i-a decernat un premiu; *Auch eine Philosophie der Geschichte* (1774), care a marcat un pas mai departe în distanţarea de iluminism şi masiva *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-1791). Împotriva idealului iluminist al unor valori atemporale, universale, raţionale de cunoaştere, acţiune şi estetice, Herder a susţinut drepturile unicului şi particularului dintr-un anumit timp şi loc. Orice activitate, orice concepţie sau cultură autentice trebuie înţelese din interior, prin prisma propriilor aspiraţii şi scopuri. Herder respingea astfel idealul

iluminist al unei ştiinţe unificate potrivite a realităţii în întregul ei, fiind unul dintre primii gânditori (după Vico*) care au trasat o demarcaţie netă între metodele potrivite studierii naturii şi cele potrivite înţelegerii autodezvoltării spiritului uman. Accentul pus de Herder pe rolul formativ central al limbii şi al poeziei în viaţa colectivă a oamenilor – „limba exprimă experienţa colectivă a grupului", „poetul este creator al unui popor", „trăim într-o lume pe care o crcăm noi înşine" – convingerea sa că naţiunile sunt entităţi naturale şi că un om se defineşte prin apartenenţa la un grup, la o cultură, la o naţiune anume, în afara cărora nu se poate dezvolta; convingerea că toate creaţiile omului sunt în primul rând acte de autoexprimare ce conţin o viziune generală asupra vieţii; concepţia, derivată de aici, că o cultură este un ansamblu care se autodezvoltă şi că fiecare componentă a lui poartă pecetea de neşters a stilului totalităţii; sublinierea că nu există popor „superior" (*Favoritvolk*) care să aibă dreptul istoric de a le impune popoarelor „inferioare" felul său de a fi; teza că nicio cultură nu este doar o treaptă spre cele ce vor urma, ci fiecare este incomensurabilă şi există prin şi pentru ea însăşi; pledoaria pasionată pentru varietate considerată ca valoare în sine; combaterea vehementă a psihologiei facultăţilor, promovată de gânditori ca Descartes şi Kant, care disecă ansamblul personalităţii în segmente moarte, numite voinţă, raţiune, intelect etc. Toate aceste idei au contribuit la o schimbare revoluţionară în conştiinţa europeană. Mai presus de orice, Herder a fost părintele intelectual al doctrinei naţionalismului*, care a apărut în Germania, s-a răspândit în lumea slavă, iar astăzi se întâlneşte mai peste tot în Africa şi Asia. Deşi s-a opus cu înverşunare statului care „ne pradă de noi înşine" şi toată viaţa a respins otice formă de constrângere, unele dintre ideile sale şi-au găsit ecou în gândirea unor naţionalişti de mai târziu, ca Fichte*, Arndt, Görres, Jahn şi Treitschke, care, toţi, le-au denaturat, iar prin ei au alimentat dementele excese ale naţional-sacialismului*. Cu toate că el însuşi nu concepea cultura unui popor ca pe o entitate supraindividuală, căreia i-ar putea fi sacrificaţi indivizii reali, noţiunea de *Volksseele* („sufletul colectiv al poporului") introdusă de el a fost dezvoltată în acest sens de Fichte, Hegel*şi de discipoli de-ai lor. La rândul ei, concepţia despre personalitatea creatoare indivizibilă, ale cărei opere reflectă propria experienţă autentică precum şi pe aceea a grupului din care face parte, a inspirat printre autorii radicali din Rusia secolului al XIX-lea atât idealul artistului angajat, cât şi viziunea despre *der ganze Mensch*, („omul total"), cu corolarul ei – natura umană înstrăinată, aşa cum l-au dezvoltat tinerii hegelieni* şi Marx în faza sa umanistă din tinereţe. Herder a exercitat, de asemenea, o imensă înrâurire asupra lui Jakob Grimm, a fraţilor Schlegel, asupra studiilor de folclor şi de filologie comparată, asupra lui Savigny şi a Scolii istorice a dreptului, ca şi asupra romantismului* şi a vlăstarelor lui intelectuale de mai târziu. Indiferent de formele uneori funeste pe care le-au luat la gânditorii iraţiona-lişti de mai târziu, teoriile lui Herder

au avut (şi au încă) puternice virtuţi eliberatoare. El a fost primul mare susţinător al dreptului tuturor oamenilor, atât ca indivizi, cât şi ca grupuri, de a-şi urma înclinaţiile naturale, nesupuşi constrângerilor unei autorităţi centralizate, unor forme de viaţă aliénante, unor viziuni înguste, dogmatice şi deformante despre ceea ce sunt oamenii şi ceea ce trebuie să fie, unor îngrădiri artificiale de indiferent ce fel.

RNH

Bibliografie

♦ Berlin, I., *Vico and Herder*, Londra, Hogarth Press, 1976.

– Herder, J. G., *Herder on Social and Political Culture*, selecţia textelor, trad. Şi ed. F. M. Bamard, Londra, Cambridge University Press, 1969.

– ♦ Nisbet, H. B., *Herder and the Philosophy and History of Science*, Cambridge, Modern Humanities Research Association, 1970.

– Wells, G. A., *Herder and After*, Haga, Mouton, 1959.

Herzen, Aleksandr Ivanovici (1812-1870) Filosof şi scriitor rus. A fost fiul nelegitim, dar preferat, al unui aristocrat rus şi ai unei mame germane. Personalitate de seamă a gândirii ruse din secolul al XIX-lea, Herzen se plasează la mijlocul distanţei dintre occidenta-lizanţi şi slavofili şi dintre liberalism şi socialism. Înainte de 1847 s-a numărat printre occidentalizanţii de frunte; lucrările principale şi le-a redactat ulterior, ca emigrant în Europa Occidentală, în contextul eşecului revoluţiilor de la 1848 şi al propriei tragedii personale – infidelitatea şi, în 1852, moartea soţiei sale. A întemeiat presa rusă liberă, iar publicaţiile sale, îndeosebi *Clopotul* şi *Steaua Polară*, au influenţat opinia publică rusă în anii de dinaintea reformelor lui Aleksandru al 11-lea. Este considerat fondatorul narodnicismului rus, iar memoriile sale, *Trecutul şi ideile mele* (1861-1867), reprezintă o contribuţie de seamă la literatura rusă.

Puternic influenţat de Hegel*, Herzen a acceptat dialectica acestuia ca explicaţie a progresului istoric, dar a respins inevitabilitatea istorică sau orice forţă raţională care ar acţiona în istorie. Lucrările sale filosofice din tinereţe îm-părţeau istoria în trei perioade: a vieţii nemijlocit naturale, a gândirii şi – în vremea sa – a acţiunii. A crezut ferm în capacitatea omului de a-şi făuri propriul destin. Socialismul său, derivat din Proudhon* şi Feuerbach*, a rămas constant de inspiraţie anarhistă, utopică şi antimarxist! şi nu s-a împăcat prea bine cu preocuparea sa statornică pentru dezvoltarea personalităţii individuale. (*anarhism*; *utopism*) În numele individualismului, s-a opus exaltării slavofile a ortodoxiei şi a spiritului sobornicesc, ilustrate de obştea rurală şi de cârmuirea Rusiei de dinainte de Petru I. Deşi a susţinut politica de occidentalizare dusă de acesta, s-a distanţat totuşi de liberalii ruşi care

vedeau în Europa un model politic pentru dezvoltarea societăţii ruse. A respins democraţia parlamentară, văzând în ea un contract între stăpâni şi sclavi. N-a fost niciodată un democrat constituţional, iar experienţa sa din 1848 n-a făcut decât să sporească deziluzia sa faţă de societatea burgheză, capitalistă. Repudierea pe temeiuri morale a mediocrităţii şi vulgarităţii burgheze reflecta educaţia sa aristocratică. Cartea *De pe ţărmul celălalt*, scrisă după eşecul Revoluţiei franceze din 1848, reprezintă o apărare înflăcărată a libertăţii individuale împotriva ideologiilor care pretind sacrificii în prezent, de dragul unor utopii viitoare. Dar, după ce a respins toate miturile, avea să plăsmuiască unul propriu. Pierzându-şi încrederea în izbucnirea unei revoluţii socialiste în Europa, el a ajuns să vadă în obştea ţărănească rusă o organizare socialistă embrionară, ce ar putea permite unei Rusii tinere şi viguroase să treacă de la feudalism direct la socialism, depăşind Occidentul capitalist decadent. Dar, cu toată adeziunea la progresivismul european din secolul al XIX-lea, Herzen n-a fost niciodată ispitit să vadă în istorie o schemă inevitabilă şi nici să-l idealizeze pe ţăranul rus. Idealul său ultim a fost o îmbinare a colectivismului ţărănesc cu individualismul intelectual, dar în momentele sale mai realiste era conştient de prăpastia existentă între intelighen-ţia şi mase, şi se temea de distrugerea violentă (chiar dacă în opinia lui justificată) a civilizaţiei europene de către o revoluţie comunistă. Nefâind un gânditor economic, viziunea sa despre socialism a rămas rura-listă şi cooperatistă. Apelurile adresate de el elitei ruse de a merge în popor, pe care să-l lumineze şi de la care totodată să înveţe, a inspirat filonul principal al narodnicismului imprimându-i caracterul anarhist şi idealist. ßW

Bibliografie

Acton, E., *Alexander Herzen and the Role of the Intellectual Revolutionary*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

– ♦ Berlin, I., *Russian Thinkers*, Londra, Hogarth Press, 1978.

– Herzen, A., *Opere filosofice alese*, *2* vol., Bucureşti, Cartea Rusă, 1952-1954.

– ♦ Maua, M., *Alexander Herzen and the Birth of Russian Socialism 1812-1855*, Oxford, Oxford University Press, 1961.

– *Walicki*, *A.*, *A History of Russian Thought*, cap. 7 şi 10, Oxford, Clarendon Press, 1980.

Hobbes, Thomas (1588-1679) Filosof englez. Se spune că naşterea lui – în Malmesbury, Wiltshire, la 5 aprilie 1588 – ar fi fost grăbită de emoţia mamei şââe la aflarea veştii despre apropierea Armadei spaniole. Părinţii aparţineau stării de mijloc, mama fiind fiică de fermier, iar tatăl un cleric mărunt, care-şi părăsise familia. Micul Thomas a fost crescut de unchiul său. Vădind precoce aptitudini pentru învăţarea limbilor clasice, s-a dus la Oxford,

iar ulterior a fost recomandat ca preceptor pentru fâul ducelui de Devonshire; a ramas în casa acestor nobili până la sfârşitul lungii sale vieţi, între 1610 şi 1615 l-a însoţit pe învăţăcelul său, William Cavendish, într-o călătorie prin Europa, al cărei cel mai important moment a fost o vizită în Republica Veneţia, unde cei doi au aflat despre lupta ce o duceau fruntaşii intelectuali veneţieni pentru păstrarea supremaţiei temporale în chestiunile ecleziastice – temă ce-i va preocupa şi pe Hobbes. După întoarcere a lucrat (la rugămintea unuia dintre aceşti veneţieni) ca secretar particular al lui Francis Bacon şi a tradus, probabil tot la sugestia veneţienilor, din Thucy-dides. Cavendish, protectorul şi elevul lui Hobbes până la moartea sa, în 1629, a susţinut interesele veneţiene antispa-niole în Anglia şi s-a aflat deseori în opoziţie cu regele, fund chiar acuzat de simpatii faţă de republicanism. Fiul său (şi el elev al lui Hobbes) a fost mult mai regalist, iar în anii 1630 Hobbes însuşi pare să fi devenit adept declarat al autorităţii coroanei împotriva criticilor ei. În timpul călătoriilor pe continent din anii 1630, Hobbes s-a integrat grupului de filosofi format la Paris în jurul abatelui Marin Mersenne. Ţelul comun al acestor filosofi (printre care se numărau Descartes şi Gassendi) era să depăşească scepticismul îmbrăţişat, spre exemplu, de veneţieni ca Paolo Sarpi şi să creeze o nouă ştiinţă fizică şi morală, postsceptică. Deşi Hobbes a pretins constant că descoperirile sale filosofice au fost anterioare celor ale lui Descartes, nu există dovezi valabile în acest sens; se poate afirma cu oarecare probabilitate că lectura *Discursului asupra metodei* l-a condus ce Hobbes la un nou gen de filosofie. În 1640 el a dat ia iveală *Elements of Law*, primul său eseu substanţial pe această temă. Lucrarea, care a circulat numai în manuscris, cuprinde esenţa întregii sale gândiri politice ulterioare. După ce încearcă, tară succes, să fie ales în Parlament, Hobbes pleacă din nou la Paris, unde publică în latină, într-un tiraj limitat, scrierea *De cive* (1642), ce trebuia să reprezinte ultima dintre cele trei părţi ale unui compendiu al filosofiei sale. În 1647 lucrarea a fost retipărită într-o ediţie amplă, fiind studiată aprofundat în special pe continent (unde timp de mai multe generaţii a rămas cea mai cunoscută scriere politică a lui Hobbes).

Teoria politică schiţată în *De cive* nu era mult diferită de cea din *Elements of Law* sau, mai târziu, de cea din *Le-viathan*, dar cuprindea o apărare a statutului special al bisericii anglicane în raport cu monarhul. Suveranul, scrie Hobbes, este *obligat* să întocmească regulamentele ecleziastice pe baza consultării cu un episcopat. În timpul exilului din anii 1640, Hobbes a fost dezamăgit de biserica anglicană şi bucuros de perspectiva ca în ţara sa natală puterea ecleziastică să fie anihilată. Rezultatul îl reprezintă *Leviathan*, scris extrem de repede, în 1649-1650, şi publicat în aprilie 1651. Cea mai mare parte a lucrării (ultimele două părţi) este o expunere sistematică a autorităţii independente a cârmuitorului secular

asupra tuturor chestiunilor religioase, inclusiv stabilirea doctrinei. Hobbes a revenit în Anglia în 1651 şi a trăit mulţumit, sub noile rânduieli, până la Restauraţie. După 16601-a ameninţat un oarecare pericol venit din partea bisericii anglicane restaurate, dar a reuşit să supravieţuiască. A scris nenumărate texte în care ataca biserica, pe *common lawyers* şi pe savanţii din nou creata Royal Society – toate, după părerea sa, banale coterii profesionale ce urmăreau să obţină puterea asupra cetăţenilor, pe care suveranul n-ar trebui s-o îngăduie. Ultima sa contribuţie la literatura politică pare să fi fost un eseu în care îl avertiza pe viitorul duce de Devonshire asupra legitimităţii încercării Parlamentului de a-l înlătura de la succesiune pe moştenitorul tronului (1679); a murit în luna decembrie a acelui an. Pe lângă scrierile politice şi un şir de lucrări pe teme literare, a scris şi câteva lucrări extrem de importante de filosofie generală, dintre care trebuie menţionate mai cu seamă *Critique of Thomas White* (scrisă în 1643, dar descoperită şi publicată abia în anii 1950), De corpore (publicată în 1655) şi *De homine* (publicată în 1658), ultimele două întregind planul pe care l-a avut în vedere scriind *De cive*. Gândirea sa politică s-a bazat pe acceptarea atacului radical lansat de autori de la finele veacului al XVI-lea, de pildă Montaigne*, asupra unor teorii clasice precum aristotelismul şi umanismul ciceronian, dar a încercat să depăşească relativismul lor sceptic, în toate cele trei principale lucrări politice ale sale a susţinut că nu pot exista proprietăţi morale *reale*, tot aşa cum nu există proprietăţi fenomenale *reale* ale unui obiect fizic. „Orice om (..) numeşte BUN ceea ce-i place şi-l încântă; şi RĂU, ceea ce-i displace; astfel încât, de vreme ce oamenii diferă între ei prin constituţie, ei diferă şi în privinţa discernământului obişnuit dintre bine şi rău” (*Elements of Law*, 1.73). Dar acest dezacord etic poate fi depăşit, pentru că toţi oamenii ar recunoaşte că fiecare dintre ei este îndreptăţit să se apere pe sine şi că *dincolo* de aceasta unanimitatea încetează – ei n-ar fi toţi de acord (spre exemplu) că un om e îndreptăţit să prejudicieze alţi oameni din raţiuni *altele* decât autoapă-rarea. Posibilitatea acestei recunoaşteri generale îi permite să susţină existenţa unui drept (*right*) fundamental al naturii şi a unei legi la fel de fundamentale. Dreptul era „libertatea fiecărui om de a-şi folosi puterea aşa cum vrea el, pentru protejarea propriei naturi”, pe când legea însenina că „orice om este dator să năzuiască la Pace, în măsura în care are nădejde s-o obţină; iar când nu poate s-o obţină (..), să încerce şi să folosească toate resursele şi avantajele Războiului” (*Leviathan*, cap. 14). „Dreptul” reprezintă ceea ce toţi oamenii ar considera justificat; iar, simetric, „legea”, recunoaşterea de către ei că o nedreptate samavolnicănu putea fi astfel justificată. Pe o asemenea temelie (sugerată în anumite privinţe de opera lui Hugo Grotius* şi a lui John Seiden*) spera Hobbes să înalţe un edificiu care să întrunească asentimentul general. El pretindea că există o profundă incertitudine în privinţa circumstanţelor în care realmente ne aflăm în pericol şi trebuie să ne folosim dreptul la

autoapărare, şi că din cauza acestei incertitudini, în absenţa unei puteri civile, ara pune înainte prudenţa şi ne-am permite (de pildă) să lovim anticipat, ceea ce ar corespunde stării de natură*, în care (potrivit faimoasei propoziţii din *Leviathan*) viaţa omului ar fi „solitară, plină de lipsuri, ticăloasă, animalică şi scurtă”. Dar certitudinea putea fi artificial creată dacă oamenii acceptau să nu-şi exercite dreptul decât în cazurile în care agresiunea este evidentă, şi să lase autoritatea de a fi apăraţi unui agent, unui suveran, capabil să judece corect cazurile dificile. Acest suveran era „Leviathan”, dar puterea sa era ambiguă: el o deţinea numai în măsura în care îi proteja pe indivizii al căror agent era, iar dacă nu izbutea s-o facă, se revenea la starea de natură. Mai mult, asemenea oricărui om sau grupâe oameni, el avea numai dreptul de a se apăra pe sine sau (în cazul său unic) pe alţi oameni; nu avea dreptul să întreprindă niciun gest despre care ştia că nu conduce la acest unic scop. Cât despre faptul că ar fi de preferat o fonnă de guvernământ monarhică, sau una republicană, Hobbes oferea oarece argumente, nu foarte convingătoare, în favoarea monarhiei, dar nutrea gândul că teoria sa este aplicabilă oricărei forme de guvernământ. Acest raţionament i-a nemulţumit pe aproape toţi cititorii săi contemporani. Hobbes le răpea celor ce se opuseseră politicilor regale în anii 1630 şi la începutul anilor 1640 justificarea de căpetenie, şi anume că erau tot atât de îndreptăţiţi ca şi regele să decidă (să zicem) dacă Anglia era sau nu ameninţată şi în consecinţă dacă trebuia sau nu introdus un impozit destinat construcţiei de nave. El a mai susţinut şi că un criminal condamnat avea dreptul să se opună suveranului, pentru că, în mod *clar* şi *incontestabil*, acţiunile acestuia produceau un risc la adresa vieţii condamnatului. În acest fel Hobbes răsturna complet postulatele politice ale fruntaşilor partidei parlamentare, fără să fi oferit în schimb susţinătorilor monarhiei de drept divin (*dreptul divin al regilor*) ceea ce ei speraseră. Este adevărat că, mai ales în *Elements of Law* şi în *De cive*, el este mult mai favorabil susţinătorilor regelui decât adversarilor acestuia, dar după apariţia *Leviathan-ului* celelalte aspecte majore ale gândirii sale i-au îndepărtat complet pe cei dintâi, pentru că în această lucrare el nu mai găsea loc în sistemul său pentru nicio autoritate anglicană independentă. Într-adevăr, unul dintre foştii săi prieteni, teologul anglican Henry Hammond, a spus despre *Leviathan* că este „o îneropeală de ateism creştin”, calificativ ce viza faptul că teoria politică a lui Hobbes era însoţită de o metafizică materialistă, deşi este discutabil dacă şi în ce măsură *decurgea* din aceasta. Hobbes susţinea că singura formă pe care putea s-o îmbrace o explicaţie ştiinţifică era cea a unei ipoteze privind interacţiunea între obiecte materiale în mişcare şi pretindea că el putea oferi o asemenea explicaţie pentru universalitatea impulsului uman de autoapărare, şi se servea de ideea că trupul este ţinut în viaţă de circulaţia „spiritelor vitale” care dau naştere tuturor emoţiilor, aceste spirite fiind la rândul lor afectate de percepţii. Aceasta este latura teoriei sale care a părut

„ateistă”, pentru că Hobbes nu lăsa niciun spaţiu ontologic fiinţelor imateriale sau spiritelor fără trup. Adoptând această poziţie, el a urmărit în principal să corecteze răspunsul dat de Descartes scepticilor, răspuns ce se baza în ultimă instanţă pe dovedirea existenţei lui Dumnezeu: Hobbes susţinea că deşi nu putem afirma despre nicio teorie ştiinţifică particulară că este cu necesitate adevărată, în schimb putem afirma că forma ei este cea a oricărei teorii adevărate şi că dezbaterea ştiinţifică trebuie purtată în termeni materialişti.

Materialismul acesta lăsa totuşi în teoria sa un anumit spaţiu pentru religie. Este posibil, argumenta el, ca un individ să nutrească credinţe religioase autentice, care nu vin în *conflict* cu filosofia sa cetăţenească şi naturală, deşi nici nu derivă din ea. Pentru un creştin, „tot ce este necesar în vederea *Mântuirii* se află în două Virtuţi – *credinţa în Cristos* şi *supunerea faţă de Legi*” (*Leviathan*, cap. 43). Creştinii credeau în descrierea biblică a căderii omului şi a răscumpărării lui şi, prin urmare, în rolul special jucat în această descriere de Cristos; dar, spune Hobbes, ei nu erau obligaţi să creadă nimic altceva ce nu putea fi derivat, prin raţiunea naturală, din convingerile proprii, căci tot ce ne cere Dumnezeu este să ne supunem legilor naturii. Ba chiar şi răsplata vieţii veşnice, în ceruri, şi pedeapsa celei de-a doua morţi, în iad, puteau fi interpretate în termeni materialişti. Remarcile lui Hobbes despre Dumnezeu i-au făcut pe unii exegeţi din secolul al XX-lea (în special pe eminentul cercetător al operei lui, profesorul H. Warrender) să emită ipoteza că el intenţionase să acorde anumitor credinţe teiste un rol mult mai mare în teoria sa decât ar fi crezut contemporani ca Hammond; dacă avem însă în vedere refuzul lui Hobbes de a răspunde într-un asemenea mod numeroşilor săi critici, ipoteza rămâne destul de neplauzibilă. Se poate afirma întemeiat că Hobbes a fost unul dintre cei doi cei mai mari filosofi britanici (celălalt fiind David Hume*, care îi seamănă în multe privinţe). Opera sa din domeniul filosofiei politice, ca şi cea din domeniul metafizicii, a părut întotdeauna reprezentativă într-un anumit sens pentru gândirea modernă în ansamblu. Cât timp va dăinui statul european postrenascen-ţist, interpretarea pe care i-a dat-o el va rămâne o referinţă de căpetenie.

Bibliografie

Brown, K. C. Ed., *Hobbes Studies*, Oxford, Blackwell, 1965.

– ♦ Goldsmith, M. M., *Hobbes s Science of Politics*, New York, Columbia University Press, 1966.

– Hobbes, T., *Elements of Law*, ed. F. Tönnies, rev. M. M. Goldsmith, Londra, Cass, 1969.

– *De cive*, ed. H. Warrender, Oxford, Clarendon Press, 1983.

– *Leviathan*, ed. C. B. Macpherson, Harmondsworth, Penguin, 1968. – Nagel, T., *Hobbes s concept of obligation*, în „Philosophical Review” 68 (1959), pp. 68-83.

– ♦ Raphael, D., *Hobbes*, Londra, Allen & Unwin, 1977.

– Skinner, Q. R. D., *The ideo-logical context of Hobbes ’s political thought*, în „Historical Journal” 9 (1966), pp. 286-317.

– ♦ Warrender, H., *The Political Philosophy of Hobbes*, Oxford, Clarendon Press, 1957.

– ♦ Watkins, J. W. N., *Hobbes s System of ldeas*, Londra, Hutchinson, 1973.

Hobhouse, Leonard Trelawny (1864-1929) Filosof social şi politic britanic, în cariera lui Hobhouse activitatea academică se combină cu cea jurnalistică şi se reflectă în abordarea sintetica din opera sa. După studii la Oxford, în anii 1890 a fost profesor-îndrumător de filosofie; în această perioadă a scris *The Theory of Knowledge* (1896). Din 1897 începe o îndelungată şi rodnică colaborare *cu Manchester Guardian* şi cu re-dactorul-şef al acesteia, C. P. Scott, iar în 1 906-1907 lucrează ca redactor de politică la efemera publicaţie *Tribune*. Jurnalismul îl aduce într-un strâns contact cu noii liberali (*liberalism*) şi Hobhouse devine un exponent de frunte al ideilor lor, opunându-se războiului cu burii, atacând imperialismul* (*Democracy and Reaction*, 1904) şi sprijinind politica social-re-formistă pe cale de afirmare a Partidului Liberal. În 1907 devine primul titular al Catedrei de sociologie „Martin White” de la University *of* London, continuând să scrie pentru *Manchester Guardian* şi să joace un rol activ în dezvoltarea de Trade Boards. Evoluţionismul şi idealismul* au fost cele două principale direcţii intelectuale ce au influenţat gândirea lui Hobhouse, deşi în eforturile sale de sistematizare el a folosit selectiv doctrinele celor două şcoli. A privit evoluţia ca pe un cadru ce îndreaptă dezvoltarea spiritului spre un raţionalism armonios, susceptibil de o demonstraţie empirică. În acest scop a apelat la studiile fiziologice asupra vieţii animale, precum şi la unele teorii psihologice privitoare la conexiunea dintre instincte, pulsiuni şi comportamentul uman gregar-raţional. Perspectiva finalist-evoluţionistă l-a condus spre studii sociologice, antropologice şi comparativ-istorice, cum se vede din trilogia *Mind în Evolution* (*v9OlvMorals în Evolution* (1906) şi *Development and Purpose* (1913). Spre deosebire de unele versiuni ale darwinismului social*, Hobhouse privea progresul uman ca un proces în care spiritul constituie un factor major al evoluţiei. Dezvoltarea ortogenetică a spiritului a dus la creşterea simpatiei reciproce şi a armoniei, ca şi la conştientizarea puterii sale de a orienta viaţa umană. Această autoorientare raţională, capabilă să controleze condiţiile de viaţă externe şi interne, reprezintă desfăşurarea teleologică a celei mai înalte etici umane. Pe plan politic, ea a susţinut înaintarea societăţilor moderne spre un grad mai mare de colectivism, în care cooperarea şi responsabilitatea mutuală deţin o pondere importantă.

Atitudinea lui Hobhouse faţă de idealism a fost complexă. Deşi el însuşi un produs al idealismului de la Oxford, a reacţionat energic atât împotriva bazei evident neştiinţifice a acestuia, cât şi împotriva vehiculelor politice conservatoare la care idealismul britanic a fost adesea înhămat. Pe de altă parte, a acceptat varianta de idealism a lui T. H. Green* în măsura în care ea postula un bine comun, care nu reflecta voinţa separat identificabilă a unei entităţi sociale, ci la care se ajungea prin cooperarea liberă între indivizi raţionali, în acest sens, Hobhouse respingea organicismul supraindividual. Totuşi, organicismul implicit al idealismului său i-a alimentat holismul* şi predilecţia pentru sisteme generale. Hobhouse a recunoscut şi accentul pus de idealism pe raţionalitate, preocuparea acestuia pentru armonizarea sferelor privată şi publică şi abordarea finalistă a dezvoltării sociale. Concluziile sale politice depăşesc idealismul epocii şi îşi trag forţa dintr-o înlănţuire de argumente specifică noii gândiri liberale de la cumpăna dintre veacuri. Ca teoretician liberal, Hobhouse a continuat ruptura cu liberalismul secolului al XIX-lea atribuită lui Green, şi a contribuit într-o măsură însemnată la adaptarea ideilor liberale la noile teorii sociale în curs de afirmare şi la noile presiuni politice. *În Liberalism* (1911), ca şi în alte scrieri ale sale, a ancorat solid libertatea individuală în contextul social, subliniind că personalitatea umană constă din caracteristici puternic orientate social şi că dezvoltarea ei trebuia încurajată prin concursul colectivităţii. Echilibrarea armonioasă a scopurilor individuale şi sociale în fiecare individ a dus la o teorie a drepturilor conform căreia, deşi sunt considerate esenţiale pentru autodezvoltare, drepturile sunt conferite de societate. Ea a dus şi la o concepţie despre proprietate care încearcă să distingă între factorii sociali şi factorii individuali ai avuţiei, susţinând că, dacă proprietatea privată* este necesară pentru împlinirea personalităţii individuale, proprietatea comună este importantă pentru exprimarea vieţii sociale. Totodată Hobhouse afirma că avuţia putea fi dobândită numai prin servicii aduse societăţii.

În noul liberalism susţinut de Hobhouse sublinierea rolului de căpetenie al statului în promovarea binelui social ca şi a celui individual deţine un rol central. Statul devine depozitarul şi păzitorul intereselor morale şi spirituale ale membrilor săi. Fiind o instituţie etică şi responsabilă, el este îndreptăţit să recurgă la constrângere dacă unii indivizi se dovedesc incapabili de o conştiinţă socială, dar niciodată în detrimentul dezvoltării individuale. Statul îndeplineşte rolul unui reglator inteligent al comportamentului uman şi al forţelor socio-economice, reprezentând în acelaşi timp un bine comun, situat deasupra intereselor sectoriale. De unde şi atitudinea echivocă a lui Hobhouse faţă de organizaţii de felul sindicatelor, care, pe de o parte, protejau drepturile şi nevoile celor mai puţin privilegiaţi membri ai societăţii – fiind pe placul componentei egalitare a liberalismului său –, dar pe de alta urmăreau

avantaje sectare, fără să adopte o perspectivă socială mai largă. Aci se reflectă subestimarea tipic liberală de către Hobhouse a problematicii puterii şi a claselor.

În ultimii ani de viaţă, după primul război mondial, în gândirea politică a lui Hobhouse au intervenit schimbări notabile. Din cauza restricţiilor impuse în Marea Britanie libertăţilor cetăţeneşti, pesimismul său crescând cu privire la natura umană şi la posibilităţile de progres s-a accentuat şi mai mult. El a început să se teamă ca nu cumva un stat omnipotent să lovească în autonomia morală a individului şi a cerut restaurarea libertăţii economice şi politice în cadrul tradiţiei liberale, elogiindu-şi chiar adversarul de idei, pe Herbert Spencer*. Deşi mai precaut, a continuat să susţină că statul putea fi administratorul binelui final al societăţii, atât timp cât respecta libertatea individuală. În această idee de libertate conjugată cu teoriile psihologice, Jiormice" dominante în epocă, se combinau opţiunea şi absenţa constrângerii, cu dezvoltarea armonioasă a potenţialului indivizilor. Reputaţia lui Hobhouse de exponent de seamă al social-liberalismului din secolul ai XX-lea este binemeritată. Influenţa sa nu a fost spectaculoasă, ci difuză, dar ideile sale au contribuit semnificativ la tradiţia stângii liberale atât în Marea Britanie, cât şi pe continent. MSF ***Bibliografie***

♦ Clarke, R F., *Liberais and SocialDemo-erats în Historical Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978.

– ♦ Collini, S., *Liberalism andSociology*: *L. T. Hobhouse and Political Argument în England 1880-1914*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

– ♦ Freeden, M., *The New Liberalism*: *an Ideology of Social Reform*, Oxford, Oxford University Press, 1978. –i, *Liberalism Divided*: *a Study în British Political Thought 1914-1939*, Oxford, Oxford University Press, 1986.

– ♦ Hobhouse, L. T., *Liberalism*, New York, Oxford University Press, 1964. –, *Development and Purpose*, Londra, Macmillan, ed. Rev., 1927. –, *The Metaphysical Theory of the State* (1918), Londra, Allen & Unwin, 1960.

– *The Elements of Social Justice* (1922), Londra, Allen & Unwin, 1965.

– Hob-san, J. A. Şi M. Ginsberg, *L T Hobliottse*: *His Life and Work*, Londra, Allen & Unwin, 1931.

Holbach, Paul Henri Thiry, baron d' (1723-1789) Filosof francez. Născut în Germania şi cu studii la Leida, în Olanda, Holbach a adus o contribuţie considerabilă la gândirea iluminismului francez*, ca exponent al unei forme intransigente de pozitivism* şi behaviorism*. În ciuda remarcabilelor cunoştinţe ştiinţifice, în scrierile sale de teorie politică şi morală s-a dovedit a fi cel mai utopic şi mai puritan dintre *les encyclopédistes*. A pledat pentru

ceea ce el numea *éthocratie* sau domnia moralităţii, formulată deliberat ca o alternativă la ideile politice mai terestre ale lui Montesquieu* şi Voltaire*.

Respingând ideea lui Montesquieu că virtutea poate fi principiul animator doar într-o republică, Holbach a preconizat un regat unde virtutea să-l caracterizeze atât pe monarh, cât şi pe supuşi şi a schiţat cadrul instituţional care ar face posibil acest lucru. Prima metodă era educaţia. Statul* trebuia să-i îndepărteze pe principii moştenitori de familiile lor şi să-i formeze încă din copilărie spre a deveni regi-filozofi. Caracterul supuşilor trebuia modelat printr-un sistem de instrucţie morală obligatorie pentru toţi copiii. Cea de-a doua metodă propusă de d'Holbach era cenzura. Un tribunal de moravuri urma să vegheze la comportamentul corect al adulţilor. Viaţa luxoasă a celor bogaţi urma a fi îngrădită prin legi somptuare. Jocurile de noroc, prostituţia, teatrele, balurile şi alte asemenea distracţii urmau a fi interzise. Programul de reformă al lui d'Holbach prezintă afinităţi izbitoare cu cele ale lui Savonarola şi Calvin*, în ciuda faptului că el însuşi, dispunând de o imensă bogăţie, trăia îmbelşugat şi se distra copios. Holbach predica austeritatea. Departe de a împărtăşi hedonismul libertin al lui Voltaire, el făcea deosebirea netă între fericire şi plăcere. Natura a potrivit în aşa fel lucrurile, spunea el, încât cel ce căuta satisfacţii imediate era pedepsit, iar cel ce năzuia spre ţeluri mai înalte era răsplătit. Nu putea accepta ideea lui Diderot* că băştinaşii din Mările Sudului, care nu aveau niciun fel de tabuuri sexuale, erau fericiţi; pentru el era o lege a naturii că plăcerile neîngrădite sunt generatoare de nefericire. În consecinţă, toate legile preconizate de el cu scopul de a impune austeritatea le considera drept instrumente de sporire a adevăratei fericiri. Holbach n-a fost un adept al egalităţii şi a atacat fără încetare ideile egalitare ale prietenului său Helvétius*, a considerat munca drept singurul temei al dreptului la proprietate şi, în consecinţă, a propus ca latifundiarii să-şi justifice titlurile de proprietate lucrând ca administratori ai propriilor moşii şi realizând îmbunătăţiri funciare. Trândăvia în care se complăcea aristocraţia existentă era una dintre explicaţiile răspândirii viciilor.

Când Ludovic al XVI-lea s-a urcat pe tron în 1774, Holbach l-a îndemnat să-şi folosească suveranitatea absolută spre a înfăptui domnia virtuţii. În mod paradoxal, după un an sau doi, tot el cerea ca *noblesse de robe* din curţile legislative sau *parlements* să-şi recapete prerogativele, ceea ce ar fi însemnat ca regele să piardă „suveranitatea absolută** în impunerea oricărei reglementări. Se pare că ajunsese la convingerea că *parlements* erau singurele instituţii din Franţa ce puteau reprezenta o stavilă în calea despotismului. În pofida absolutismului său şi a pledoariei în favoarea impunerii virtuţii, Holbach *nu* aproba despotismul, care prin definiţie însemna anihilarea libertăţii. El credea că forma sa particulară de absolutism era

compatibilă cu libertatea, considerând că a fi liber înseamnă a face ceea ce trebuie să faci, şi nu ceea ce vrei să faci. Nu este de mirare că atunci când susţinea *noblesse de robe* împotriva regelui, criticii săi i-au acuzat că, în calitate de membru al burgheziei înnobilate, punea interesele clasei sale înaintea principiilor filosofiei sale; totuşi niciodată n-a putut fi acuzat, aşa cum au fost acuzaţi, fiecare în felul său, Montesquieu, Voltaire şi Rousseau, că a formulat o ideologie pentru clasa căreia îi aparţinea. MC

Bibliografie d*Holbach, P., *Le Christianisme dévoilé*, trad. În engleză sub titlul *Christianity Unveiled*, Londra, 1767. –, *Sistemul naturii*, Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1957.

– *Le bon-sens*, trad. În engleza sub titlul *Common sense*, Londra, 1772.

– ♦ Topazio, V. W., *D 'Holbach 's Moral Philosophy*, Geneva, Institut et Musée Voltaire, 1956.

– ♦ Wïck-war, W. H., *Baron d'Holbach*, Londra, Allen & Unwin, 1935.

holism Doctrină opusă individualismului*, care acordă un statut privilegiat totalităţilor sociale, privite ca unităţi organice, ca întreguri culturale, ca sisteme funcţionale sau ca structuri determinante. Sub aspect metodologic, susţine că numai factorii sociali au valoare explicativă. Sub aspect ontologic, exclude reducerea socialului la individual. Ca doctrină morală şi politică, holismul subordonează binele individual celui colectiv. Niciuna dintre aceste poziţii nu le implică pe celelalte, iar holismul şi individualismul nu sunt singurele alternative posibile.

– *Colectivism* §*L*

Hooker, Richard (15547-1600) Filosof politic şi teolog englez. A studiat la Latin School din Exeter şi la Corpus Christi College din Oxford, unde în 1577 a fost ales/eV/ow; între 1585 şi 1591 a fost *Master* la Temple Church din Londra (unde a intrat în conflict cu Walter Travers, un fruntaş presbiter-ian), iar din 1595 până la moarte, rector la Bishopsbourne, în Kent. Deşi a scris diverse predici şi opuscule, s-a impus posterităţii printr-o singură lucrare – *Of the Laws of Ecclesiasti-cal Polity* –, un masiv tratat în opt cărţi. Primele cinci au fost tipărite între 1593 şi 1597, a şasea şi a opta în 1648, iar a şaptea în 1662. Regalistă din perioada Restauraţiei, pe care i-a nemulţumit opinia lui că autoritatea monarhilor şi a episcopilor îşi are originea în consimţământul comunităţii, şi nu într-un drept divin (*dreptul divin al regilor*), au răspândit legenda că puritanii ar fi alterat textul cărţilor sale postume înainte de publicare, dar în prezent se admite că întreaga lucrare este autentică. Hooker apăra statutul şi practicile bisericii anglicane în faţa acuzaţiei puritanilor că ele ar fi nescripturale şi, ca atare, moralmente inacceptabile. Oferind un fundament teoretic bisericii elisabetane, el a reflectat implicit şi la probleme

ca natura dreptului, relaţia dintre biserică şi stat* şi originile guvernământului, ceea ce face din *Ecclesiastical Polity* cel mai sistematic tratat politic scris în engleză în secolul al XVlea, precum şi o formulare clasică a pretenţiei bisericii anglicane de-a urma o cale de mijloc între Roma catolică şi Geneva lui Calvin.

Hooker şi-a luat reperele filosofice din tradiţia iusnaturalistă medievală, care considera raţiunea un complement al credinţei. Conform doctrinei puritane, raţiunea era atât de întinată de păcat, încât *Biblia* oferea singura călăuză de nădejde pentru conduita umană. Replica lui Hooker a fost că scripturalismul rigid era în esenţă o doctrină subversivă, care sancţiona exerciţiul nestăpânit al judecăţii individuale în chestiuni publice, pentru că oricine respingea rânduielile civile şi ecleziastice existente îşi putea închipui că este inspirat de revelaţie. În respingerea scrip-turalismului el se baza pe o distincţie între problemele de căpetenie ce interesau credinţa şi problemele „indiferente" pentru niântuire, cum sunt diverse ceremonii şi forme de administrare ecleziastică, socotite oportune, dar nerecomandate de Scriptură. Pe urmele lui Toma d'Aquino* şi ale altor autori scolastici, Hooker susţinea că legile privitoare la „chestiunile indiferente" erau moralmente corecte în măsura în care erau formulate de raţiune pornind de la principiile dreptului natural* şi ţinând seamă de imperativele timpului şi ale locului. Asupra unor astfel de lucruri era oportun să se pronunţe autoritatea colectivă, iar nu conştiinţa individuală, pentru că judecata individului putea greşi, pe când experienţa acumulată a societăţii era principala cale prin care înţelepciunea divină influenţa modul de organizare a bisericii şi a statului. Oponenţii rânduielilor ecleziastice existente erau probabil induşi în eroare de propriul dogmatism, „căci în spiritul dreptăţii şi al echităţii, ceea ce biserica a primit şi a păstrat ca bun atâta vreme, ceea ce asentimentul public a validat trebuie să beneficieze de prezumţia de adecvat şi convenabil" (vol. I, p. 286). Biserica Angliei era, aşadar, o comunitate de credincioşi care împreună cu creştinii de pretutindeni căuta să respecte rânduielile scripturale, dar şi o organizaţie competentă să adapteze regulamentele şi formele de cult la tradiţiile ei particulare. Sub acest aspect, ea semăna cu orice asociaţie civilă. Această concepţie asupra bisericii, ca o societate politică şi deopotrivă spirituală, îi permitea lui Hooker să discrediteze tendinţa puritanilor de a contesta supremaţia regală în sfera religioasă. Biserica şi statul nu erau comunităţi separate, pentru că erau formate din aceiaşi membri, biserica fiind de fapt societatea organizată pentru practicarea creştinismului. Urma, în mod logic, că autoritatea supremă, situată deasupra amândurora, trebuia să rezide într-o persoană unică. Şi din considerente practice monarhul trebuia să fie capul bisericii, având în vedere că o autoritate divizată putea lesne să provoace conflicte politice.

Biserica şi statul erau coextensive şi în măsura în care aveau proceduri legislative comune: „Parlamentul Angliei împreună cu Soborul alăturat lui” (vol. III, p. 401). Aici Hooker amestecă o teorie privind originile guvernământului cu postulatele cuprinse în *common law* englez. El respinge teza lui Aristotel* că anumitor indivizi superioritatea lor le-ar conferi un drept natural de a guverna. În realitate, guvernământul legitim ia naştere dintr-o învoială, tacită sau explicită, între indivizi ce au înţeles cu ajutorul raţiunii avantajele pe care le dobândesc trăind într-o societate politică. Hooker crede că englezii au consimţit cu mult timp în urmă la crearea unui sistem de guvernământ pe care teoreticienii consti-tuţionalişti îl considerau excelent: o monarhie limitată, unde puterea arbitrară era împiedicată de supremaţia legii şi unde atât legile civile, cât şi cele ecleziastice erau adoptate sau amendate de către un parlament ce reprezenta întreaga societate. Părinţii întemeietori ai naţiunii au lăsat astfel moştenire urmaşilor mecanisme constituţionale ce permit ca treburile bisericii şi ale statului să fie decise de înţelepciunea colectivă, a comunităţii, aflată în continuă dezvoltare. Consensul comunitar fiind un semn al influenţei raţiunii divine în viaţa publica, nu puteau exista temeiuri de dezacord cu practicile bisericii anglicane. La un moment dat a fost la modă ca Hooker să fie prezentat drept un precursor al teoriei contractului social* din secolul al XVII-lea. John Locke* chiar citează *în extenso* din *Ecclesias-ţical Polity* în *Two Treatises of Government* (1689), unde dă o interpretare contractualistă societăţii politice pentru a respinge absolutismul regalişti-lor Restauraţiei. Teoriile lui Hooker şi Locke erau însă menite să servească unor scopuri ideologice diferite. Locke stabilea dependenţa exercitării autorităţii politice de prevederile unui contract originar, urmărind să demonstreze dreptul comunităţii de a demite un tiran ce ar încălca drepturile naturale ale supuşilor săi; Hooker, în schimb, dezaproba rezistenţa populară faţă de puterea arbitrară şi nici nu recunoştea existenţa unor drepturi individuale naturale. În timp ce Hooker era preocupat să apere unitatea religioasă, în materie de credinţă Locke susţinea că suveranitatea judecăţii individuale sancţiona o politică de toleranţă faţă de indivizii aflaţi în dezacord cu Biserica Angliei. Hooker punea accentul pe temeiurile consensuale ale guvernământului, în intenţia de a evidenţia superioritatea rânduielilor politice din Anglia, reamintind astfel publicului datoria de a susţine biserica şi statul Tudorilor. El nu a anticipat postulatele liberale ale unor autori ca Locke, ci a fost, în esenţă, un gânditor conservator.

RRE

Bibliografie

♦ Cargill Thompson, W. D. J., *The philosopher of the „politic society* în *Studies în Richard Hooker*: *essays preliminary to an édition of his works*, ed.

W. Speed Hill, Cleveland şi Londra, Case Western Reserve University Press, 1972.

– Eccleshall, R., *Richard Hooker and the peculiarities of the English*: *the réception of the „Ecclesiastical Polity „în the seventeenth and eighteenth centuries** în *History of Political Thought*, *2* (1981), pp. 63-117.

– Faulkner, R. K., *Richard Hooker and the Politics of a Christian England*, Berkeley şi Los Angeles, University *of* California Press, 1981. – Hooker, R., *The Folger Library Edition of the Works*, ed. W. Speed Hill, 4 vol. Până în prezent, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1977.

– McGrade, A. S., *The cohérence of Hooker s Polity*: *the books on power*, în Journal *of* the History *of* Ideas", 24 (1963), pp. 163-182.

– Wolin, S. S., „Richard Hooker and English conservatism", în *Western Political Quarterly*, 6 (1953), pp. 28-47.

Horkheimer, Max (1895-1973) Filosof german. A fost directorul Institutului de Cercetări Sociale din Frankfurt; i se datorează în principal formularea bazelor filosofice ale teoriei critice*.

Humboldt, Wilhelm von (1767-1835) Gânditor german, reformator al învăţământului şi fondator ai Universităţii din Berlin (1809). Provenea dintr-o familie aristocratică prusacă (fratele său mai tânăr, Alexander, a fost reputat om de ştiinţă şi explorator al Americii de Sud). În timpul studenţiei la Göttingen (1788-1789) a dovedit uimitoare aptitudini lingvistice şi o temeinica pregătire filologică. Aici a pus bazele studiului antichităţii clasice, căruia i s-a dedicat întreaga viaţă (ca şi bazele cercetărilor de pionierat în domeniul filosofiei limbajului, de care avea să se ocupe în ultima perioadă a vieţii). Influenţat de viziunea lui Winckel-mann asupra Greciei antice şi de prietenia cu Schiller* şi Goethe, tânărul Humboldt a teoretizat idealul de formare (*Bildung*) a personalităţii originale, multilaterale şi armonioase, din care se vor inspira în principal teoriile sale filosofice şi estetice, precum şi programele sale practice de reformă. Cea mai importantă lucrare a sa ca gânditor politic (şi cea mai bine cunoscută cititorilor anglofoni prin intermediul eseului *On Liberty*, 1859, ai lui J. S. Mill*), *Ideen zu einem Versuch die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen*, a fost scrisă în 1792. Aici Humboldt susţine că îndatorirea larg acceptată a guvernanţilor de a promova binele supuşilor lor presupunea un despotism cum nu se poate mai indezirabil, pentru că, oricât de nobile i-ar fi intenţiile, intervenţia statului va avea întotdeauna ca efect suprimarea condiţiilor şi a stimulentelor necesare awtodezvoltării. Individualitatea caracterului – concepută prin analogie cu opera unui geniu creator – şi maxima diversitate posibilă a năzuinţelor şi stilurilor de viaţă umane au fost cei doi piloni gemeni ai liberalismului estetic al lui Humboldt. Acest liberalism nu doar nega legitimitatea constrângerilor

juridice impuse comportamentului individual (concesii minime fiind acceptate doar funcţiilor de securitate ale statului), ci era, deopotrivă, sensibil la ameninţarea pe care o creau la adresa libertăţii identităţile colective de rang social, de religie şi de rasă. (Sprijinul neechivoc al lui Humboldt în favoarea emancipării evreilor, de pildă, decurgea din premisele acestui individualism radical.) Spre deosebire de Mill, el nu lega autodezvoltarea individuală de exerciţiul libertăţii politice. Se temea că cetăţenia* activă, adică orientarea energiilor individuale spre scopuri comune, ar scufunda individualitatea în uniformitate şi unilateralitate. Culmea ironiei, acest ideal educaţional a fost transpus în practică cu ajutorul acţiunii statului – atunci când Humboldt s-a implicat în mişcarea de reformă liberală din perioada Stein – Hardenberg (1809). El a axat reorganizarea sistemului de învăţământ prusac pe o separaţie strictă între învăţământul general umanist (*allgemeine Menschenbildung*), fără nicio preocupare practică, şi formarea de competenţe speciale, cerute de ocupaţia şi rolul social pe care tânărul le va îndeplini mai târziu în viaţă (acestea negăsindu-şi loc în şcoală). Cheia de boltă a acestui edificiu era *gymnasium-ul* umanist. Bazat pe predarea limbilor şi a literaturilor clasice (îndeosebi cele greceşti), acesta a rămas instituţia de învăţământ dominantă în Germania până în a doua jumătate a secolului al XX-lea. Humboldt concepea universitatea ca pe un domeniu al cercetării pure, situat în afara reglementărilor de stat şi a cerinţelor de relevanţă socială.

Prin amprenta lăsată pe un sector-che-ie al vieţii sociale, ideile lui Humboldt au exercitat o influenţă durabilă asupra dezvoltării intelectuale şi politice germane. S-a considerat adesea că eşecul Germaniei în a se adapta realităţilor complexe ale societăţii industriale moderne şi exigenţelor societăţii democratice trebuia pus pe seama ideii apolitice de libertate, limitată la sfera împlinirii individuale. Principiile liberale ale lui Humboldt au fost invocate însă – după 1918 şi din nou după 1945 – şi ca un argument puternic împotriva ingerinţelor unui stat autoritar şi totalitar (*totalitarism*). În contextul dezbaterilor mai recente privitoare la fundamentele conceptuale ale liberalismului* modern, asocierea libertăţii* cu autodezvoltarea oferă un argument interesant în favoarea unităţii dintre sensurile pozitive şi cele negative ale libertăţii. În plus, având în vedere accentul (deseori ignorat de critici) pus de ele pe asocierea voluntară şi pe cooperarea individuală spontană în calitate de corolar şi de consecinţă practică a libertăţii individuale, argumentele lui Humboldt subminează opinia larg răspândită că premisele individualiste ale gândirii liberale exclud în mod necesar condiţiile sociabilităţii şi ale comunităţii.

Bibliografie

♦ Humboldt, W. Von, *The Limits of State Action*, ed. J. W. Burrow, Cambridge, Cambridge University Press, 1969.

– Krieger, L., *The German Idea of Freedom*, Chicago, Chicago University Press, 1957.

— Sweet, P. R., *Wilhelm von Humboldt*: *a biography*, 2 vol., Columbus, Ohio State University Press, 1978-1980.

— ♦ Vogel, U., „Liberty is beautiful: von Humboldt's gift to liberalism", în *History of Political Thought*, 3 (1982), pp. 77-101.

Hume, David (1711-1776) Filosof şi istoric scoţian. A fost cel de-al doilea fiu al unei familii de mici proprietari funciari şi a studiat la Universitatea din Edinburgh. După ce a încercat să urmeze studii juridice, s-a arătat interesat de filosofie şi, în timpul unei şederi în Franţa, a compus prima şi cea mai importantă lucrare de filosofie a sa, *A Treatise of Human Nature* (1739-1740). Spre marea sa dezamăgire, cartea nu a înregistrat nici succes financiar, nici de critică, aşa că s-a apucat să scrie eseuri pe diverse teme – filosofice, literare, politice –, folosind un stil mai limpede şi mai accesibil. Acestea au apărut sub titlurile *Essays Mo-ral and Political* (1742) şi *Political Discourses* (1752). Între timp a încercară transpună filosofia academică din *Treatise* într-o formă mai simplă, rezultatul fiind *An Enquiry concerning human understanding* (publicată sub un titlu diferit în 1748) *şi An Enquiry Concerning the Principles of Morals* (1751). Opoziţia clerului l-a împiedicat să obţină un post permanent în învăţământ, dar în 1751 a fost numit custode la Advocates'Library din Edinburgh, slujbă ce i-a permis să lucreze la prestigioasa sa *History of England*, publicată în opt volume, între 1754 şi 1761. Ulterior a deţinut funcţii publice la Paris şi Londra. Ultimii ani de viaţă şi i-a petrecut la Edinburgh, în compania unor prieteni ca Adam Smith* şi John Home. Scrierea *Dialogues Concerning Natural Religion*, compusă mulţi ani înainte, dar nepublicată, a apărut postum în 1779. Filosofia lui Hume pornea de la presupoziţia empiristă că toate cunoştinţele despre realitate derivă, în ultimă instanţă, exclusiv din experienţa senzorială. Dar în timp ce predecesorii şi urmaşii săi aparţinând acestei tradiţii s-au străduit să ofere o justificare raţională pentru majoritatea credinţelor curente (de pildă, pentru cele referitoare la obiectele materiale), concluzia sceptică a lui Hume a fost că multor credinţe, mai cu seamă celor despre cauzalitate, le lipseşte o asemenea justificare, ele trebuind explicate în termeni psihologici, ca rezultate ale unor procese mentale nonraţionale (deşi practic irezistibile). El a atras atenţia în special asupra rolului jucat în formarea credinţelor de imaginaţie, călăuzită de asociaţiile de idei. Şi în etică Hume a căutat să discrediteze concepţia dominantă conform căreia judecăţile morale ar avea o bază raţională. Crezul moral depinde de trăirile de un tip special pe care le avem observând alţi oameni şi acţiunile lor, trăiri generate de simpatia pentru semeni. Rezultatul

cercetărilor filosofice ale lui Hume a fost o formă atenuată de scepticism. Raţiunea umană era neputincioasă de a întemeia tipurile de credinţe cu rol vital în viaţa de fiecare zi. În schimb existau anumite procese naturale – cu caracter imaginativ şi senzitiv – a căror acţiune nu îngăduia decât cel mult temporar suspendarea credinţelor. În plus, uniformităţile din spiritul uman duceau, în general, la o convergenţă a credinţelor omeneşti atât în chestiuni empirice, cât şi în chestiuni morale, creând măcar aparenţa obiectivităţii. Filosofii puteau totuşi deosebi între credinţe mai adecvate şi credinţe mai puţin adecvate, fără a fi însă capabili să demonstreze că vreo credinţă este pe deplin raţională. În planul gândirii politice, implicaţia acestei doctrine era abandonarea anumitor idei cu substrat raţionalist, precum concepţia tradiţională despre dreptul natural* sau cea a contractului social*. Instituţiile sociale şi politice trebuie înţelese drept mecanisme dezvoltate ca răspuns la exigenţele condiţiei umane. După Hume, oamenii sunt fiinţe înzestrate cu o bunăvoinţă limitată şi plasate într-un mediu unde bunurile sunt insuficiente în comparaţie cu dorinţele lor. Deşi sociabili din fire, oamenii se gândesc mai întâi la ei înşişi, la familiile şi la prietenii lor, şi de aceea intră în conflict cu ceilalţi când este vorba de resurse. Pentru asigurarea păcii sociale au apărut mai mult sau mai puţin spontan reguli convenţionale privitoare la stabilitatea posesiunilor şi respectarea contractelor – Hume le zicea „reguli de dreptate”. Toată lumea avea interesul ca ele să existe, deşi acordul asupra detaliilor depindea de trăsăturile comune ale imaginaţiei, care stabileau legături între, de pildă, oameni şi anumite bunuri materiale particulare. Dreptatea şi proprietatea erau, aşadar, nişte instrumente artificiale, pentru că depindeau de o convenţie, dar în acelaşi timp aveau rădăcini în natura umană. Guvernământul era necesar deoarece adesea oamenii erau prea miopi pentru a înţelege că era în interesul lor să se conformeze regulilor de dreptate. Apariţia lui se datora mai puţin unei decizii voite decât faptului că oamenii ajungeau să înţeleagă că era în folosul lor să sprijine orice autoritate care reuşea să impună respectarea regulilor – să zicem o căpetenie militară (încât contractul social invocat de Thomas Hobbes*, John Locke* şi alţii era în egală măsură improbabil sub aspect istoric şi superfluu sub aspect filosofic pentru explicarea supunerii faţă de autoritate). În ceea ce priveşte întrebarea cui ar trebui să i se acorde autoritatea într-un guvernământ statornicit, Hume apela din nou la imaginaţie ca sursă de reguli convenţionale. Teoria guvernământului propusă de Hume era cu precădere o teorie a funcţiilor acestuia: îl interesa mai puţin cine era moralmente îndreptăţit să guverneze decât cine era mai potrivit să guverneze bine şi să obţină ascultare din partea poporului. După cum avea să scrie undeva, „Toate modurile de subîmpărţire a puterii, de la monarhia din Franţa până la cea mai liberă democraţie din unele cantoane elveţiene, mi se par la fel de legale, dacă sunt instituite de cutumă şi autoritate” (*New Letters*, p. 81). Ceea ce nu înseamnă că Hume nu avea

preferinţe în privinţa formelor de guvernământ, ci doar că niciuna dintre aceste forme nu putea fi justificată doar în temeiul unui principiu abstract, ci având neapărat în vedere circumstanţele locale. Preferinţele sale ies cel mai clar în evidenţă în *History of England*, unde descrie constituirea treptată a guvernământului „regulat”, adică exercitat prin legi generale şi uniforme – începând de la „barbaria” epocilor anglo-saxonă şi normandă. Un astfel de guvernământ reprezenta dezideratul său cel mai puternic. Privitor la întrebarea dacă era de preferat o monarhie după modelul francez sau o constituţie „liberă” (adică mixtă) după modelul britanic, Hume s-a arătat foarte precaut. În eseuri el a analizat consecinţele celor două sisteme: cârmuirile libere favorizau comerţul, dar riscau să contracteze o datorie publică exorbitantă; ele încurajau ştiinţele, iar monarhiile încurajau artele; cârmuirile libere acordau supuşilor mai multă libertate, dar se aflau într-un pericol mai mare de a-şi sacrifica autoritatea etc. Mesajul general al lui Hume era că unde exista un guvernământ adecvat, indiferent de ce formă, alegerea regimului era o chestiune extrem de delicată, astfel încât prudenţa politică recomanda sprijinirea regimului existent.

Lui Hume i s-a aplicat uneori eticheta de *tory*, dar singurele motive de a-l califica astfel erau criticile la adresa unor dogme ale partidei *whig*, precum aceea a contractului originar, şi faptul că în *History* a zugrăvit un portret relativ favorabil primilor Stuarţi. În realitate, el s-a ţinut intenţionat departe de conflictul dintre partide, recomandând moderaţie tuturor părţilor şi încercând să-i convingă atât pe *whigi* cât şi pe *tory* sa abandoneze dogmele istorice care aveau o slabă relevanţă pentru structurile politice ale epocii; în particular, ar fi vrut să-i vindece pe compatrioţii scoţieni de ultimele lor simpatii iaco-bite. După cum am văzut, în linii mari atitudinile politice ale lui Hume au fost conservatoare, dar de un conservatorism născut mai mult din scepticism decât din vreun principiu abstract. A aparat regimul oligarhic instaurat în Marea Britanie, pentru că acesta guverna eficient, inspira loialitate populaţiei şi pentru că argumentele raţionaliste în favoarea schimbării puteau fi demontate filosofic, iar nu pentru că ar fi împlinit vreun scop divin sau ar fi fost sancţionat de vreun contract istoric.

Hume a scris nenumărate eseuri pe teme economice, unele anticipând pe cele dezvoltate mai amplu de Adam Smith şi de economiştii clasici. S-a pronunţat în favoarea dezvoltării comerţului şi a susţinut politici de felul comerţului liber şi al desfiinţării monopolurilor care-l stânjeneau. Totuşi, pentru că a trăit într-o societate în care interesele proprietarilor funciari erau preponderente din punct de vedere social şi politic, şi a acceptat această situaţie, Hume nu trebuie privit ca un avocat al capitalismului neînfrânat. Visul său a fost o societate în care agricultura şi comerţul s-ar îmbina

armonios, activitatea comercială furnizând dinamismul şi creşterea economică, iar proprietatea funciară asigurând stabilitatea şi moderaţia în guvernare. Virtuţile admirate de el nu erau cele protestante – munca, abstinenţa, autodisciplina ş.a.m.d.

— Ci calităţi cum sunt bunele maniere, loialitatea în prietenie, demnitatea, isteţimea şi elocinţa, calităţi preţuite în societatea în schimbare, dar încă predominant aristocratică a vremii sale.

Ceea ce Hume a lăsat moştenire gândirii politice a fost o teorie construită pe o bază integral laică, în care instituţiile sociale şi politice trebuiau judecate după rezultate şi după concordanţa cu atitudinile şi sensibilităţile umane „naturale". Jeremy Bentham* spunea că citind *Treatise* al lui Hume a simţit că i se ia un văl de pe ochi, dar adevăraţii moştenitori ai lui Hume au fost mai puţin utilitariştii raţionalişti decât cercetătorii naturii umane şi ai dezvoltării istorice, de felul lui Adam Smith şi al altor reprezentanţi ai iluminismului scoţian*. DLM ***Bibliografie***

♦ Forbes, D., *Humes Phiiosophical Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975.

— Hume, D., *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby Bigge, Oxford, Clarendon Press, 1978. –, *Essays Moral*, *Political and Literary*, ed. E. Miller, Indianapolis, Liberty Classies, 1985.

— *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, ed. L. A. Selby Bigge, Oxford, Clarendon Press, 1975. –, *The History of Englandfrom the Invasion of Julius Caesar to the Revolution în 1688*, ed. W. B. Todd, Indianapolis, Liberty Classies, 1983-1985. –, *New Letters of David Hume*, ed. R. Klibansky şi E. C. Mos-sner, Oxford, Clarendon Press, 1954.

— ♦ Mackie, J. L., *Humes Moral Theory*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1980.

— ♦ Miller, D., *Philosophy and Ideology în Hume's Political Thought*, Oxford, Clarendon Press, 1981.

— Mossner, E. C, *The Life of David Hume*, Oxford, Clarendon Press, 1980.

— Whelan, F. G., *Order and Artifice în Hume's Political Philosophy*,

Princeton, NJ, Princeton University Press, 1985.

I

iacobinism Termenul derivă de la „iacobini”, grupul revoluţionar care, sub conducerea lui Robespierre, în anii 1793-1794 a impus în Franţa domnia terorii. Într-o accepţiune mai largă, înseamnă convingerea că voinţa poporului poate fi reprezentată de un mic grup de elită, ce acţionează în numele său, dar formal nu este răspunzător în faţa sa. (*elitism*) în această accepţiune mai largă termenul a fost aplicat, de obicei în spirit critic, la teoria şi practica unor grupuri şi indivizi de mai târziu, între care lui Louis Auguste Blanqui* şi lui Lenin*.

DLM

Ibn Khaldün (*Abu Zayd ‘Abdal-Rah-man Ibn Muhammad*; 1332-1406) Curtean, militar, judecător, istoric şi erudit arab. Născut la Tunis, Ibn Khaldün a petrecut mai mult de jumătate din viaţa-i zbuciumată încercând tară succes să-şi realizeze ambiţiile la curţile din Fez, Granada, Tlemcen şi Bougie. Începând din 1378 a trăit în condiţiile mai stabile din Cairo, unde şi-a tăcut o reuşita dar şi controversată carieră de judecător şi dascăl; în 1401 a avut o animată întâlnire cu Tamerlan, lângă zidurile de incintă ale Damascului. Cea mai vestită scriere a sa este *Muqaddima* (1377), introducerea la *Istoria universală* (1377-1382); este şi autorul unui tratat despre misticism, al unui comentariu teologic, redactat în tinereţe, şi al altor câtorva lucrări timpurii, care însă nu s-au păstrat. Demersul lui Ibn Khaldün este unul istoric. *Istoria universală* a conceput-o sub formă de relatări veridice înlănţuite, iar *Muqaddima* este scrisă în acelaşi spirit. Aici se vorbeşte despre apariţia colectivităţilor umane *Çumran*) ca rezultat al unor factori ecologici şi climaterici favorabili, care au făcut posibile continuitatea şi dăinuirea de aşezări organizate; acestea au luat fiinţă când oamenii, arţăgoşi şi rapace din fire, dar incapabili să supravieţuiască izolat, au căzut la învoială să trăiască în societate. Pentru a-şi asigura coeziunea, societatea instituie pe deasupra sa o autoritate coercitivă, aidoma modului în care integritatea unui organism viu este asigurată prin precum-pănirea unei anumite predispoziţii. Această autoritate coercitivă îmbracă la început forma şefiei de trib, care, stimulată de latura animală a sufletului, aspijă spre o glorie mai mare, iar când izbuteşte, devine regalitate odată cu instituirea statului (*daula*). Ca autoritate coercitivă, conducerea politică stăpâneşte comunitatea ca pe o unitate politică închegată *Çasabiyya*). Dar, odată cu întemeirea statului, această unitate, bazata pe legături de rudenie reale sau pretinse, se destramă în cele din urmă, pe măsură ce suveranul se depărtează în practică de obştea sa originară şi apucă

pe calea absolutismului. Aceasta atrage după sine o mare bogăţie şi prosperitate, dar se soldează cu o tiranie cu urmări păgubitoare asupra bunăstării supuşilor, prin folosirea crescândă a monopolurilor şi prin fiscalitatea exorbitantă, prin fragmentarea la extremităţi a statului, prin răspândirea molimelor şi a altor calamităţi. Aşa se face că, în răstimpul a trei generaţii, statul trece prin cinci faze, ajungând la îmbătrânire, slăbiciune şi tiranie; durata de viaţă a statului este, astfel, în împrejurări optime, o sută douăzeci de ani, cât marele an lunar al astrologilor. În sfârşit, *Muqaddima* prezintă o schiţă unică a condiţiilor sociale, culturale, ştiinţifice şi economice specifice unui stat prosper înainte ca acesta să decadă şi să fie acaparat de pretendenţii la un alt ciclu dinastic. Analizele lui Ibn Khaldün sunt erudite şi impregnate de un realism robust, derivat din activitatea politică şi din cunoaşterea istoriei. Observaţiile sale au fost adesea interpretate într-o manieră care a făcut să i se atribuie o teorie sociologică şi alte teorii moderne despre stat. În *Muqaddima* însă statul este turnat într-un tipar moştenit direct din scrierile istorice arabe, iar paradigma dezvoltată de Ibn Khaldün era destinată să servească drept criteriu de diferenţiere între istoriile adevărate şi cele false, *'umrăn* şi *'asabiyya* fiind de neconceput în afara statului considerat ca un organ al puterii, abstract, lipsit de corp politic; cu alte cuvinte, statul este conceput ca o succesiune de monarhi între care există doar o legătură temporală. Consideraţiile lui Ibn Khaldün despre *badăwa* („viaţă nomadă grea") şi *hadăra* („viaţă urbană, civilizaţie") sunt subordonate cerinţelor conceptuale privitoare la stat formulate în scrierile istorice, iar substanţa lor „sociologică" este rezultatul unui fel de realism retrospectiv. În rest, tranziţia grupului deţinător al puterii de la starea de sălbăticie la cea urbană şi dobândirea demnităţii regale sunt interpretate în lumina metafizicii teleologice aristotelice, organizarea statală fiind interpretată ca o desăvârşire a celei tribale cu *'asabiyya* ce o înconjoară şi o susţine, iar *badăwa* şi *hadăra* sunt gândite, una în raport cu cealaltă, ca materie şi, respectiv, formă. AA

Bibliografie

Al-Azmeh, A., *Ibn-Khaldün în Modern Scho-larship*, Londra, Third World Centre for Research and Publishing, 1981.

— ♦ – *Ibn Khaâdun*: *an Essay în Reinterpretation*, Londra, Cass, 1982.

— Ibn Khaldün, *Les pmlègomènes d'Ibn Khaldoün*, trad. de W. M. De Slane, 3 vol., Paris, 1863-1866; reed. Paris, Geuthner, 1934-1938. –, *Ibn Khaldün's Muqaddimah*, trad. de E. Rosenthal, 3 vol., New York, Pantheon, 1958.

— *At-Ta'rif bi-Ibn Khaldün* (autobiografie), trad. de A. Cheddadi, sub titlul *Le voyage d'occident et d'orient*, Paris, Sindbad, 1980.

— ♦ Nas-sar, N., *La pensée réaliste d'Ibn Khaldoün* Paris, Presses Universitaires de France, 1967.

— ♦ Schmidt, N., *Ibn Khaldün*; *Historian*, *Sociologist and Philosopher*, New York, Columbia University Press, 1930, retip. 1967.

idealism Deşi opera multor filosofi poate fi caracterizată drept idealistă, în contextul teoriei politice cele mai importante elemente ale gândirii idealiste au fost dezvoltate de Kant*, Fichte* şi Hegel*, iar ulterior de idealişti britanici, precum T. H. Green*, W. Wallace, E. Caird, H. Jones şi B. Bosanquet*. Celor mai importanţi dintre aceşti gânditori le sunt consacrate articole distincte în această enciclopedie, astfel încât aici nu ne propunem decât o caracterizare generală a gândirii idealiste din Germania de la finele secolului al XVIII-lea şi a influenţei sale în Marea Britanie, îndeosebi la Oxford şi Glasgow, în secolul al XLX-lea. Toţi filosofii idealişti vedeau o foarte strânsă legătură între idealismul lor şi filosofia lor politică.

Una dintre temele majore ce traversează gândirea idealistă o constituie relaţia dintre Subiect şi Obiect sau modul în care spiritul cunoscător se raportează la lumea pe care aspiră să o cunoască şi în care acţionează agenţii umani, fie că e vorba de lumea fizică naturală sau de lumea instituţiilor politice şi sociale. Caracterul particular al idealismului rezidă în încercarea sa de a realiza o înţelegere adecvată a acestei relaţii. Hegel considera că sentimentul divorţului dintre Subiect şi Obiect constituie sursa nevoii de filosofie şi că mai ales lui Kant îi revine meritul de a fi iniţiat o teorie adecvată a relaţiei Su-biect-obiect – teorie ce, în viziunea lui Hegel, avea să capete forma coerentă şi definitivă în propria sa operă filosofică.

Kant a susţinut, în special în opoziţie cu Hume*, că spiritul uman nu este un fel de organ pasiv, care primeşte impresii din lumea exterioară şi în care, prin mecanismul asociaţiei, se formează noţiuni despre obiecte. Dimpotrivă, în concepţia lui, obiectele experienţei noastre sunt structurate de către spiritul uman. Spiritul însuşi transformă şi transpune diversitatea haotică a impresiilor senzoriale într-o lume obiectivă şi inteligibilă cu ajutorul intelectului, care conţine o grilă fundamentală de categorii cum sunt cauzalitatea, substanţa, reciprocitatea, cantitatea etc., ca şi prin facultatea intuiţiei, în formele spaţiului şi timpului. În acest sens, lumea experienţei este o creaţie umană, produs al activităţii spiritului. Despre această lume se poate spune că întruchipează activitatea creatoare a Eului, deşi ca presupoziţie a experienţei şi nu ca obiect al ei; acest Eu este transcendental – adică nu poate fi descris în termeni empirici, pentru că activitatea lui este ea însăşi condiţia

de bază a descrierii empirice şi a experienţei –, ceea ce pentru Kant înseamnă că Eul uman ca sursă a categoriilor nu trebuie înţeles ca făcând parte din lumea empirică sau fenomenală, aflată sub semnul cauzalităţii. Eul kantian este numenal, raţional şi autonom şi acţionează în aşa fel, încât produce lumea ordonată a experienţei noastre. Aceste trăsături transcendentale ale Eului îi erau necesare lui Kant şi pentru a putea să explice posibilitatea moralei umane şi posibilitatea acţiunii conform principiilor – un domeniu al experienţei noastre care presupune ideea de agent uman raţional şi autonom. Dacă natura umană ar fi determinată integral de necesitatea cauzală, posibilitatea moralei ar fi de neînţeles. Aspectele menţionate ale naturii umane sunt importante şi pentru ideile lui Kant referitoare la demnitatea şi valoarea omului, precum şi la genul de respect pe care fiinţa umanjHl merită. Ideile sale privind imperiul scopurilor şi semnificaţia pe care o are respectul faţă de persoane din unghiul îndatoririlor şi obligaţiilor reciproce depind şi ele de teoria sa despre eu. Hegel a considerat însă că tocmai natura transcendentală atât a eului cât şi a lucrurilor în sine din lumea exterioară inaccesibilă experienţei noastre ridicau un obstacol major în calea teoriei lui Kant. Elemente din ea de importanţă crucială pentru metafizica şi epistemologia lui Kant, ca şi pentru filosofia sa politică şi morală erau sustrase investigaţiei în calitatea lor de obiecte transcendentale-presupoziţii necesare ale cercetării empirice, dar situate dincolo de perimetrul apesteia. Din acest motiv Hegel privea opera lui Fichte ca o importantă ameliorare adusă celei a lui Kant, dat fiind că Fichte a pus drept scop explicit al filosofiei sale eliminarea obiectelor transcendentale, pornind însă dinăuntrul perspectivei kantiene. Fichte susţinea că lumea experienţei, lumea aşa cum o ştim, este singura lume, şi nu o reprezentare indirectă a unor lucruri în sine, şi ca atare ea este integral dependentă de Eu. Sarcina filosofiei este de a explica în detaliu, atât pentru lumea naturală, cât şi pentru cea socială, cum poate fi înţeleasă activitatea Eului ca „punere” a acestei lumi şi să demonstreze astfel dependenţa de Eu a lumii exterioare. Din raţiuni evidente, această teorie a primit numele de idealism subiectiv. Pentru Fichte însă reconcilierea dintre Subiect şi Obiect prin învederarea totalei dependenţe a Obiectului de Subiect nu se poate încheia niciodată – strădania de a arăta dependenţa de Eu a lumilor naturală şi socială trebuie să se desfăşoare în detaliu şi până la capăt, dar acest proces, de vreme ce mersul istoriei continuă, nu are punct final. Din această pricină Hegel va respinge în cele din urmă viziunea lui Fichte. Acesta nu izbutise finalmente să creeze o teorie coerentă a relaţiei dintre Subiect şi Obiect, teoria sa rămânând un *Sollen*, un simplu „trebuie să fie”, nu o teorie încheiată. Mai mult, Hegel era de părere că modul fichtean de a înlătura reziduul lucrurilor în sine sau al obiectelor transcendentale din teoria lui Kant era iluzoriu dat fiind că, într-un anumit sens, Fichte a negat exterioritatea ultimă a lumii şi a lăsat opacă natura Eului de care ea depinde. Idealismul

obiectiv al lui Schelling s-a situat aproape la antipodul concepţiei lui Fichte. Schelling susţinea că atât Eul cât şi Natura trebuie considerate reale, niciunul neavând o poziţie privilegiată în schema explicativă. Eul şi natura sunt deopotrivă aspecte ale aceleiaşi substanţe de bază, numită Absolut, sau „punctul de indiferenţă" în care Natura şi Eul nu sunt diferenţiate. Natura şi Eul nu există în opoziţie sau într-o dependenţă unilaterală; ci Eul ex-plicitează în ştiinţă şi filosofie forţele cvasispirituale ce acţionează în natură, în concepţia lui Schelling însă poziţia ce întemeiază identitatatea funciară dintre Natură şi Eu poate fi cunoscută numai prin intuiţie. Ea nu poate fi argumentată, ci înţeleasă doar prin rezultatele ei. Hegel a respins această concepţie, argumentând că relaţia dintre Subiect şi Obiect trebuie să se preteze la demonstraţie raţională, în loc să se bazeze pe vreo experienţă intuitivă privată.

Forma hegeliană de idealism, cunoscut îndeobşte sub denumirea de Idealism absolut, trebuie privită pe acest fundal. Hegel preia de la Kant ideea necesităţii unei explicări adecvate a relaţiei dintre Subiect şi Obiect (Obiectul incluzând, în accepţiunea hegeliană, deopotrivă fenomenele naturale şi formele sociale şi politice). De la Fichte, el preia argumentul în favoarea exorcizării din idealism a obiectelor transcendentale; iar de la Schelling preia ideea că obiectivitatea lumii trebuie luată în serios, vrând însă să evite intuiţionalis-mul acestuia. Idealismul hegelian este deci o încercare de a construi o teorie privind natura subiectului uman în relaţie cu lumea şi de a face această relaţie pe deplin transparentă şi raţională. Acest proiectjprezintă un număr de trăsături-cheie. Înainte de toate, filosofia trebuie să fie sistematică, să acopere întregul cuprins al gândirii şi acţiunii umane, căci altminteri ar rămâne zone neincluse în reconcilierea dintre Subiect şi Obiect. Apoi, filosofia trebuie să fie istorică, în sensul că relaţia dintre subiectul cunoscător şi lumea pe care el o cunoaşte nu poate fi explicată, aşa cum credea Kant, într-un mod atemporal, printr-un ansamblu de categorii universale. Conceptele folosite de fiinţele umane pentru înţelegerea lumii lor se schimbă şi se dezvoltă în timp, devenind din ce în ce mai adecvate pentru cuprinderea în gândire a lumii obiective printr-un proces constând din contradicţii dialectice şi din rezolvarea lor. Astfel, după cum argumentează Hegel în *Filosofia dreptului* (1821), „formele pe care conceptul le îmbracă în cursul realizării sale sunt indispensabile pentru cunoaşterea conceptului însuşi" (§1): altfel spus, analiza conceptelor şi a categoriilor cu ajutorul cărora spiritul încearcă să înţeleagă lumea nu poate fi despărţită de înţelegerea istorică a modului de viaţă în cadrul căruia aceste concepte au fost elaborate. În idealismul lui Hegel filosofia are, de asemenea, un aspect practic, el fiind de părere că încercările de reconciliere dintre Subiect şi Obiect făcute de Kant şi Fichte au fost prea intelectualiste, bazându-se în mod clar-în concepţia lui

Kant – pe acţiunea Eului ca obiect transcendental, pe când în viziunea lui Hegel relaţia dintre Subiect şi Obiect angajează şi ipostaze ale activităţii umane cum sunt munca, acţiunea politică şi creaţia artistică. Relaţia dintre spirit şi lume nu o putem înţelege în vid: conceptele noastre iau naştere în legătură cu activitatea umană, în cadrul încercărilor de a modela lumea conform proiectelor şi scopurilor umane, prin muncă, ştiinţă şi arte de tot felul. Filosofia trebuie, de aceea, să se bazeze pe cunoaşterea modalităţilor practice în care oamenii încearcă să modeleze lumea prin activităţile lor de viaţă majore. În plus, acest mod de a explica relaţia dintre Subiect şi Obiect trebuie să fie exoteric şi deschis aprecierii raţionale de către toţi cei care, cum se exprimă Hegel, sunt dispuşi să-şi asume „truda conceptului". Aceasta înseamnă că explicaţia filosofică a formelor particulare de viaţă socială şi a conceptelor care le însoţesc trebuie construită cu ajutorul unor concepte şi categorii generale ce pot fi făcute transparente, iar *temeiurile* folosirii unor asemenea concepte trebuie făcute evidente, în contrast cu abordarea intuitivă a lui Schelling. Menirea celor două lucrări principale de logică ale lui Hegel va consta de aceea într-o încercare de a elabora cadrul catego-' rial general în lumina căruia evoluţia dialectica a unui cadru conceptual particular devine raţional constrângătoare, în sensul că se poate arăta că el se constituie în mod necesar din asump-ţia cea mai fundamentală a oricărui cadru categorial – şi anume, recunoaşterea *Fiinţei* (adică a faptului că există ceva).

Idealismul hegelian este numit „absolut" din mai multe motive interdependente. Este numit absolut mai întâi în sensul că Hegel pretinde a ne furniza un ansamblu de categorii prin prisma cărora orice experienţă umană, din trecut şi din prezent, poate fi înţeleasă şi plasată într-o schemă de dezvoltare la care nu există alternativă. Este. Rapoi absolut în sensul că Hegel dă absenţei oricărui cadru interpretativ alternativ un fel de legitimare metafizică. Raţionalitatea lumii şi evoluţia istoriei şi a instituţiilor umane nu este o idee regu-lativă kantiană – o idee pe care suntem nevoiţi s-o presupunem atunci când abordăm lumea, atât cea materială cât şi cea umană; în concepţia hegeliană această raţionalitate este capabilă să primească o justificare metafizică, şi aceasta în două moduri paralele: arătând, după cum am semnalat deja, că ea izvorăşte cu necesitate din asumpţiile de bază ale *oricărui* cadru categorial (argument prezentat în *Ştiinţa logicii*) şi învederând că ea izvorăşte cu necesitate din formele cele mai fundamentale şi inevitabile ale conştiinţei (argument dezvoltat în *Fenomenologia spiritului*). În concepţia lui Hegel, viziunea despre lume şi istorie pe care ne-o oferă filosofia este prezentă implicit, într-un mod mai mult sau mai puţin dezvoltat, în formele nefilozofice ale activităţii umane şi mai cu seamă în artă şi religie. Legătura dintre filosofie şi religie este importantă pentru idealismul hegelian şi vitală pentru înţelegerea majorităţii formelor mai târzii ale idealismului britanic.

Acest lucru reiese limpede dacă examinăm argumentul de până aici în lumina poziţiei dezvoltate de T. H. Green în *Prolegomena to Ethies* (1883). Problema centrală a filosofiei, aşa cum o formulează Green, este de a şti dacă lumea obiectivă, aşa cum ni se dezvăluie în ştiinţă şi în simţul comun, presupune un principiu sau ansamblu de principii ce nu fac ele însele parte din această lume de fapte. Răspunsul lui Green la această întrebare este o combinaţie interesantă de Kant şi Hegel, iar Green îl pune în mod clar în legătură cu anumite concepţii religioase şi teologice. Asemenea lui Kant, Green argumentează că experienţa noastră nu este un divers haotic, ci reprezentarea conştientă a unei lumi unificate de obiecte de către un subiect persistent. El se deosebeşte însă de Kant prin ideea că „obiectivitatea" obiectelor trebuie considerată ca rezultând din *relaţiile* necesare în care obiectele stau între ele. Aceasta îi permite lui Green să susţină că diversul experienţei nu poate fi conceput independent de spirit, deoarece numai spiritele sau conştiinţa pot să construiască relaţii, or obiectivitatea tocmai aceasta *înseamnă*. Eul este indispensabil lumii pe care o cunoaşte, drept care obiectivitatea lumii nu poate fi explicată în manieră naturalistă. Această concepţie despre natura lumii ca ansamblu de relaţii reclamă o ordine de relaţii care este o presupoziţie a oricărei cercetări şi activităţi intersubiec-ţive, ceea ce, la rândul său, reclamă acţiunea unui principiu spiritual; „o inteligenţă eternă realizată în faptele interconectate ale lumii sau un sistem de fapte interrelate făcut posibil de o astfel de inteligenţă" (§ 36). Kant a văzut în puterea unificatoare şi catego-rizantă a Eului o presupoziţie transcendentală a întregii noastre experienţe, dar n-a socotit posibil să-i ofere alt temei decât faptul că este o precondi-ţie necesară a experienţei; pe când Green, urmându-l pe Hegel, argumentează că această putere intersubiec-ţivă a Eului dezvăluie şi reproduce în propria-i funcţionare din fiecare individ puterea unificatoare a principiului spiritual, a inteligenţei eterne pe care Green o identifică cu Dumnezeu. În acest sens deci filosofia pune în formă raţională ceea ce religia creştină exprimă într-o manieră simbolică şi religioasă. Spre deosebire însă de Hegel, el susţine că inteligenţa eternă nu se reproduce pe deplin în vreo conştiinţă umană, drept care modul nostru de a cunoaşte relaţiile şi obiectivitatea este întotdeauna doar parţial şi rămâne mereu neîncheiat; pe când Hegel susţinuse că filosofia sa reproducea într-o modalitate definitivă modul de acţiune al unui asemenea principiu etern, numit de el Ideea Absolută, care, după ce se articulează deplin şi se dezvoltă în detaliu în toate formele experienţei de care se ocupă filosofia, conduce mintea umană, care înţelege acest proces, la *Geist* sau Spirit. În concepţia lui Green şi în cea a lui Hegel, rolul Ideii sau al inteligenţei eterne care transcende activitatea minţii individuale, dar se dezvăluie în aceasta, este central pentru evitarea solipsismului potenţial al lui Kant şi Fichte. Dacă obiectivitatea experienţei este un produs al minţii, atunci nu poate exista un sens al realităţii

intersubiective decât în măsura în care operaţiile minţii individuale reproduc pe cele ale spiritului sau ale ideii din care ne împărtăşim cu toţii. Noi toţi suntem, aşadar, parte a Vieţii Divine care se reproduce pe sine în noi – la Hegel în chip definitiv, la Green în chip progresiv, dar niciodată definitiv –, şi aceasta este necesar pentru explicarea naturii intersubiective a experienţei. Într-adevăr, atunci când obiectivitatea experienţei se bazează, ca la toţi idealiştii, pe acţiunea Subiectului şi nu izvorăşte din natura Obiectului, e greu să nu se ridice întrebarea ce anume asigura acordul sau obiectivitatea în felul cum Hegel şi Green le postulează pentru noi. Majoritatea idealiştilor britanici îi urmează aici pe Green şi pe Hegel, disputele majore vizând natura Absolutului – bunăoară, este el sau nu doar o altă denumire pentru Dumnezeu, şi în caz că da, are sau nu caracteristici personale, şi cum se poate împăca o astfel de viziune despre Absolut şi rolul său cu libertatea şi individualitatea agenţilor umani?

Ce este caracteristic, aşadar, abordărilor idealiste din filosofia politică? Elementul comun cel mai evident este că o teorie a vieţii politice se cere plasată pe fondul foarte general ai unui eşafodaj explicativ filosofic unde, ca o formă distinctivă de asociere şi activitate umană, politica se cere privită în relaţie cu ansamblul vieţii şi al experienţei umane, adică în raporturile ei nu doar cu economia, ci şi cu morala, istoria, arta şi religia. În al doilea rând, viaţa politică se cere înţeleasă prin prisma istoriei, dar a unei istorii străbătute de o raţionalitate progresivă. Indivizii umani sunt priviţi ca formând relaţii politice care reflectă deopotrivă nevoile naturii umane aşa cum aceasta se dezvoltă în istorie, cât şi configuraţiile lor comportamentale din alte zone ale vieţii. Astfel, cel puţin pentru Hegel, statul modern satisface nevoile naturii umane aşa cum a ajuns aceasta să se modifice în urma schimbărilor profunde din artă, literatură, religie, filosofie şi din activitatea economică. De aici decurge că viaţa politică trebuie înţeleasă teleologic, şi nu naturalist sau în termeni de legi cauzale. Instituţiile politice se cer explicate cu referire la nevoile progresive şi la simţul eului proprii unei subiectivităţi umane în dezvoltare, idee formulată în mod general de Hegel în *Filosofia spiritului* în următoarele cuvinte:” Eul nu este *pentru sine* decât ca identitate formală (..). Conştiinţa apare determinată deosebit, după deosebirea obiectului dat, iar dezvoltarea ei apare ca o modificare a determinaţiilorobiectului ei” (§ 415). Cum spiritul uman nu poate fi subiect al cauzalităţii ştiinţifice, tot aşa activitatea politică în calitate de produs al ei nu poate fi explicată exhaustiv în termeni de legi cauzale.

Problema particulară care se pune în lumea modernă constă în reconcilierea dintre sentimentul în creştere al libertăţii, independenţei şi demnităţii personale, care a constituit o trăsătură pronunţată a culturii

occidentale începând din epoca lui Socrate*, şi o lume de instituţii în care acest sentiment al valorii personale poate fi recunoscut şi făcut compatibil cu o recunoaştere similară a valorii celorlalţi. În concepţia lui Hegel, acest sentiment al individualismului a fost potenţat de întreaga istorie a Occidentului: de figura lui Socrate cel ce pune sub semnul întrebării convenţiile morale din societatea sa, de dreptul roman, de creştinismul protestant cu ideea sa privind o relaţie personală cu Dumnezeu, de creşterea subiectivismului în gândirea şi practica moralei, de experienţa Revoluţiei franceze, de dezvoltarea economiei moderne şi de ideea, provenită din ştiinţă, a stăpânirii lumii externe. Toţi aceşti factori au schimbat radical modul de a ne percepe eul, ceea ce ridică problema găsirii unor instituţii obiective care să fie potenţial compatibile cu un subiect având acest tip de înţelegere de sine. Totuşi, Hegel şi majoritatea idealiştilor britanici au respins o soluţie rousseauistă a acestei probleme, soluţie ce preconiza o schimbare radicală în natura societăţii şi în structurile politice. Ei au adoptat concepţia că instituţiile statului modern, pe măsură ce acestea se dezvoltau în societăţile înaintate din Occident, dispuneau de potenţialul necesar pentru a se acomoda unor sfere de viaţă cum erau morala privată şi activitatea economică în care individualismul putea să înflorească dar care în acelaşi timp erau ţinute înăuntrul unui ansamblu de instituţii politice capabile să asigure unitatea şi stabilitatea sociale. Pentru Hegel, Caird, Bosanquet, W. Wal-lace şi într-o mai mică măsură Green, reconcilierea politică dintre Subiect şi Obiect nu era un *Sollen* ce urma a fi transpus într-un tip diferit de înjghebare politică (fie de gen utopic rousseauist, fie ca un regulativ „imperiu al scopurilor" kantian), ci era pe cale de a se configura în instituţiile lumii moderne. După cum scrie Hegel în *Filosofia dreptului*, „Principiul statelor europene moderne are tăria şi adâncimea imensă de a îngădui principiului subiectivităţii să se desăvârşească pentru sine, ca extrem independent al particularităţii personale, şi totodată să-l întoarcă înapoi în unitatea substanţială şi astfel să conserve în el însuşi această unitate" (§ 260). Corect înţelese, aşadar, instituţiile statului modern oferă baza pentru o reconciliere între un sentiment istoriceşte dezvoltat al eului, marcat de individualism, şi lumea instituţiilor. Totuşi, o astfel de reconciliere este o sarcină filosofică, deoarece menţionatul potenţial rămâne mascat în experienţa cotidiană şi în concepţiile greşite asociate acesteia. Acesta e tocmai punctul pe care Marx* îl critică, de pildă în *Teze despre Feuerbach.* În concepţia sa, reconcilierea dintre Subiect şi Obiect nu este o chestiune de înţelegere sau de interpretare a existentului, ci urmează a se înfăptui printr-o luptă pentru schimbarea lumii în aşa fel încât aceasta să satisfacă nevoile reale ale naturii umane.

Bibliografie

Fichte, J. G., *Doctrina ştiinţei*, trad. de P. Blendea, Bucureşti, Humanitas, 1995.

— Green, T. H., *Prolegomena to Ethies*, Oxford, Clarendon Press, 1883.

— Hegel, G. W. F., *Principiile filosofiei dreptului*, trad. de V. Bogdan şi C. Floru, Bucureşti, IRI, 1996.

— *Filosofia spiritului*, trad. de C. Floru, Bucureşti, Humanitas, 1996.

— Milne, A. J. *M.*, *The Social Philosophy of English Idealism*, Londra, Allen & Unwin, 1962.

— ♦ Plant, R., *Hegel*, ed. A II-a, Oxford, Blackwell, 1983.

— Richter, M., *The Politics of Conscience*: *T H. Green and His Age*, Londra, Weidenfeld & Nicolson, 1964.

— ♦ Taylor, C, *Hegel*, Cambridge University Press, 1975.

— ♦ Vincent, A. Şi R. Plant, *Philosophy*, *Politics and Citizen-ship*: *the Life and Thought of the British Idealists*, Oxford, Blackwell, 1984.

— Wood, E. M., *Mind and Politics*, Los Angeles, University *of* California Press, 1972.

ideologie Ideologiile sunt constelaţii de credinţe şi expresii cu încărcătură simbolică, prin care lumea este prezentată, interpretată şi evaluată într-un fel menit să modeleze, să mobilizeze, să orienteze, să organizeze şi să justifice anumite modalităţi sau direcţii de acţiune şi să anatemizeze altele. Termenul a fost construit de Destutt de Tracy în 1796 spre a desemna studiul sistematic critic şi terapeutic al temeiurilor senzoriale ale ideilor (vezi Cox; Lichtheim). Accepţiunile moderne date acestui neologism în teoria socială şi politică derivă mai degrabă dintr-o utilizare metonimică ironică a termenului, cu aplicare la toate sistemele de idei care-şi exagerează importanţa în constituirea şi transformarea realităţii. Termenul astfel utilizat sugerează pregnant că această lipsă de realism îşi are sursa în infatuarea sau interesul egoist al ideologului, considerat reprezentativ pentru un tip social sau pentru o colectivitate partizane, şi că un asemenea ansamblu de idei îndeplineşte doar funcţii propagandistice, chiar dacă cei ce le vehiculează nu vizează în mod deliberat un atare scop. Această conotaţie retorică adăugată termenului constituie punctul de plecare al dezvoltării date de marxism* conceptului de ideologie, folosit de acum ca instrument pentru discreditarea convingerilor, teoriilor şi practicilor adversarilor. Direcţia alternativă de

dezvoltare, mai puţin evaluativă în utilizările sale, porneşte şi ea de la menţionata deplasare semiologică de la teoria ideilor, la un tip de idei.

Acolo unde comentatorii nemarxişti au reţinut dubla conotaţie peiorativă asociată accepţiunii metaforice iniţiale a termenului, ei au generalizat-o şi au oferit o varietate de explicaţii suplimentare pentru distorsionarea sistematică a cunoaşterii şi manipularea interesată a convingerilor, pe care vor să le sugereze atunci când caracterizează drept ideologii anumite sisteme simbolice orientate politic (vezi Bell; Shils).

Utilizările polemice iniţiale ale termenului ridiculizau pretenţiile politice ale doctrinelor speculative rupte de realitate; şi astăzi când se vorbeşte despre ideologie, în toate interpretările ce se dau termenului, se au în vedere implicaţiile ei practice într-un domeniu caracterizat de jocul puterii şi al forţelor opuse, nu totdeauna evident politice. Cele mai obişnuite modele pentru ideologii, în accepţiunile ne-marxiste ale termenului, sunt totuşi doctrinele politice mai mult sau mai puţin sistematizate, profesate de tendinţele partizane importante şi organizate apărute în secolul al XIX-lea şi la începutul celui de-al XX-lea; iar cele mai uzuale scheme de clasificare a ideologiilor au la bază acest material istoric (-* *Karl Mannheim*), deseori incluzând şi clasica dispunere a acestor tendinţe pe un spectru mergând de la stânga la dreapta. Drept urmare, termenul „ideologic” presupune de regulă semnificaţia politică durabilă a unor constelaţii integrate de idei cu contururi mulate după doctrinele istorice ale partidelor liberale, conservatoare sau socialiste, deşi această teză este considerată discutabilă de unii cercetători contemporani precum Converse, H. Marcuse şi J. Habermas. Acei autori nemarxişti pentru care termenul are o puternică tentă peiorativă califică drept paradigmatic ideologice doar cele mai manifeste, elaborate, complete şi exclusiviste dintre aceste doctrine partizane. În consecinţă, printr-o răsturnare paradoxală (şi deseori polemică), de la al doilea război mondial încoace, marxismul a ajuns să fie considerat exemplul cel mai pregnant de ideologie în acest sens, deşi această concepţie critică despre ideologie a fost edificată în cea mai mare parte prin analiza mişcărilor şi a regimurilor fasciste. Din acest punct de vedere ideologiile sunt puse în contrast cu sistemele de valori, punctele de vedere şi convingerile politice (vezi Shils) şi cu alte tipuri de cadre de referinţă interpretative cărora se spune că le lipseşte exclusivismul şi caracterul autoritar al ideologiilor. Trăsătura specifică a ideologiei, potrivit atât adepţilor marxişti cât şi celor nemarxişti ai conceptului în sensul său negativ dezvoltat, este de a fi nu doar o „doctrină prescriptivă nesusţinută prin argumente raţionale” (Raphael, p. 17), ci şi o schemă prescriptivă, ce acţionează astfel încât să anuleze posibilitatea argumentării raţionale. O direcţie diferită de dezvoltare, sugerată de

sociologia cunoaşterii a lui Karl Mannheim şi preluată în unele lucrări de antropologie, încearcă să neutralizeze conceptul de ideologie, deosebindu-l funcţional de sistemele de cunoaştere ştiinţifică, deliberare practică sau argumentare morală. Ideologiile sunt caracterizate drept sisteme de simboluri cărora nu trebuie să li se impute lipsa calităţilor pe care le posedă teoriile ştiinţifice, strategiile pragmatice sau filosofiile morale întemeiate pe raţiune. Ele reprezintă un tip aparte de formaţie culturală, ce oferă interpretări ale lumii formulate expresiv, valorizante şi directive atunci când reperele tradiţionale încetează să mai îndeplinească această funcţie practică. Ca atare, ele nu pot fi decât partizane şi proiective (vezi Geert; Seliger). Dar sunt funcţional indispensabile în toate societăţile netradiţionale. Alţi cercetători ajung pe căi diferite la un concept la fel de neutralizat. De pildă, definind ideologiile în mod operaţional drept ansambluri de opinii (sau atitudini) covariante privitoare la chestiuni politice majore, inclusiv la cele ce ţin de aprecierea subiectivă a experienţelor politice, de preferinţele politice controversate şi de modul de organizare, sfera şi scopurile guvernării. Versiunile mai sofisticate ale acestor abordări nu se limitează la clasificarea răspunsurilor la anchetele de opinie, ci fac loc şi deosebirilor existente între tipurile de raţionamente politice. Prin urmare, întreagă această literatură se leagă de studiul modurilor de formare şi de sistematizare a atitudinilor şi opiniilor aşa cum este practicat de psihologia academică contemporană. Exceptând cazul când abordează societăţi neoccidentale, aceste cercetări empirice nu-şi pun întrebarea, de interes pentru antropologi, dacă în ideologie intră orice fel de construcţie simbolică aptă să ofere oamenilor o identitate politică şi să le orienteze atitudinile politice, sau ea posedă anumite trăsături particulare. Când se pune această întrebare, sfera conceptului de ideologie este restrânsă la sistemele de convingeri cu fundament organizaţional din societăţile modernizate (sau în curs de modernizare), în care există un domeniu Siolitic autonom, n literatura sociologiei cunoaşterii, cele două căi de dezvoltare a conceptului de ideologie sunt de obicei caracterizate una drept evaluativă, cealaltă drept neevaluativă (vezi Mannheim); de fapt ambele sunt evaluative, cel puţin în sensul că niciuna nu recunoaşte validitatea ideilor pe care le consideră ideologice. Excepţie face doar accepţiunea empirică (*theoretically unreflective*) a termenului utilizată de unii politologi englezi care consideră ideologiile ca simple filosofii sociale sau politice popularizate, slab structurate şi incomplet argumentate, ce urmează a fi clarificate şi discutate din punct de vedere filosofic. Dar această concepţie este indiferentă atât faţă de structurile re-toric-cognitive reale ale schemelor de gândire sau de discurs la care se referă, ca şi de originea, actualitatea sau funcţiile lor. Drept urmare, ea nu vine în atingere cu subiectele şi problemele ce fac obiectul disputei din jurul acestui concept. Disputa opune sensurile empiric şi critic ale termenului. Această distincţie semnalează faptul că partizanii

versiunii empirice nu abordează explicit chestiuni referitoare la implicaţiile epistemologice sau etice ale ideologiilor, convenind că astfel de chestiuni nu sunt de interes pentru studiul ideologiilor, pe când autori ca Mannheim şi Habermas, care operează cu conceptul critic, acordă în mod expres atenţie relaţiilor dintre cunoaştere şi acţiunea politică sau socială. Conotaţia peiorativă originară persistă în asemenea măsură în limbajul curent, încât rareori discuţiile ce operează cu conceptul empiric scapă contami-nării" cu judecăţi critice insuficient analizate la adresa ideologiilor de care se ocupă. Mai mult, analiza politică se vede constant obligată să revină la întrebări privind raţionalitatea structurilor şi proceselor studiate (ori să admită răspunsuri neargumentate la astfel de întrebări); ca urmare, în contextul unor asemenea analize, studiul imparţial al ideologiilor cu greu poate evita întrebările critice privind relaţia lor cu modelele raţionale de judecată politică (vezi Connolly). Teoria socială marxistă a produs cele mai ample analize teoretice ale sensului critic al conceptului, îndeosebi pe măsură ce autorii aparţinând acestei tradiţii au încercat să-şi explice de ce la clasa muncitoare nu s-a dezvoltat conştiinţa revoluţionară anticipată de Marx ca antiteză la ideologiile déminante pe care el s-a străduit să le demaşte (*Louis Althusser*, *Antonio Gramsci'*, *V. I. Lenin*; *teorie critică*). În forma definitivă a doctrinei lor, Marx şi Engels interpretaseră ideologia în termenii deosebirii conceptuale între o „bază", alcătuită din procese de producţie dinamice, şi o „suprastructură" corespunzătoare dezvoltării acestei baze, alcătuită din ideile şi instituţiile ce reflectă structura de clasă cu inegalităţile ei şi întruchipează falsa conştiinţă*. Revoluţia împotriva ordinii astfel constituite urma să fie provocată de dinamismul cumulativ al producţiei, dar se va manifesta sub forma luptei de clasă în sfera suprastructurii, luptă ce va da imbold activităţilor politice tot mai conştiente şi mai decise („conştiinţa de clasă") ale claselor producătoare structural subordonate împotriva structurii de dominaţie codificată ideologic. Spre sfârşitul secolului al XIX-lea, această formulare teoretică abstractă dar elegantă devenea tot mai puţin plauzibilă empiric. În locul confruntării polarizate preconizate de Marx între nişte regimuri evident şi total aservite nevoilor proprietăţii capitaliste şi o mişcare muncitorească din ce în ce mai puternică şi favorabilă revendicărilor de transformare socială tot mai ample şi mai accentuat politice, în unele locuri au apărut forme complexe de adaptare, iar în alte locuri, modalităţi de conflict radical schimbate. Deosebirile profunde existente între teoreticieni ce se revendică în mod egal din concepţia şi analiza ideologiei oferite de Marx sunt generate de aceste dificultăţi cu care s-a confruntat moştenirea lor teoretică şi politică comună. Marxismul *of* icial a simplificat conceptul în aşa fel, încât pentru scopurile unei analize politice date se punea semnul egal între ideologie şi orice explicare a intereselor atribuite unui actor social considerat a avea interese (de obicei economice) specifice, în felul acesta, nu se face în

mod consecvent deosebire între cazurile în care prezumtiva explicaţie este folosită retoric de respectivul actor ca o armă doctrinală destinată promovării intereselor sale, şi cazurile unde explicarea urmăreşte să dezvăluie temeiul unitar ascuns ce stă în spatele unor practici ce pot fi mediate prin diverse scheme simbolice. Dat fiind că cel puţin în prima accepţiune termenul poate fi utilizat şi cu referire la armele doctrinale ale regimurilor sau mişcărilor marxiste, se obişnuieşte să i se ataşeze câte un adjectiv calificativ (precum „burgheză", „proletară" etc.), menit să indice a cui ideologie este vizată. Aceasta înseamnă că evaluarea negativă şi teoria distorsiunii, pe care conceptul le implică aproape constant în formulările lui Marx însuşi, sunt fie mult atenuate, fie reluate în manieră oportunistă.

În acelaşi timp, majoritatea celorlalte curente de inspiraţie marxistă valorifică tocmai acest aspect critic. Ele se individualizează şi se diferenţiază reciproc prin modificări substanţiale aduse distincţiei originare dintre bază şi suprastructură, ca şi prin încercările de a asimila unele teorii noi despre retorică şi semnificaţie, care subminează concepţia despre idei ca expresii ale intenţiilor actorilor şi ca material al deliberării practice. În acest sens, de pildă, unii gânditori includ organizarea tehnologică a producţiei materiale printre elementele ideologice de suprastructură ale societăţii şi lărgesc conceptul de bază socială astfel încât să includă şi munca artistului ca producător. Similar, concepţiile despre structurile semiotice de direcţie, verbale şi nonverbale, discursuri, limbaje şi logi-cile simbolice implicite (*J. Habermas*; *M. Foucault*) se substituie din ce în ce mai mult noţiunii de ideologie ca sistem de idei fie declarat ca atare, fie posibil de extras fără dificultate din cadrele de referinţă utilizate efectiv în comunicare. Pe parcursul acestei evoluţii teoretice, cu distincţiile operate de ea între variate tipuri de formaţii culturale pe care mai vechile concepţii critice despre ideologie încercaseră să le demaşte ca fiind finalmente integrate de un fundament ideologic comun, la un moment dat se pune întrebarea dacă este util ca această complexă teorie critică să mai fie interpretată ca o critică a ideologiei. Nu cumva un concept atât de cuprinzător abate atenţia de la necesitatea studierii amănunţite a diverselor moduri în care se pot constitui domeniile simbolice? Deosebirea dintre forţele materiale ce modelează experienţa comună şi imaginile răsturnate ale acestei realităţi fixate în idei, deosebire pe care Marx şi-a construit conceptul, pare să fi fost abandonată de cei ce continuă critica sa radicală la adresa civilizaţiei moderne. Multe considerente pledează în favoarea limitării mai riguroase a conceptului de ideologie la categoriile de fenomene politice evidenţiate de cercetarea ştiinţifică. Explicarea unor astfel de fenomene poate fi totuşi formulată în termenii teoriilor critice ce-şi au originile istorice în mare măsură în încercările de a analiza şi aprofunda înţelegerea ideologiei în sensul ei cel mai

larg.

DK.

Bibliografie

Bell, D., *The End of Ideology*, New York, Free Press, 1960.

— Connolly, W. E., *The Terms of Political Discourse*, ed. Lărgită, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1983.

— Converse, P. E., „The nature *of* be-lief Systems în mass publies", în *Ideology and Discontent*, ed. D. Apter, New York, Free Press, 1964.

— ♦ Cox, R. H., *Ideology*, *Politics*, *and Political Theory*, Belmont, Calif., Wodsworth, 1969.

— Geertz, C, „Ideology as a cultural System" (1964), în *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic, 1979.

— Habermas, J., *Knowledge and Human Interests*, Boston, Beacon, 1971.

— ♦ Liciitheim, G., *Tlie Concept of Ideology*, *and other Essays*, New York, Random House, 1967.

— Mannheim, K., *Ideology and Utopia*, New York, Harcourt, Brace, 1936.

— Marx, K. Şi Engels, F., *Ideologia germană* (1846), în *Opere*, vol. 3, Bucureşti, Editura politică, 1958.

— Raphael, D. D., *Problems of Political Philosophy*, Londra, Macmillan, 1976.

— ♦ Seliger, M., *Ideology and Politics*, Londra, Allen & Unwin, 1976.

— Shils, E., „Ideology: the concept and func-ţion *of* ideology", în *International Enciclopedia of the Social Sciences*, vol. VII, New York, Macmillan and Free Press, 1968.

iluminism Mişcare de schimbare intelectuală care în secolul al XVIII-lea a pătruns în toate ţările europene (şi în America). Obiectivul ei esenţial a fost emanciparea raţiunii umane din robia prejudecăţilor şi a superstiţiei

(îndeosebi a religiei dominante) şi aplicarea ci la cauza reformei sociale şi politice. Toţi gânditorii iluminişti împărtăşeau credinţa în progres*, altminteri între vederile lor politice existând deosebiri considerabile: la o extremă se plasau partizanii despotismului luminat, iar la cealaltă adversarii guvernământului de felul lui Godwin*, care considera că raţiunea emancipată nu va avea nevoie de nicio autoritate politică. Pentru principalele şcoli naţionale de gândire iluministă – *iluminismul francez* şi *iluminismul scoţian*. Printre figurile reprezentative se numără C. B. Beccaria*, J. Bentham*, B. Franklin*, Th. Paine*, Kant*. DLM

Bibliografie

Hampson, N., *The Enlightenment*, Harmondsworth, Penguin, 1968.

iluminismul francez Mişcare de idei situată istoric între sfârşitul absolutismului, odată cu moartea lui Ludovic al XIV-lea în 1715, şi Revoluţia franceză de la 1789, pe care se spune adesea că a provocat-o. A fost o epocă de efervescenţă şi de exaltare ideologică, în decursul căreia *les philosophes* au captat atenţia admirativ-temătoare a aproape tuturor segmentelor societăţii. Ea nu a produs gânditori originali de talia unor Descartes, Spinoza, Hobbes sau Locke, ci a fost mai degrabă faza a doua a epocii raţiunii, când intelectuali cu remarcabil talent literar au folosit metodele raţionalismului din secolul al XVII-lea ca pe nişte instrumente împotriva ideilor tradiţionale despre religie, societate şi cultură, iar prin adaptarea unor inovaţii ale empirismului din secolul al XVII-lea, au dezvoltat teorii populare bazate pe apelul la „ştiinţă”. *Les philosophes* au fost mai diferiţi între ei în opinii decât se crede în general, dar toţi au conceput filosofia ca pe o îndeletnicire orientată spre acţiune; şi în timp ce unii dintre ei au fost deişti, alţii atei, unii catolici flexibili, iar alţii protestanţi sceptici, toţi au avut o atitudine anticlericală, au fost ostili „superstiţiei”, politicilor iraţionale şi intolerante ale bisericii, ca şi cruzimii autorităţilor laice, care încercau să impună ascultarea cu forţa. Toţi au fost umanitarişti şi adepţi ai reformelor.

Teoreticienii politici ai iluminismului francez pot fi împărţiţi în trei principale şcoli rivale: regaliştii – în frunte cu Voltaire*, parlamentari ştii – în frunte cu Montesquieu* şi republicanii – în frunte cu Rousseau*. Şcolile parlamentaristă şi regalistă se inspirau ambele din filosofia engleză şi ambele vedeau în sistemul de guvernământ englez „oglinda libertăţii”. Ele nu aveau însă ca modele aceiaşi filosofi englezi şi nu înţelegeau în acelaşi mod guvernământul englez. Montesquieu şi discipolii săi se inspirau din Locke, iar ceea ce admirau în Anglia era constituţia introdusă prin compromisul din 1689. Preferinţele lui Voltaire şi ale prietenilor săi se îndreptau mai mult spre Francis Bacon*, iar în Anglia ei admirau nu atât metoda de guvernământ parlamentar, cât sistemul de libertate civilă şi toleranţa religioasă.

Montesquieu preconiza adaptarea la situaţia Franţei a politicilor *whig* de împărţire a suveranităţii între autorităţile executivă, legislativă şi judecătorească. Voltaire spera să înfăptuiască în Franţa visul baconian al suveranităţii raţiunii, asigurată prin progresul ştiinţei şi tehnologiei, prin guvernământ centralizat şi prin eliminarea superstiţiei. Până la un punct, dezacordul dintre Montesquieu şi Voltaire era reflexul, în secolul al XVIII-lea, al unor antagonisme politice mai vechi şi cu rădăcini adânci. Montesquieu, nobil din tată-n fiu şi fost preşedinte al unei curţi legislative (*parlement*) din provincie, ar putea fi apreciat drept un ideolog al clasei sale, iar teoria sa drept o reformulare în termeni moderni a clasicei *thèse nobiliaire*, conform căreia vechea constituţie a Franţei îl trata pe rege ca nefiind decât primul *pair* al ţării, supus legii – aşa cum era ea definită de magistraţii nobili din *parlements* – şi poruncilor divine propovăduite de biserică. Despre Voltaire, la rândul său, se putea spune că reformula vechea *thèse royale*, potrivit căreia regele era autorul legii, iar în calitate de reprezentant al fiecăruia dintre supuşii săi se situa deasupra tuturor stărilor şi instituţiilor ţării, guvernând spre binele regatului ca întreg. Dar cu toate că prin conţinutul lor ideologic teoriile lui Montesquieu şi ale lui Voltaire continuau două *thèses* din secolul precedent, cei doi aduceau în sprijinul ideilor lor argumente noi în sine şi cerute de o situaţie nouă. Secolul al XVII-lea cunoscuse în Franţa o expansiune continuă a absolutismului regal în dauna nobilimii şi a stărilor intermediare, încât partizanii tezei nobiliare nu puteau apela decât la amintiri pe cale de a se stinge şi la o tradiţie muribundă. Un eveniment de la începutul secolului al XVIII-lea a dat aşa-numitei *noblesse de robe* o şansă nouă: ducele d’Orléans, în calitatea sa de regent, a crezut necesar să convoace Parlamentele pentru a invalida testamentul lui Ludovic al XIV-lea, ce i-ar fi răpit puterile pe care le revendica. Reanimată astfel pe neaşteptate, în deceniile următoare pătura parlamentară s-a străduit să-şi aroge o putere tot mai mare. Prin Montesquieu ea a produs un teoretician de geniu, care să-i justifice aceste revendicări. Noutatea lui Montesquieu ţine, în parte, de faptul că el nu argumentează într-o manieră legalistă. Modul său de abordare prefigurează ceea ce mai târziu se va numi „sociologie politică”. El căuta legi generale de organizare socială cu ajutorul cărora să se poată stabili ce forme constituţionale şi instituţii politice ar fi cele mai potrivite pentru o anumită societate şi ce fel de rânduieli ar produce efecte prcdictibile. Pe baza acestor analize, Montesquieu trăgea concluzia că modul cel mai eficace de a păstra libertatea într-un stat era ca niciun organ de guvernare să nu poată monopoliza puterea şi să devină despotic, de unde formulele sale privind împărţirea suveranităţii (*îngrădiri şi contraponderi*) şi separaţia puterilor. Relevanţa acestor concluzii pentru situaţia din Franţa era evidentă. Regalismul lui Voltaire şi al prietenilor săi se prezenta în termeni la fel de moderni. Spirit burghez afişat şi mândru, Voltaire nu-şi ascundea adversitatea

faţă de aristocraţii de orice fel şi mai cu seamă faţă de *noblesse de robe*, care îşi folosea puterile din *parlements* ca să ardă cărţi şi să-i tortureze pe eretici; dar în calitate de gânditor „ştiinţific" ce dădea pildă colaboratorilor la volumele „ştiinţifice" ale *Enciclopediei*, el punea accentul pe argumentele raţionale în favoarea absolutismului*. Bacon, invocat atât de Diderot* cât şi de d'Alembert*, coordonatorii *Enciclopediei*, ca profet al întreprinderii lor, le oferise un dublu mesaj: întâi, inaugurarea de programe ştiinţifice în vederea ameliorării vieţii oamenilor pe pământ, iar în al doilea rând, introducerea unei guvernări centralizate, apte să pună în aplicare aceste programe, guvernare ce părea realizabilă numai de un monarh puternic, nestânjenit de clerici, tribunale şi parlamente. De regulă, iluminismul făcea cauză comună cu raţiunea; şi, în timp ce alţi exponenţi, de modă mai veche ai absolutismului apelau la tradiţie, enci-clopediştii erau hotărâţi să plaseze raţiunea de partea pretenţiei monarhului la monopolul puterii. „Despotism luminat" nu este o denumire potrivită pentru ceea ce aveau în vedere Voltaire, Diderot, d'Alembert şi colaboratorii lor când preconizau un absolutism luminat, căci pentru ei adeziunea la proiectul politic baconian se asocia cu o credinţă liberală sau lockeană în drepturile naturale* ale individului la viaţă, libertate* şi proprietate*. Montesquieu a scris şi el articole pentru *Enciclopedie* şi era recunoscut de *les philosophes* mai tineri drept egalul lui Voltaire în paternitatea teoretică a iluminismului, dar în anii 1750, când au fost publicate primele volume din *Enciclopedie*, puţini dintre colaboratorii ei agreau revendicările păturii parlamentare reprezentate de Montesquieu. Când în 1753 Ludovic al XV-lea a alungat Parlamentul din Paris pentru a deschide calea unui tribunal regal, enciclopediştii n-au formulat niciun protest. În acel moment preocupările lor se concentrau în jurul reformării teatrului din Paris şi a muzicii franceze, considerând că o revoluţionare a gustului reprezintă un pas spre o revoluţie în gândire. Cam în acest timp îşi face apariţia cea de-a treia orientare principală din gândirea politică iluministă, o *thèse républicaine* ca să zicem aşa, ca o alternativă la formele modernizate pe care le îmbrăcaseră *la thèse royale* şi *la thèse nobiliaire*. Cel mai important exponent al ei, Rousseau, era pe atunci prieten apropiat al lui Diderot şi colaborator activ la *Enciclopedie*. Republicanismul* său era la fel de raţionalist în formulare ca şi parlamentarismul lui Montesquieu şi regalismul voltairie-nilor. De altfel, într-o anumită măsură, el fusese anticipat chiar în scrierile timpurii ale lui Montesquieu. În *Scrisori persane* (1721) Montesquieu lăsase să răzbată o anume speranţă în favoarea guvernământului republican şi nu este nicio îndoială că văzuse în el idealul suprem, înainte ca şansa de a fi martor la activitatea guvernământului republican în Veneţia şi Olanda să-l fi deziluzionat iar surpriza fericită de a asista la înflorirea libertăţii sub o monarhie constituţională în Anglia să-i fi schimbat concepţia. Montesquieu îşi formase imaginea despre virtutea republicană sub impresia lecturilor despre

republicile din Antichitate şi ea nu a rezistat la proba experienţei, pe care el, spirit ştiinţific, era dator să se sprijine. Pe de altă parte, Rousseau îşi lua inspiraţia republicană din lumea modernă, din oraşul-stat Geneva, unde se născuse şi crescuse. Înainte să fi trecut binişor de patruzeci de ani, Rousseau n-a pătruns cu privirea dincolo de suprafaţa constituţiei liberale geneveze ca să-şi poată da seama de dominaţia nemiloasă a unui patriciat ereditar. Modelul său republican a fost Geneva aşa cum o organizase Calvin* în secolul al XVI-lea, şi nu cum devenise în secolul al XVIII-lea, dar el a elaborat acest model într-un mod atât de elocvent, încât statul republican a devenit în imaginaţia secolului al XVIII-lea un ideal viu şi puternic. Probabil că succesul cu care Rousseau îşi prezentase teza republicană s-a datorat, în parte, faptului că el nu s-a mulţumit să ia ca model Geneva sau să introducă elemente ale religiei protestante. El a modificat modelul gene-vez cu elemente preluate de la Sparta şi Roma şi cu etica umanismului civic. Astfel modelul putea fi pe placul cititorilor care primiseră o educaţie clasică. Pentru Franţa secolului al XVIII-lea a fost o ironic faptul că biserica catolică, pe care regii Bourboni o protejaseră în fel şi chip, nu-şi învăţase elevii să venereze monarhia, ci, dezvoltând studiul Antichităţii, le-a oferit prilejul să admire realizărilepo-//s-ului grecesc şi ale republicii romane. Ideile lui Rousseau au prins rădăcini într-un sol la pregătirea căruia contribuise şi biserica. Teoria de factură *whig* a lui Montesquieu, care după moartea sa, în 1755, a ieşit temporar din modă, a revenit la suprafaţă câţiva ani mai târziu, când, la Versailles, miniştrii regelui au întreprins o acţiune mai radicală împotriva parlamentelor. Enciclopediştii s-au împărţit atunci în tabere destul de aprig opuse: unii, ca d’Holbach* şi Diderot, şi-au însuşit argumentele lui Montesquieu în favoarea suveranităţii divizate, ca singură pavăză împotriva despotismului; în timp ce alţii, în frunte cu Voltaire, îl îndemnau pe rege să nu cedeze la pretenţiile parlamentelor reacţionare şi ale clerului, ci să-şi exercite singur autoritatea. Succesul Revoluţiei americane din anii 1770 a reaprins entuziasmul pentru ideea guvernământului republican. Condorcet*, cel mai tânăr dintre marii enciclopedişti, a corespondat cu mai mulţi intelectuali americani, expunându-şi ideile cu privire la cel mai adecvat gen de constituţie pentru o republică de mărimea Statelor Unite. În gândirea europeană, guvernământul republican nu mai trebuia asociat exclusiv cu oraşele-state greceşti sau cu cantoanele confederaţiei helvetice. Evenimentele în curs infirmau teza lui Rousseau că numai un stat mic putea fi cu adevărat republican. După cele petrecute în America, republicanismul putea fi luat în considerare ca opţiune şi pentru Franţa. După ce a cheltuit sume mari cu sprijinirea rebelilor americani împotriva regelui Angliei, ca să-i pedepsească pe britanici pentru că ocupaseră Canada, monarhia franceză şi-a dat repede seama că dăduse frâu über unor argumentări ce puteau submina propria ei îndreptăţire de a guverna, iar anumiţi teoreticieni care n-au mers până acolo încât să propună

pentru Franţa un guvernământ republican, au contestat dreptul regelui de a-şi asuma rolul de* împărat în afara graniţelor, iluminismul francez îl exalta pe „sălbaticul cu suflet nobil” (*le noble sauvage*); Rousseau n-a fost nici primul, nici singurul dintre *les philosophes* care a sugerat că locuitorii semides-puiaţi din pădurile nord-americane sau din insulele Pacificului de Sud erau la fel de inteligenţi ca locuitorii oraşelor europene, iar din punct de vedere moral erau chiar superiori. O spusese exploratorul Bougainviile şi o afinnaseră zeci de autori la modă. Diderot şi Ray-nal au mers chiar mai departe, cerându-le conducătorilor europeni să-i lase pe „sălbaticii cu suflet nobil” să rămână stăpâni în „patriile” lor; să nu-i cotropească, aşa cum făcuseră spaniolii, şi să nu-i corupă, cum făcuseră olandezii, introducând comerţul şi im-plantându-şi aşezări în ţinuturile lor. Alte voci din epoca luminilor aderau strict la ideologia baconiană a progresului. Răspândirea comerţului, a industriei şi a medicinei moderne pe alte continente decât Europa erau salutate şi încurajate ca parte a cuceririi naturii, a triumfului ştiinţei asupra ignoranţei. În locul misionarilor ce transportau biblii, aceşti *philosophes* erau cu gândul la tehnologii care să ducă binefacerile civilizaţiei europene sălbaticilor, a căror nobleţe morală avea să-i ferească de relele corupţiei europene, încrederea în inocenţa exoticului sălbatic nu era dublată de încredere în oamenii simpli aparţinând claselor de jos, de acasă. Rousseau şi Voltaire lăudau elementele democratice din constituţia Genevei, dar numai pentru că sistemul învăţământului public general făcuse din clasa muncitoare a Genevei o clasă instruită. De regulă, Rousseau se pronunţa în favoarea participării populare la actul de legiferare, dar nu şi la guvernare, iar Voltaire nu dorea pentru Franţa nici măcar învăţământ general, necum democraţie. Dacă a existat printre enciclopedişti un exponent al democraţiei, acela a fost Condorcet, dar chiar şi el propunea ca rolul cetăţenilor în politică să se limiteze la votarea de reprezentanţi, care, la rândul lor, vor garanta că elaborarea legilor şi a măsurilor politice va fi încredinţată unor inteligenţe superioare. Expertul era o figură omniprezentă în gândirea politică iluministă, ca versiune simplificată a magistratului-filozof platonician; iar în scrierile lui Condorcet ideea de democraţie se împleteşte cu aceea a unui corp de funcţionari luminaţi şi preocupaţi de interesul public, conducând treburile starului spre binele comun – ideal ce, dacă analiza făcută de Tocqueville* despre / *’ancien régime* este corectă, nu era prea departe de imaginea ce şi-o făcea despre sine birocraţia burgheza aflată în slujba regilor Bourboni. În celebrul său roman *Candide*, Voltaire a ironizat optimismul, dar iluminismul însuşi a fost o epocă de optimism; deşi cutremurul din Lisabona din 1755 zdruncinase credinţa într-o divinitate binevoitoare, nimic nu părea în stare să clatine credinţa enciciope-diştilor în progres. Până şi Helvétius*, în viziunea căruia omul era un fel de maşină construită după o schemă standard, nutrea convingerea într-o ameliorare continuă; Condorcet însuşi, aşteptând să fie arestat de agenţii Teroarei, în 1793, susţinea înfăptuirea iminentă a

desăvârşirii umane, însă niciunul dintre *les philosophes* n-a oferit prea mult în privinţa fundamentului raţional al optimismului lor. La nişte empirişti, ar fi fost de aşteptat ca predicţiile de ameliorare să se sprijine pe dovezi referitoare la ameliorări realizate în trecut. Multe scrieri din epoca luminilor zugrăvesc însă trecutul istoric al omului ca pe o istorie a decăderii. Rousseau pretindea că omul este bun de la natură, doar pentru a adăuga apoi că îndelungata experienţă a omului după ieşirea din starea de natură a fost istoria unei degradări crescânde. Condorcet credea că specia umană avansează pas cu pas spre perfecţiune, dar, pe de altă parte, descria cum realizările Antichităţii clasice au fost urmate de un mileniu de întuneric şi de regres. Acestor dezacorduri dintre teoriile politice elaborate de *Ies philosophes* li se adăugau deosebirile la fel de mari între concepţiile lor economice. Şi în acest domeniu ci îşi luau deseori inspiraţia de la teoreticieni englezi, dar în timp ce unii urmau doctrina mercantilistă a lui Locke, alţii o adoptau pe cea a liberului schimb. François Quesnay, fondatorul şcolii fiziocratice, a fost cel mai de seamă reprezentant al acesteia din urmă. (→ *fiziocraţievmercantilism*) El susţinea că fiecare individ este motivat de interesul egoist, dar că legea naturală a armoniei făcea ca activitatea individuală nestânjenită să genereze binele public, în mod paradoxal, majoritatea fiziocraţilor îmbrăţişau în acelaşi timp politica voltairiană a despotismului luminat; ci voiau *laissez-faire* în economie, dar *dirigisme* în politică, fie şi numai ca mijloc de desfiinţare a barierelor tradiţionale din calea comerţului. După ce politicile liber-sehimbiste adoptate de guvernul lui Ludovic al XV-lea în anii 1760 s-au dovedit în practică a fi servit numai intereselor unor negustori rapace, mai mulţi filosofi iluminişti – mai cu seamnă Ga-lieni, Diderot şi d'Holbach – au început să susţină controlul de stat asupra economiei; în timp ce alţii – Turgot*, Morellet şi Mercier de la Rivière – reafirmau teza fiziocratică a libertăţii economice.

Luxul a fost una dintre temele mult discutate în cursul acestei controverse şi *les philosophes* s-au găsit şi aici în dezacord unii cu alţii. Susţinătorii luxului aduceau argumentul că acesta era un motor al progresului industrial, făcând să crească atât consumul, cât şi calitatea bunurilor produse. Adversarii argumentau că luxul deturna industria de la producţia de bunuri necesare celor mulţi, spre producţia de obiecte nefolositoare, destinate desfătării unui pumn de privilegiaţi. Unii au încercat să separe teoriile lor economice de considerentele morale, în timp ce alţii au încercat să le împace. Lăcomia, zgârcenia, invidia au fost chiar elogiate, cu justificarea că stimulau economia, îndemnându-i pe oameni la acţiune. Amanta lui Voltaire, Madame du Chă-telet, care-l tradusese în franceză pe Mandeville*, şi Voltaire însuşi în *La Défense du mondain*, au preluat entuziast ideea că viciile private pot genera foloase publice. Dintre cei care atacau luxul, Rousseau a fost cel mai

elocvent, dar nu singurul. Diderot adăuga o doză de venin indignării sale morale faţă de încurajarea plăcerilor bogătaşilor, în timp ce săracii erau lăsaţi pradă înfometării. Până şi d'Holbach, care trăia în lux, a denunţat doctrina luxului. Unii dintre critici au mers cu atacul până la a pune sub semnul întrer4ării însăşi proprietatea privată*; unul dintre aceştia a fost abatele Mably, într-o scriere critică la adresa fiziocraţilor publicată în 1768, intitulată *Doutes proposés aux philosophes économistes*; un altul a fost autorul lucrării *Le Code de la nature*, de regulă atribuită, dar cu argumente cam şubrede, abatelui Morelly. Aceste cărţi au avut o importanţă redusa în contextul epocii luminilor, dar mai târziu au fost recunoscute drept precursoare ale teoriei socialiste din secolul al XIX-lea. (*comunism*)

Singura tendinţă vizibilă absentă din teoria politică a iluminismului francez a fost conservatorismul. Ar fi fost de aşteptat, aşa cum se temuse d'Holbach, ca scepticismul religios şi cel filosofic să ducă la scepticism în materie de reformă politică şi socială şi astfel să încurajeze o concepţie conservatoare. Fapt este însă că în iluminismul francez n-a existat o gândire conservatoare sistematică asemănătoare celei a lui David Hume* din iluminismul scoţian* sau celei a lui Alexander Hamilton* din iluminismul american. Este un indiciu al nemulţumirii generalizate din Franţa, în definitiv, Hume şi Hamilton au fost nişte teoreticieni postrevoluţionari – Hume în situaţia creată în Insulele britanice prin compromisul din 1689, iar Hamilton în cea creată în America de Războiul de independenţă; ambii au fost conservatori pentru că ambii aveau ceva de „conservat", şi anume libertatea. Teoreticienii iluminismului francez n-au avut un asemenea motiv; deosebindu-se prin modul de a înţelege libertatea, îi unea gândul că libertatea era ceva de care încă nu aveau parte. MC

Bibliografie

♦ Brumfitt, J. H., *The Enlightenment*, Londra, Macmillan, 1972.

— Cassirer, E., *The Philosophy of the Enlightenment*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1951.

— ♦ Cranston, M., *Philosophers andPamphleteers*, Oxford, Oxford University Press, 1986.

— Darnton, R, *The Litera-ry Underground of the Old Regime*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1982.

— Frankel, C, *The Faith of Reason*, New York, King's Crown Press, 1948.

— Gay, P., *The Party of Humanity*, Londra, Weidenfeld & Nicolson, 1964.

— *The Enlightenment*: *an Interpretation*, *2* vol., Londra, Wildwood House, 1969.

— ♦ Hamp-san, N., *The Enlightenment*, Hannondsworth, Penguin, 1968.

— Hävens, G. R., *The Age of Ideas*, New York, Henry Holt, 1986.

— ♦ Hazard, P., *Gândirea europeană în secolul al XVIII-lea*, trad. de V. Grecu, Bucureşti, 1981.

— Wade, I. O., *The Intellectual Ori-gins of the French Enlightenment*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1971.

iluminismul scoţian între 1740 şi 1790, Scoţia a fost scena unei efervescente activităţi intelectuale desemnate în prezent drept iluminism scoţian. Cele mai proeminente figuri ale sale au fost David Hume* şi Adam Smith*; alături de ei a activat o pleiadă de gânditori, între care Adam Ferguson, Francis Hutcheson, William Robertson, lordul Kames, Thomas Reid, Sir James Steuart şi John Miliar. Preocupările lor intelectuale mergeau de la metafizică până la ştiinţele naturii; cele mai importante şi mai caracteristice reuşite ale iluminismului scoţian se plasează însă în domeniile istoriei, al filosofiei morale şi politice şi al economiei politice – în studiul a ceea ce pe atunci se numea „mersul societăţii” (*the progress of society*). În contextul mai larg al iluminismului* european, iluminismul scoţian trebuie privit ca fiind caracteristic „provincial”, comparabil cu iluminismul din provinciile Franţei sau din statele Italiei şi ale Germaniei din secolul al XVIII-lea. Gânditorii scoţieni întreţineau firesc legături cu Parisul, centrul metropolitan al iluminismului, dar preocupările lor erau pesemne mai apropiate de cele ale filozofilor-refor-matori ai iluminismului din îndepărtatul regat al Neapolelui. Prioritatea acordată ameliorării economice, interesul viu pentru condiţiile şi consecinţele ei morale şi politice au fost caracteristice deopotrivă pentru gândirea scoţiană şi pentru cea napolitană şi au reflectat anumite similitudini fundamentale ale experienţei regionale europene.

În acelaşi timp, experienţa Scoţiei din secolul al XVIII-lea a fost diferită de a altor regiuni sub unele aspecte importante care au modelat gândirea scoţiană. Realizarea unei lente dar reale creşteri economice a ţării în perioada iluminismului ei a facilitat gânditorilor scoţieni cunoaşterea directă a dezvoltării şi a consecinţelor ei sociale. Unirea din 1707 cu Anglia, prin care scoţienii renunţau la parlamentul lor independent în schimbul posibilităţii comerţului liber cu Anglia şi cu imperiul acesteia n-a reprezentat direct cauza

creşterii economice a Scoţiei sau sursa de inspiraţie a iluminismului său. Dar ea a îndreptat firesc atenţia asupra relaţiei dintre instituţii şi dezvoltarea economică. Liberalizarea religioasă (temperarea presbiterianis-mului fervent al secolului al XVII-lea de către clerici „moderaţi" în frunte cu William Robertson), reforma universitară (care a făcut din Edinburgh, Glasgow, Abcrdeen şi St Andrews universităţi de frunte ale Europei protestante) şi înfiinţarea de societăţi voluntare şi cluburi de felul Societăţii Selecte din Edinburgh – au fost cu siguranţă premise ale iluminismului. Totodată ele au creat contextul în care gânditorii scoţieni au descoperit şi afirmat importanţa cadrului moral şi cultural al societăţii şi relaţia acestuia cu progresul material. În plus, niciunul dintre aceste aspecte distinctive ale experienţei locale n-a încurajat iluminismul scoţian să adopte un caracter radical. Deşi nu erau complezenţi şi se arătau în diverse feluri preocupaţi să influenţeze dezvoltarea ţării lor, gânditorii scoţieni erau suficient de încrezători în viitor pentru a-şi consacra cea mai marc parte a energiilor lor înţelegerii şi în proporţie destul de mică reformei. A fost o şansă rară, pe care iluminismul scoţian nu a irosit-o. Scoţia le-a oferit gânditorilor săi nu doar stimulentul experienţei sale particulare, regionale deosebit de reuşite. Ea era, de asemenea, intelectualmente cosmopolită, deoarece de pe la sfârşitul secolului al XVIII-lea fusese deschisă noilor evoluţii din gândirea europeană. Aici, ca şi aiurea, nimic nu a contribuit mai mult la lărgirea orizonturilor intelectuale ca triumful newtonismului în ştiinţele naturii. Impactul filosofiei newtoniene în Scoţia (asupra altor gânditori decât Hume) rămâne încă o temă de cercetat în profunzime; este însă clar că Hume n-a fost singurul care în urma acestui impact a simţit imboldul de a încerca experienţa unei revoluţii comparabile în ştiinţele omului şi ale societăţii. În privinţa conţinutului unei asemenea ştiinţe, scoţienii s-au inspirat din toate principalele tradiţii europene ale gândirii morale şi politice. Jurisprudenţa naturală a lui Puferâclorf, c şi Locke* şi filosofia morală a lui Shaftesbury au avut un răsunet deosebit în universităţi. Din combinarea unor clemente preluate din acestea a rezultat în prelegerile lui Hut-cheson, profesor de filosofie morală la Glasgow, un discurs academic capabil să exploreze întreg spectrul fenomenelor sociale. O altă sursă de inspiraţie au constituit-o conceptele instituţionale şi morale ale umanismului clasic sau civic. Iniţiatorul a fost în această direcţie Andrew Fletcher, ale cărui pamflete excentrice, îndrăzneţe au stimulat dezvoltarea unui stil mai puţin scrobit al discursului politic. Discursul politic şi cel academic din Scoţia secolului al XVlII-lea nu erau reciproc exclusive şi nu au stânjenit deschiderea continuă spre gândirea europeană. Scoţienii s-au familiarizat repede cu istoricul napolitan Gian-none (nu însă şi cu G. Vico*), cu *Ies philosophes* francezi Montesquieu*, Voltaire*, Rousseau*, Quesnay* şi Turgot. Dar dezvoltarea unor idiomuri specific scoţiene ale discursului dovedea încredere intelectuală în posibilităţile proprii şi permitea gânditorilor scoţieni să

răspundă operei contemporanilor europeni cu contribuţii proprii.

Dacă lăsăm de o parte domeniul metafizicii şi pe cel al ştiinţelor naturii spre a ne concentra asupra cercetărilor privind „mersul societăţii", constatăm existenţa a trei direcţii în care iluminismul scoţian a adus contribuţii majore. Prima a constituit-o analiza originilor şi a evoluţiei societăţii şi a guvernământului. Urmându-l pe Hume, niciun gânditor scoţian nu a subscris la ideea nerealistă că societatea şi guvernământul ar fi fost întemeiate pe un contract originar. Hume şi Smith respingeau orice postulat a priori teologic potrivit căruia datoria respectării contractelor decurge din legea naturală; şi toţi scoţienii au fost de acord că teoriile contractualiste propuse de gânditori jurisprudenţiali anteriori, în particular de Locke, erau istoriceşte inadecvate. În *A Treatise of Human Nature* (1739-1740), Hume sugera că societatea s-a dezvoltat din familie, iar guvernământul din nevoia de apărare şi de securitate a proprietăţii. Pe această direcţie de gândire, cele mai substanţiale expuneri ale unei noi abordări, propriu-zis istorice, au fost oferite în *Prelegerile de jurisprudenţd* (1762-1763, 1766) ale lui Smith la Universitatea din Glasgow, în *Essay on the Histojy of Civil Society* (1767) ai lui Adam Ferguson şi în *Origin of the Distinction of Ranks* (1770) a lui John Miliar. Smith a dat formularea clasică a teoriei conform căreia societatea s-a dezvoltat în patru faze distincte, corespunzătoare mijloacelor de trai – vânătoresc, pastoral, agricol şi comercial; în fiecare fază gradul de complexitate a guvernământului era în raport cu natura şi scara proprietăţii*. Ferguson sublinia şi el rolul istoric al proprietăţii, dar oferea o clasificare diferită a formelor sociale şi dezvolta o analiză deosebit de pătrunzătoare a culturii marţiale din societăţile sălbatice şi barbare. Lordul Kames, în *Histo-rical Law Tracts* (1758), lega în mod concret dezvoltarea dreptului de progresul societăţii, în timp ce William Robertson s-a folosit de noile teorii pentru a ordona naraţiunile sale istorice, îndeosebi" A view *of* the pro-gress *of* Society în Europe", plasată ca introducere la cartea sa *History of Charles* F (1769).

Transformarea vechii abordări juris-prudenţiale de către scoţieni nu s-a produs fără o anumită pierdere în planul analizei. Preocuparea caracteristică a lui Locke de a fixa un etalon în raport cu care să fie evaluată legitimitatea rânduielilor unei societăţi în privinţa proprietăţii şi a guvernământului a fost neglijată. Noua perspectivă istorică a făcut în schimb posibilă considerarea societăţii ca sistem de părţi interdependente, oferind astfel baza unei ştiinţe a societăţii. Cea de-a doua contribuţie majoră a scoţienilor constă în analiza făcută moralei şi instituţiilor din faza de maturitate, faza comercială a dezvoltării sociale. Aici termenii umanismului clasic au fost relaţionaţi cu cei ai juris-prudenţei naturale, ceea ce a făcut să iasă la iveală mari divergenţe de opinie. Hume, ca un ecou la Mandeville*, a pornit *of* ensiva ridiculizând

ponciful clasic al luxului care duce la corupţie morală. Luxul, susţinea el în *Essay*, era benefic atât sub aspect economic, cât şi sub aspect moral, favorizând o ierarhizare graduală a păturilor sociale şi decantarea valorilor personale şi publice. Idealul clasic de virtute, pe de altă parte, era nenatural şi primejdios. În *A Theory of Moral Sentiments* (1759) Smith I-a urmat pe Hume, susţinând că proprietatea era criteriul potrivit pentru o societate civilizată şi că ierarhia modernă a rangurilor, ridicând nivelul aşteptărilor, contribuia la ameliorarea situaţiei tuturor. Ce-i drept, mai târziu Smith a adăugat rezerva că admiraţia pentru bogăţie şi ranguri putea avea un efect corupător asupra moralei oamenilor. Mult mai puţin încrezători în consecinţele morale ale comerţului erau Kames, Miliar şi Ferguson. În *Essay on the History of Civil Society* Ferguson susţinea că specializarea profesiilor a înrăutăţit iremediabil situaţia claselor de jos ale societăţii comerciale, iar pentru cele de sus a creat primejdia unei iminente corupţii morale. Antisceptic în filosofia sa morală, Ferguson a reafirmat cu obstinaţie ideea clasică de virtute şi, ca mijloc de a o inculca, a pledat în favoarea unei miliţii cetăţeneşti. Îngrijorarea lui faţă de starea morală a societăţii comerciale nu se extindea şi la instituţii. Împreună cu majoritatea gânditorilor scoţieni, el înclina să creadă că instituţiile statului se aliniază firesc şi mai mult sau mai puţin adecvat la schimbarea economică şi socială, şi respingea cu hotărâre ideea unui legiuitor fondator. Hume şi Smith nu împărtăşeau o atare indiferenţă faţă de instituţii. Ei credeau că apariţia societăţii comerciale impunea noi exigenţe faţă de instituţii, exigenţe cărora trebuia să li se dea un răspuns constructiv. Esenţială era în primul rând limitarea poverii guvernământului la asigurarea minimului necesar de apărare, justiţie şi lucrări publice, iar într-o perspectivă mai amplă urma să devină necesară lărgirea oportunităţilor de participare politică a cetăţenilor. Hume, care se îndoia de stabilitatea sistemului de guvernământ britanic, sugera ca model pentru societatea comercială o republică federală. Smith aproba principiile suveranităţii parlamentare şi oferea modelul – probabil utopic – al unei uniuni imperiale americano-bri-tanice. Nici despre Hume, nici despre Smith nu s-ar putea spune că au construit o teorie a statului modern, aceasta fiind fonnulată abia în secolul următor.

— Dar analizele lor au evidenţiat că venise timpul ca problemele privind instituţiile să fie conexate cu viaţa economică şi au propus o tratare sugestivă a implicaţiilor asupra libertăţii personale şi politice. Cea de-a treia şi cea mai importantă contribuţie a iluminismului scoţian a constat în crearea virtuală a economiei politice. Aşa cum o concepeau scoţienii, economia politică se intregra investigaţiei mai cuprinzătoare privind mersul societăţii. Ea se baza pe explicaţia istorică a apariţiei fazei comerciale a dezvoltării sociale. Ştiinţa economică presupunea analiza morală a luxului şi recunoaşterea faptului că aşteptările oamenilor nu mai puteau fi examinate în primul rând în relaţie cu

nevoile de subzistenţă. În sfârşit, ea presupunea o înţelegere a condiţiilor instituţionale ale activităţii economice. Dar economia politică nu era simpla însumare a acestor analize istorice, morale şi politice. Intuiţiile cruciale pe care scoţienii fundamentau economia politică erau că viaţa economică se caracterizează prin autoreglare, iar creşterea economică este un proces dinamic, care se autoalimentează. Şi de data aceasta Hume a fost cel care a lansat discuţia, în incitantele dar fragmentarele sale eseuri economice. Sir James Steuart a încercat atât să replice la argumentele lui Hume, cât şi să producă o tratare cuprinzătoare a acestei problematici în *Principâes of Political Oeconomy* (1767). A avut însă neşansa ca lucrarea sa să fie imediat şi definitiv eclipsată de publicarea în 1776 a *Avuţiei naţiunilor* a lui Smith. Aici era dezvăluit mecanismul natural, autoadaptiv al pieţei şi se propunea un model sistematic al creşterii economice, în cadrul căruia erau explicate contribuţiile diviziunii muncii şi ale capitalului, ale agriculturii şi ale manufacturilor, în viziunea lui Smith, economia politică încă mai putea fi doar „o ramură a ştiinţei omului de stat sau a legiuitorului", însă *Avuţia naţiunilor* putea fi înţeleasă şi de sine stătător. Mai bine structurată, mai accesibilă, mai convingătoare şi pur şi simplu mai inteligentă decât *Principâes* a lui Steuart sau decât alternativele europene – *Tableau économique* (1758-1759) a lui Quesnay şi *Lezioni di commercio* (1765) a lui Antonio Genovesi – ea consacra ştiinţa economiei politice ca ştiinţă cu profil propriu. Moartea lui Smith în 1790 poate fi convenţional considerată ca punctul terminus al iluminismului scoţian. În Scoţia şi pretutindeni în Europa Revoluţia franceză a transformat condiţiile şi presupoziţiile vieţii intelectuale. Între 1790 şi 1830 o nouă generaţie de gânditori scoţieni a încercat să adapteze moştenirea iluminismului lor la provocarea radicalismului politic. Dugald Stewart, profesor de filosofie morală la Edinburgh, s-a străduit să realizeze o sinteză între filosofia morală a bunului-simţ, datorată lui Thomas Reid, şi teoria istorică şi economică smithi-ană. Elevii săi, aşii literari de la *Edinburgh Review*, au încercat să dea o faţă nouă ideologiei politice a Partidului Whig. Cu înclinaţii mai conservatoare, Sir Walter Scott a combinat perspectiva istorică a iluminismului scoţian cu interesul recent, de inspiraţie germană, pentru cultura naţională în compunerea romanelor sale din seria Waverley. Dar cea mai durabilă moştenire a iluminismului scoţian a fost economia politică clasică*, cultivată în Anglia începând din 1800. Economia politică a lui Malthus*, Ricardo* şi a succesorilor lor a renunţat în mare măsură la cadrul mai larg al teoriei istorice, morale şi politice căruia scoţienii îi rămăseseră ataşaţi; dacă mai păstra legături cu vreo teorie politică, aceasta era cea a radicalismului filosofic*. Fără îndoială însă, în ea era recognoscibilă încă pecetea lui Adam Smith şi a iluminismului scoţian. JCR

Bibliografie

Bryson, G., *Man and Society*: *the Scottish Enguily of the Eighteenth*

Century, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1945.

— Campbell, R. H. Şi A. S. Skinner ed., *The Origins and Nature of the Scottish Enlightenment*, Edinburgh, John Donald, 1982.

— Ferguson, A., *Essay on the History of Civil Society*, ed. D. Forbes, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1966.

— ♦ Hont, I. Şi M Ignatierî ed., *Wealth and Virtue*: *the Shaping of Political Economy în the Scottish Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

— ♦ Philippson. N. T., „The Scottish Enlightenment", în *The Enlightenment în National Context*, R. Poster şi M. Teich ed., Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

— Robertson, J., *The Scotish Enlightenment and the Miliţia Issue*, Edinburgh, John Donald, 1985.

imperialism Termenul „imperialism" este folosit în mai multe sensuri. Uneori desemnează un sistem mondial de dominaţie politică sau exploatare economică, alteori o politică de apărare sau de extindere a unui imperiu, alteori o ideologie ce susţine ambiţii imperiale (acesta este sensul original'), în fine, alteori, acte individuale de agresiune. Toate aceste accepţiuni diferite se referă la aspecte diferite ale unui proces istoric complex ce a culminat pe la începutul secolului al XX-lea, proces prin care un grup mic de ţări a ajuns să domine cea mai mare parte a lumii fie prin cucerire directă, fie prin presiuni militare şi economice mai puţin formale. (Imperiile precapitalis-te reprezintă un fenomen total diferit, despre care nu vom vorbi aici.) De studiul imperialismului s-au ocupat în principal marxiştii (→ *marxism*), care au prezentat o varietate de teorii, care recunosc toate capitalismul* drept cauză fundamentală a imperialismului; în rest, au puţine elemente comune, în general, ele explică imperialismul în termenii intereselor economice ale capitalului privat, dar adesea sunt incapabile să explice cum reuşesc nişte interese private să-şi asigure sprijinul statului. Unii autori nemarxişti propun explicaţii noneconomice, iar alţii susţin că nu e posibilă nicio generalizare. Rămâne problematică posibilitatea ca o unică teorie să acopere întreaga istorie a imperialismului modern.

Teoreticienii marxişti clasici ai imperialismului, scriind în anii de început ai secolului al XX-lea, au încercat să explice apariţia puternicei rivalităţi interimperialiste şi a naţionalismului* agresiv în Europa timpului, de aceea

preocupându-i prea puţin perioadele anterioare sau impactul imperiului asupra popoarelor cucerite. Principala direcţie de explicare, mergând pe urmele lui Rudolf Hilferding şi ale lui N. I. Buharin, vedea în rivalitatea interimpe-rialistă rezultatul apariţiei monopolurilor. Monopolurile din diferite ţări, legate de bănci, au căutat protecţie faţă de rivalii din afară în spatele unor ziduri de taxe, iar ulterior au subvenţionat o politică de cuceriri cu scopul de a-şi extinde pieţele astfel protejate. Lenin*, cel mai citat, chiar dacă nu şi cel mai original reprezentant al acestei şcoli de gândire, plasa pe la 1900 începutul „stadiului imperialist" al capitalismului. El combina argumentarea lui Hilferding şi a lui Buharin cu cea a lui S. G. Hobson (un economist nemarxist), care susţinuse că excedentul de capital trebuia neapărat investit în colonii, pentru că pieţele interne erau limitate din pricina pauperizării de masă.

Aceste teorii explică, cel mult, un singur episod din istoria imperialismului. Nu prea este limpede cum ar putea explica ele colapsul de mai târziu al imperiilor constituite şi încetarea efectivă a rivalităţii interimperialiste (dacă nu cumva includ şi URSS printre ţările imperialiste). Baza lor factuală este, oricum, dubioasă, deoarece monopolurile erau un fenomen mai puţin răspândit în jurul lui 1900 decât au pretins marxiştii, iar coloniilor le revenea doar o mică parte din exporturi şi investiţii. Prin contrast, mulţi autori mai recenţi se concentrează asupra rădăcinilor istorice ale înapoierii economice a Lumii a treia. Potrivit teoreticienilor „dependenţei", capitalismul este şi a fost, începând încă din secolul al XV-lea, un sistem mondial, în care „centrul" exploatează „periferia". Centrul se dezvoltă, în timp ce periferia suferă „dezvoltarea subdezvoltării". A. G. Frank, de pildă, consideră aproape irelevantă dominaţia imperială formală; centrul poate găsi oricând colaboratori care să guverneze în numele lui. Carenţa teoriei dependenţei constă în incapacitatea ei de a explica de ce unele zone periferice s-au dezvoltat rapid, iar altele nu. Un al treilea grup de scrieri marxiste descinde din articolele lui Marx* despre India (1853). Marx a susţinut că efectele imediate ale cârmuirii britanice pe subcontinentul indian au fost dezastruoase, dar că rezultatul final va fi iniţierea unui proces de dezvoltare capitalistă. B. Warren a reluat această temă, susţinând că imperialismul („pionierul capitalismului") a pus bazele unei dezvoltări generale ce a avut loc după cucerirea independenţei. Această teorie poate fi şi ea atacată pentru că nu explică destinele foarte diferite ale diferitelor zone. Scrierile marxiste consacrate „modurilor de producţie" (Foster Carter face o trecere în revistă a lor) încearcă să explice variaţiile în impactul imperialismului pe glob prin referire la sistemele socioeconomice diferite întâlnite de capitalism în expansiunea sa. Unii istorici nemarxişti, în special Robinson şi Gallagher, pun şi ei accentul pe condiţiile de la periferie, argumentând că puterile

imperialiste preferau să exercite un control neformal, dar au fost atrase în conflictele locale şi, în lipsa unei alternative viabile, au sfârşit prin a impune o cârmuire imperială directă. Probabil că aceste teorii reprezintă cea mai bună cale pentru studiul imperialismului, deşi ele nu oferă răspunsul la întrebarea ce forţe au împins iniţial statele centrale să se implice în treburile periferiei. Această verigă lipsă este suplinită de o analiza a economiei capitaliste care merge pe urmele lui Marx (şi ale lui J. A. Schumpeter*): capitalismul stimulează continuu progresul economic şi tehnic; el a triumfat întâi în Europa, permiţându-i să ia un avans decisiv. În acelaşi timp, căutarea de noi pieţe, de produse exotice şi de materii prime i-a împins pe negustori, susţinuţi de guvernele ţărilor lor, spre lumea mai puţin dezvoltată. Forma pe care a luat-o pătrunderea imperialistă a depins, în fiecare caz, de oportunităţi şi de costurile stategii-lor disponibile.

Rămâne de explicat prăbuşirea imperiului formal. După 1945, din cauza rezistenţei populare, cârmuirea directă imperială a devenit extrem de costisitoare dar totodată a devenit şi de prisos odată cu instalarea fermă a capitalismului. Comerţul şi investiţiile puteau continua şi tară un control politic direct. Decolonizarea a fost accelerată de slăbiciunea puterilor coloniale europene. Statele Unite se afirmaseră ca putere dominantă şi duceau o politică de comerţ (relativ) liber şi de control neformal, acordând subsidii guvernelor prietene şi hărţuindu-le pe cele ostile. Dacă aceasta înseamnă sau nu „imperialism” rămâne de discutat. Ca şi în trecut, viitorul periferiei va depinde în principal de ceea ce se va petrece în chiar interiorul ei. Unele ţări se dezvoltă rapid şi vor obţine o independenţă politică reală, în timp ce altele probabil vor rămâne slabe şi dependente, cel puţin în viitorul previzibil.

AAB

Bibliografie

♦ Brewer, A., *Marxist Theories of Imperialism*: *a Critical Survey*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1980.

— Buiiarin, N., *Imperialism and World Economy* (1915), Londra, Merlin, 1972.

— Foster-Carter, A., „The modes *of* production controversy”, în *New Left Riview*, 107 (1978), pp. 47-77.

— Frank, A. G., *Capitalism and Underde-velopment în Latin America*, New York, Modern Reader Paperbacks, 1969.

— Lenin, V. L, *Imperialismul – stadiul cel mai înalt al capitalismului* (1916), în *Opere complete*, voi. 27, Bucureşti, Editura politică, 1964. Marx, K., *On Colonialism and Moderniza-ţion*, ed. S. Avineri, New York, Doubleday Anchor, 1969.

— Robinson, R. E. Şi J. E. Gallagher, cu A. Denny, *Africa and the Victorians*, Londra, Macmillan, 1961.

— War-ren, B., *Imperialism*, *Pioneer of Capitalism* Londra, New Left, 1980.

individualism Noţiunea acoperă o mare varietate de idei, atitudini şi doctrine ce au ca factor comun locul central acordat în mod sistematic „individului". „Individul" însă poate fi conceput în multe feluri, ca de altfel şi antiteza dintre „individual" şi „colectiv". Multe forme de individualism se sprijină pe această antiteză, în timp ce altele o neagă. (*colectivism*) Este interesantă chiar istoria termenului. Apărut în secolul al XIX-lea, el a îmbrăcat înţelesuri diferite în diferite ţări, deşi ulterior aceste înţelesuri s-au contopit. Introdus în Franţa ca reacţie la iluminism* şi la Revoluţia franceză, înţelesul ce i se dădea aici a avut întotdeauna o nuanţă peiorativă, trimiţând la sursele anarhiei şi ale dezordinii sociale, indiferent dacă ideea era folosită de reacţionari, naţionalişti, socialişti sau liberali şi în ciuda marilor diferenţe în modul de a înţelege cauzele disoluţiei sociale şi natura unei ordini sociale realizabile şi dezirabile. Accepţiunea germană a pus accentul în special pe ideea romantică de individualitate, pe ideea unicităţii, a originalităţii şi autorealizării individului, aplicată iniţial la cultul geniului individual, îndeosebi al artistului, şi dezvoltată ulterior sub forma unei teorii organice a comunităţii, îndeosebi a naţiunii sau a statului*. (*romantism*) în Anglia, termenul a fost folosit mai des ca epitet pentru nonconformismul religios, pentru calităţile tipice ale englezului sigur de sine, îndeosebi ale celui din clasa de mijloc, şi pentru elementele pe care diversele curente din cadrul liberalismului* englez le aveau în comun, în acest sens, el a ajuns să semnifice minimul intervenţiei statului, în opoziţie cu socialismul* sau colectivismul*, în Satele Unite, a devenit cuvântul-slogan pentru liberă iniţiativă, guvernământ limitat şi libertate personală, ca şi pentru atitudinile, formele de comportament şi aspiraţiile considerate a fi în consens cu acestea. O versiune influentă a acestei accepţiuni apare în discursul electoral al lui Herbert Hoover care elogia „individualismul robust".

Se întâlnesc şi unele sinteze notabile ale acestor accepţiuni. Jacob Burck-hardt, contopind sensurile francez şi german, a văzut în Renaştere ascensiunea individualismului – prin autoafirmare, cultul vieţii personale şi

prin „impulsul spre maxima dezvoltare individuală”. În definiţia pe care o dă individualismului în eseul *On Liberty* (1859), John Stuart Mill* introduce o concepţie de influenţa germana despre individualitate. Iar Alexis de Tocqueville*, observând individualismul din America democratica, a perceput cu acuitate ameninţarea pe care o reprezenta pentru viaţa publică, prin slăbirea legăturilor sociale. Accepţiunea dată de Tocqueville este, probabil, cea mai influentă printre autorii contemporani. „Individualismul – scrie el – este de origine democratică şi ameninţă să se dezvolte pe măsură ce condiţiile se egalizează. (..) El este o expresie recentă apărută dintr-o idee nouă (..) un sentiment calm şi moderat care îl predispune pe cetăţean să se izoleze de mulţimea semenilor şi să stea la o anume distanţă, împreună cu familia şi prietenii săi”, lăsând „marea societate în seama ei”; sentiment ce mai întâi „seacă (..) izvorul virtuţilor publice”, pentru ca mai apoi să le atace şi să le distrugă pe toate celelalte, fiind „absorbit, în cele din urmă, de egoism” (*Despre democraţie în America*, Cartea a II-a, partea a 2-a, cap. 2). Tocqueville oscila între admiraţia faţă de această trăsătură a caracterului american şi teama faţă de posibilele ei consecinţe, printre care se număra, nu în ultimul rând, generalizarea conformismului social. Această analiză, împreună cu paradoxurile ce o însoţesc, a revenit de multe ori, inclusiv în critica socială şi culturală americană, într-o altă accepţiune contemporană influentă, termenul exprimă ceea ce în teoria socială şi politică a ajuns să fie numit „atomism” – o viziune despre societate ca fiind constituită de indivizi în vederea satisfacerii unor scopuri preponderent individuale, viziune ce acordă prioritate individului şi drepturilor sale, privite ca existând anterior oricărei forme particulare de viaţă socială. Se consideră în mod tipic că această teză îşi are originea în secolul al XVII-lea şi că este ilustrată în teoriile contractualiste (*contract social*) ale lui Thomas Hobbes* şi John Locke*, iar mai târziu în tradiţia utilitaristă (*utilitarism*). Charles Taylor, de exemplu, scrie că atomis-mul îşi are rădăcinile în „acele tradiţii filosofice (..) care-şi iau ca punct de pornire postularea unui subiect lipsit de întindere, adică din punct de vedere epistemologic o *tabula rasa*, iar din punct de vedere politic un necondiţionat purtător de drepturi” („Atomism”, p. 210). Iar C. B. Macpherson scrie despre „individualismul posesiv”, şi el cu rădăcini în secolul al XVII-lea, că are la bază „o concepţie despre individ ca fiind esenţialmente proprietarul propriei persoane sau al propriilor capacităţi, pentru care nu datorează nimic societăţii” (*The Political Theory of Possessive Individualism*, p. 3).

Un al treilea sens curent al termenului este cel de „individualism metodologic” – o doctrină despre explicaţie, conform căreia nicio explicaţie în ştiinţele sociale sau în istorie nu poate fi fundamentală sau ireductibilă decât dacă este formulată exclusiv cu referire la fapte privitoare la indivizi – la proprietăţile, scopurile, credinţele şi acţiunile lor. Ansamblurile sociale sau

tiparele de comportament colective trebuie întotdeauna explicate, sau explicate în ultimă instanţă, cu referire la indivizi. Această doctrină poate să ia diverse forme şi continuă să fie controversată. Unii autori, ca de pildă Karl Popper*, consideră că apărarea ei este de importanţă crucială pentru politica liberală. Alţii, începând cu Emile Dürkheim*, sunt de părere că respingerea ei reprezintă primul pas în direcţia înţelegerii sociologice. În fine, alţii consideră că aceasta e o dezbatere sterilă, provenită din moduri diferite de a concepe individul. Cu cât acestea sunt mai puţin abstracte (şi mai pronunţat sociale), cu atât mai puţin problematic devine, sau ar trebui să devină, individualismul metodologic. O altă cale posibilă de a apăra individualismul, din ce în ce mai răspândită în filosofia politică contemporană de factură analitică, este de a pleda în favoarea unor drepturi umane* de bază, a protejării libertăţilor şi intereselor fundamentale ale indivizilor fie pe temeiul respectului datorat persoanei, fie acordând tuturor indivizilor o atenţie şi un respect egale. Pe ambele temeiuri utilitarismul este considerat în prezent antiindividualist, pentru că însumează dorinţele tuturor indivizilor într-un singur sistem. Dacă individualismul astfel conceput presupune proprietatea fiecăruia asupra persoanei sale sau individualismul metodologic, este o chestiune în dezbatere, întocmai ca şi chestiunea de a şti dacă luarea lui în serios duce la concluzii libertariene, liberale sau socialiste. (*anarhism*; *holism*) *SL*

Bibliografie

Arieli, Y, *Individualism and Naţionalism în American Ideology*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1964.

— Bellah R. N., R. Madison, W. M. Sullivan, A. Swi-dler şi S. Tipton, *Habits of the Heart*: *Individualism and Commitment în American Life*, Berkeley şi Los Angeles, University *of* California Press, 1985. -Burckhardt, J., *Cultura Renaşterii în Italia*, trad. de N. Balotă şi Gh. Ciorogaru, Bucureşti, EPL, 1969.

— Hayek, F. A. Von, *Individualism and Economic Order* (1948), Chicago, University *of* Chicago Press, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1976.

— ♦ Lukes, S., *Individualism*, Oxford, Blackwell, 1973.

— Macpherson, C. B., *The Political Theory of Possessive Individualism*: *Hobbes to Locke*, Oxford, Clarendon Press, 1962.

— ♦ O'Neill, J. Ed., *Modes of Individualism and Collectivism*, Londra, Heinemann, 1973.

— Popper, K. R., *Mizeria istoricismului* trad. de D. Suciu şi A. Zamfir,

Bucureşti, ALL, 1996.

— Taylor, C, „Atomism”, în *Philosophical Pa-pers*, vol. II, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

— Tocqueville, A. De, *Deşpire democraţie în America*, 2 vol., trad. de M. Boiangiu şi B. Staicu, Bucureşti, Hu-manitas, 1995.

interese Ideea de interes, aşa cum este folosită când se spune despre un individ sau grup că „are un interes” într-o anumită politică sau program, deţine un rol aparte într-o societate modernă, unde individuaţia este puternic dezvoltată, iar rolul tradiţiei s-a atenuat, într-o astfel de societate, noţiunea de interese intervine în concepţiile despre drepturi*, obligaţii, responsabilitate şi raţionalitate, întreg acest mănunchi de factori participând la definirea individului modern ca agent şi cetăţean. Indivizii şi cetăţenii sunt purtătorii paradigmatici ai intereselor, iar a spune când un individ are un anumit interes înseamnă a oferi o raţiune posibilă pentru satisfacerea acestui interes, pentru că una dintre modalităţile de a arăta respect persoanelor este de a le lua în serios interesele, de a considera că merită susţinute pentru că ei (agenţii sau subiecţii) sunt genul de fiinţe al căror bine este important în sine. Fireşte că uneori alte considerente pertinente pot prevala asupra acestei prezumţii, în particular considerentul că respectivele „interese speciale” atentează la interesul public sau la binele general ori că sunt inechitabile. Fiecare dintre aceste considerente de a nesocoti anumite interese pune în joc alte modalităţi ale respectului faţă de persoane, care uneori vin în conflict cu susţinerea intereselor acestora.

Aşadar, două lucruri trebuie subliniate de la început în legătură cu vocabularul intereselor. Întâi, că în politică discursul privitor la interese are o încărcătură normativă care explică de ce controversele academice asupra criteriilor după care se conduce atribuirea de interese sunt atât de intense şi de prelungite. Iar în al doilea rând, că în discursul politic rolul intereselor depinde de relaţia lor cu ideea de eu ca persoană sau subiect. Dacă această idee fundamentală ar suferi o schimbare radicală, s-ar modifica şi înţelesul intereselor.

Cea mai banală definiţie a interesului este probabil cea a politicii sau a programului preferate de partea (individul sau grupul) în cauză, în raport cu alternativele stabilite. Această definiţie prezintă avantajul aparentei simplităţi şi, de asemenea, pare să situeze opţiunile şi opiniile părţilor implicate înaintea celor ale observatorului (sau cercetătorului, activistului sau *of* icialului) care îşi asumă decizia nu doar cu privire la ceea ce se va acorda părţii în cauză, ci

şi ce anume este în interesul acesteia. La o analiză mai atentă însă simplitatea şi superioritatea morală a acestei definiţii se dovedesc iluzorii, în primul rând, partea X poate să prefere o politică alteia nu pentru că este în interesul ei, ci pentru că acea politică este justă sau favorabilă binelui comun chiar dacă îi prejudiciază interesele proprii (ale lui X). A reduce toate preferinţele la interese înseamnă a plasa toate pretenţiile pe acelaşi plan, înainte de a fi făcut o evaluare cât de cât temeinică a lor. În al doilea rând, este posibil ca, din lipsă de informaţie adecvată sau, într-o situaţie mai complicată, din pricina nesesizării implicaţiilor pe termen lung ale respectivei politici, X să prefere o politică nepotrivită intereselor sale. În al treilea rând, se poate întâmpla ca spectrul alternativelor dezbătute public să nu fi inclus anumite opţiuni posibile altminteri, puse în cumpănă, ar fi fost acceptate de părţile în cauză. Uneori astfel de eliminări pot fi relativ simple, ca de pildă atunci când oamenii ar avea de ales între două tipuri de asigurări de sănătate, dar din cauza puterii corpului medical, nu li s-ar oferi opţiunea asistenţei medicale plătite anticipat. Alteori lucrurile pot fi mult mai complexe şi dificil de evaluat, ca de pildă atunci când se susţine că interesele clasei muncitoare sunt mai bine satisfăcute într-un sistem de piaţă con-curenţială decât în unul în care statul este proprietarul mijloacelor de producţie, sau când se susţine că interesele generaţiilor viitoare impun o restructurare completă a modalităţilor de consum dominante în viaţa contemporană.

Din toate aceste motive, concepţia simplă despre interese trebuie abandonată, numai că e greu de stabilit ce altă concepţie ar putea fi adoptată în loc. De la noţiunea de interese se aşteaptă să orienteze aprecierile referitoare la ceea ce e cel mai bun pentru cineva (sau, mai exact, ea ar trebui să participe, alături de o familie de asemenea termeni, la orientarea acestor aprecieri), dar fiecare dintre concepţiile avansate pare a presupune propriu-i răspuns. În plus, simpla intuiţie că termenul „interes” joacă un rol crucial în politică pare a presupune că în viaţa politică trebuie să se acorde întâietate bunăstării individului. Se vede astfel cum dezbaterile în jurul definirii intereselor ajung curând să fie angrenate în dezbaterile mai largi privind modul cum trebuie conceput eul şi rolul binelui obştesc în politică. S-ar putea spune chiar că tenacitatea cu care mulţi cercetători ai vieţii sociale aderă la concepţia simplă despre interese, în pofida deficienţelor ei, se explică prin dorinţa de a evita dezbaterile mai largi şi mai pronunţat teoretice. Pentru a da o idee despre complexitatea acestor dezbateri, să considerăm una dintre definiţiile posibile ale intereselor, menită să evite problemele pe care le ridică concepţia simplă menţionată; „Politica Y corespunde cel mai bine intereselor părţii X, dacă prin aplicarea ei nevoile lui X ar fi satisfăcute mai bine decât prin aplicarea altor alternative exprimate sau posibile”. Această definiţie corectează unele dintre defectele defmiţiei simple. În particular, ea acoperă

posibilitatea ca o preferinţă din sfera politicilor să fie în dezacord cu un interes din aceeaşi sferă. Ea poate fi clarificată în aşa fel, încât să permită deosebirea între sprijinul moral acordat unei politici şi sprijinul acordat din considerente de interes. Totuşi, această definiţie nu face decât să deplaseze chestiunile spinoase dintr-un loc în altul. Pentru că acum apare necesar să se stabilească ce sunt nevoile umane, cum urmează a fi identificate, ce ierarhie se poate stabili între ele şi cum se poate alege între interpretări concurente ale nevoilor. Nevoia este o dispoziţie percepută sau este ea alegerea pe care un agent ar face-o după o anumită cumpănire? Dacă acceptăm această ultimă caracterizare, ce anume defineşte pe cineva drept „agent" capabil să facă alegeri raţionale şi în ce constă deosebirea dintre un agent şi un ins anormal sau iraţional sau imatur? La fiecare dintre aceste întrebări, Thomas Hobbes*, J.-J. Rousseau*, J. S. Mill*, Hegel* şi Jürgen Habermas* ar da răspunsuri mai mult sau mai puţin diferite. Încercând să schiţăm aceste conexiuni, ne dăm seama că „interesele" nu pot fi definite într-un mod suficient de concret în afara cadrului unei teorii mai cuprinzătoare şi că aprecierea concepţiilor alternative despre interes ajunge în cele din urmă să depindă de felul în care apreciem teoriile politice alternative. Cei ce încearcă să ocolească acest proces mai amplu sfârşesc prin a presupune dinainte răspunsurile pe care încercau să le afle. Înţelegem astfel de ce lucrările mai recente consacrate acestei problematici abandonează încercarea de a da un răspuns abstract la problema intereselor, preferând să se întrebe în'ce relaţie stau interesele individului cu binele comunităţii. Ceea ce ne readuce la întrebările care au dominat tradiţia clasică a teoriei politice. Unii teoreticieni, dintre care la loc de frunte sunt John Rawls*, Robert Nozick şi Ronald Dworkin, acordă prioritate individului în aprecierea intereselor, în timp ce alţii, reprezentaţi îndeosebi de Charles Taylor, Michael Sandel şi Alasdair Macintyre, acordă prioritate binelui comun în identificarea şi aprecierea intereselor indivizilor. Pe scurt, această din urmă poziţie poate fi enunţată astfel: faptul însuşi de a acorda prioritate individului echivalează cu acceptarea unei concepţii contestabile despre binele comun în detrimentul altor concepţii posibile, pentru că orice concepţie particulară despre interese se plasează inevitabil într-un cadru mai larg, care-i conferă specificitatea. Pentru a fi un individ cu idei, criterii, interese şi principii specifice, trebuie mai întâi să fii membru al unei societăţi anume. Participarea la modul de viaţă al acesteia îi furnizează individului un ansamblu coerent de criterii (preconcepţii) în funcţie de care va emite judecăţi despre sine şi despre interesele sale. Pe scurt, binele comun are întâietate faţă de interesele individului. Această teză pregăteşte terenul pentru afirmaţia conform căreia concepţia despre binele comun dominantă în societăţile moderne, individualiste, capitaliste, liberale a acordat întâietate în exces înclinaţiilor indivizilor comparativ cu nevoile comunităţii, prezentului în raport cu viitorul şi speranţelor de viitor în raport cu opţiunile înscrise în

tradiţiile preluate din trecut (deşi, fără îndoială, fiecare teoretician va pune un accent mai mare pe unul sau altul dintre aceste puncte). Societăţile care acordă întâietate intereselor individuale, obiectează criticii, îşi subminează propriile premise de existenţă pe termen lung. Concepţia despre binele comun în care se plasează modul lor de a înţelege interesele individuale conţine o dialectică ce o subminează din interior.

Scopul acestei critici este să arate că trebuie să acordăm mai multă atenţie unei concepţii despre binele comun care să pună accentul pe ceea ce ne este comun, pe obligaţiile noastre faţă de viitor şi pe relaţia dintre identitatea eului şi modul de viaţă cu care acesta se identifică. Procedând astfel, vom simţi mai bine în ce fel modurile noastre comune de a înţelege binele alcătuiesc cadrul înăuntrul căruia se definesc şi sunt evaluate diferite interese individuale, într-o societate individualistă, unde creşterea economică este premisa unei vieţi prospere şi totodată parte componentă a ei, individul are interesul să-şi amelioreze nivelul venitului, chiar dacă pot exista considerente mai puternice de a-i limita căile sau proporţia în care poate face acest lucru. Într-o societate de tip comunitar, unde cultivarea virtuţii are o importanţă centrală pentru binele comun, dorinţa evidentă de înavuţire nu este nici măcar conceptualizată ca un interes ce ar trebui îngrădit, ci este definită drept viciu, avariţie sau perversiune ce trebuie corectată, în mod similar, urmărirea declarată a virtuţii civice într-o societate individualistă nu este gândită ca un interes: ea se plasează atât de departe în afara cadrului instituţional al aspiraţiilor posibile, încât este percepută ca o anomalie, o fantezie persistentă sau o utopie. Ar fi nerealist să se încerce încadrarea ei în ideea practică a protejării intereselor proprii. Se vede astfel cum un mod consacrat de înţelegere a binelui comun califică anumite aspiraţii drept interese (ce pot ulterior să fie sau nu acceptate ca legitime) şi plasează alte aspiraţii în afara acestui cadru. Încât a critica binele comun care domină explicit sau implicit un anumit mod de viaţă înseamnă totodată a critica gama de interese pe care acesta le permite sau le exclude. Dezbaterile pe tema intereselor pot lua o multitudine de forme. În centrul discuţiei se poate plasa, de pildă, întrebarea dacă drepturile trebuie să aibă prioritate faţă de interese, dacă interesele reale trebuie să aibă prioritate faţă de interesele percepute, dacă o anumită concepţie spre binele comun oferă un cadru superior altora în definirea şi aprecierea intereselor. Alteori, discuţia se fixează asupra întrebării care anume concepţie despre eu este cea mai potrivită pentru caracterizarea intereselor. Comunitaristul şi individualistul înţeleg eul diferit, iar această diferenţă îşi pune amprenta pe concepţia despre interese a fiecăruia dintre ei. Importanţa concepţiei despre eu poate fi cel mai bine scoasă în evidenţă arătând în ce fel un genealogist în tradiţia lui Michel Foucault* ar contesta ambele concepţii despre eu şi interes schiţate mai sus.

Orice configurare particulară a eului şi a binelui comun, ar spune acela, este un artefact social impus unui material care, cel puţin într-o anumită măsură, se opune acestei configurări. Pentru ca eul să fie modelat ca subiect (sau persoană, sau agent) purtător de interese, el trebuie să fie organizat într-un fel particular. Există, aşadar, o politică prin care eul devine un agent al interesului propriu, şi una prin care interesele sale se realizează şi sunt îngrădite. Examinarea politicii moderne de individualizare şi colectivizare trebuie aşadar să se concentreze asupra disciplinelor ce formează eul ca purtător de drepturi, interese şi virtuţi, şi asupra pierderilor ce însoţesc aceste procese. Teoria fou-caultiană este, fireşte, contestabilă, dar terenul pe care l-a „cartografiat" într-o manieră particulară aşteaptă să fie cercetat. În dezbaterile actuale privind primatul drepturilor faţă de interese sau al individului faţă de comunitate, intervin consideraţii care dezvăluie ce au în comun oponenţii şi ce chestiuni politice au fost eclipsate în urma predominării acestor dezbateri. Ceea ce este un lucru bun, având în vedere că, aşa cum se înfăţişează în prezent, aceste dezbateri au devenit cam sterile.

WEC

Bibliografie

Barry, B., „The public interest", în *Procee-dings of the Aristotelian Society*, vol. Supl. 38 (1964), pp. L-l8.

— ♦ Benn, S. L, „Interests în polities", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 60 (1959-1960), 'pp. 123-140.

— ♦ Connolly, W. E., „The public interest and the common good", în *Appearance and Reality în Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

— ♦ Flathman, R., *The Public Interest*, New York, Wiley, 1966.

— Foucault, M., *A supraveghea şi a pedepsi*, trad. de B. Ghiu, Bucureşti, Humanitas, 1997.

— MacIntyre, A., *After Virtue*, Notre Dame, III., University *of* Notre Dame Press, 1981.

— Sandel, M., *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge, University Press, 1982.

— Schutze, C, *The Public Use of Private Interest*, Washington DC, Brookings Institute, 1977.

istoricism – *istorism* istorism (sau istoricism; la anumiţi autori, de exemplu la K. Popper, termenii „istorism” şi „istoricism” sunt folosiţi cu semnificaţii diferite – vezi şi A. Flew, *Dicţionar de filosofie şi logică*, Bucureşti, Humanitas, 1996. Cum în articolul de faţă este folosit un unic termen, engl, *historicism*, recurgem în traducere la abrevierea „i.” – *n. trad.*). Credinţa că explicaţia filosofică a cunoaşterii istorice oferă baza şi justificarea oricărei cunoaşteri valabile cu privire la activităţile umane şi la rezultatele lor. Cei ce o împărtăşesc preconizează o reconstrucţie cuprinzătoare a ştiinţelor sociale şi ale culturii în măsura în care acestea au fost întemeiate pe asumpţii şi metode străine unui asemenea principiu. Dat fiind că există dezacorduri radicale în privinţa explicării filosofice a cunoaşterii istorice şi că în teoria socială şi politică nu se poate distinge net între utilizarea retorică şi cea analitică a conceptelor, se impune să semnalăm două accepţiuni în mare parte incompatibile ale termenului; în cea de-a doua, el este folosit ca etichetă polemica pentru o varietate de poziţii considerate de promotorii lor reciproc incompatibile. În primul sens, termenul desemnează o doctrină filosofică derivată din presupoziţiile epistemologice ale istoriografiei critice; în al doilea sens, desemnează teorii centrate asupra unor filosofii „materiale” ale istoriei, de felul celor împotriva cărora s-a ridicat istoriografia critică. În plus, primul fel de i. Se preocupă în principal de limitele cunoaşterii ştiinţifice, pe care o consideră inadecvată ca mijloc de control al evenimentelor viitoare, pe când cel de-al doilea fel se raportează la ambiţia de a supune toate evenimentele umane unui control raţional. Accepţiunea dual ă are totuşi o anumită justificare: ambele concepţii resping o abordare a presupoziţiilor şi structurii cunoaşterii bazate pe o teorie universală a naturii umane*, în favoarea unei abordări bazată pe cunoaşterea istoric localizată a unei lumi aflate în necontenită schimbare (vezi Cumming; Strauss). Etimonul german, *Historismus*, a fost construit la sfârşitul secolului al XLX-lea pentru a defini numerose contestări ale idealului de ştiinţă dominant (derivat din filosofia pe atunci curentă a ştiinţelor fizice) în discipline precum economia politică, dreptul, estetica şi studiile politice, ca şi în cadrul diverselor ramuri ale filosofiei. Tema comună – inspirată de contraatacul lansat la mijlocul secolului împotriva pozitivismului şi a aplicaţiilor sale în istoriografie, atac ce a culminat în opera lui Wilhelm Dilthey (vezi Mak-kreel) – a constituit-o necesitatea de a modela cunoaşterea din ştiinţele umane după calităţile distinctive ale obiectului lor, aşa cum le dezvăluie studiul istoriei umane. Iniţial, dezbaterea a abordat chestiuni metodologice, privite în legătură cu studiile concrete detaliate, cum a fost cazul cu reprezentanţii de frunte ai Şcolii istorice din economie sau drept, dar criticile ulterioare asupra acestor dezbateri şi studii au urmărit să elaboreze o doctrină filosofică comună şi un program cultural comun al istorismului.

În pofida unor deosebiri importante, diversele încercări în direcţia unei asemenea doctrine au în comun trei elemente: accentul pus pe variaţia calitativă între evenimente particulare (unicitatea); conceperea dezvoltării cumulative şi ireversibile, dar nu predeterminate a contextelor mai cuprinzătoare ca fiind sursa acestor variaţii calitative (dezvoltarea); insistenţa asupra ideii că proiectele subiective de sorginte iraţională ale indivizilor istoriceşte particularizaţi reprezintă principalul plan pe care se desfăşoară variaţia şi dezvoltarea (subiectivism). Cunoaşterea unei astfel de realităţi nu poate avea, în cea mai mare parte, decât un caracter concret, descriptiv şi her-meneutic, nicidecum unul abstract, explicativ şi universal. Ea va evita în special căutarea de legi naturale universale şi se va considera ea însăşi un eveniment istoric concret, iar nu o manifestare a unei raţiuni atemporale. În sfârşit, ştiinţele sociale şi culturale dezvoltate în conformitate cu acest proiect vor accepta un rol pur contemplativ, abandonând aspiraţia baconiană la cunoaştere ca sursă de putere (→ *J. Or-tega y Gasset*; *R. G. Collingwood*; *B. Croce*; *K. Mannheim*). Sensul polemic al „i.” s-a conturat în Marea Britanie în cursul celui de-al doilea război mondial, în argumentările împotriva anumitor concepţii politice la modă, referitoare îndeosebi la necesitatea planificării publice şi a unui control coordonat, concepţii justificate în special prin referiri la diagnoze marxiste sau la altele similare, privind cerinţele obiective ale noii epoci istorice (→ *F A. Von Hayek*). Într-o serie de publicaţii influente datând din perioada celei mai mari deziluzii provocate de marxismul* sovietic, dublată de o mobilizare politică împotriva lui, autori ca Hannah Arendt*, Karl Popper* şi Raymond Aron au susţinut că orice discurs teoretic care postulează o logică şi o succesiune explicabile în dezvoltarea istorică privită în ansamblu şi care pretinde să derive de aici proiecţii ale evoluţiilor viitoare şi directive pentru conduita din prezent, nu are, filosofic, nicio valoare şi trebuie privit mai degrabă ca o ideologie însetată de putere decât ca ştiinţă socială veritabilă. În acest sens, „i.” a ajuns ulterior o piesă centrală în analiza structurală a ideologiei*, unde conceptul era luat în sensul lui negativ, de mod de gândire antitetic gândirii raţionale. Oricare ar fi plauzibilitatea lor ca reacţie la o anumită categorie de teoretizări politice vulgare, aceste denunţări ale i. Nu au un efect critic prea mare asupra orientărilor marxiste contemporane neoficiale, care s-au distanţat mult de concepţia scientistă stereotipă atacată de critici ca „istoricistă”. Utilizarea în continuare a acestui concept trebuie privită ca ne-fiind ea însăşi decât o manevră retorică sau ideologică.

Acolo unde în sensul său originar i. Se apropie de marxism sau de interpretări teoretice similare ale procesului istoric, este vorba de o încercare de depăşire a unui relativism ce în mod potenţial se autosubminează şi a

pasivităţii totale pe care concluziile lui filosofice par să o implice. După cum subliniază însă Troeltsch şi Mannheim, aceasta marchează o întoarcere la problemele care au generat concepţia lui Hegel* despre dialectică* şi alte strategii teoretice similare şi nu mai poate fi interpretat cu folos ca fiind un element inerent istorismului. O strategie mai promiţătoare de lărgire a sferei noţiunii de i. Tară stereotipii ideologice îşi ia ca punct de sprijin contrastul general dintre structurile de cunoaştere întemeiate pe teorii generale despre natura umană şi cele întemeiate pe experienţa istorică concretă, analizând prin prisma acestui contrast etape importante ale istoriei intelectuale şi formulând probleme filosofice de însemnătate cardinală. DK

Bibliografie

Arendt, H., *Originile totalitarismului*, trad. de I. Dur şi M. Ivănescu, Bucureşti, Humani-tas, 1994.

— Aron, R., *The Opium of the În-tellectuals*, New York, Doubleday, 1957.

— Collingwood, R. G., *The Idea of History*, Oxford, Clarendon Press, 1946.

— Croce, B., *Histoiy as the Störy of Liberty*, New York, Norton, 1941.

— Cumming, R. D., *Human Nature and History*, Chicago, University *of* Chicago Press, 1969.

— Hayek, F. A., *The Counter-Revolution of Science*, Glencoe, 111., Free Press *of* Glencoe, 1952. -Makkreel, R. A., *Dilthey*: *Philosopher of the Human Studies*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1975.

— ♦ Mannheim, K., istoricism", în *Essays on the Sociology of Knowledge*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1952.

— *Conservatism*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1986.

— Meinecke, F., *Die Entstehung des Historismus*, München, Leibniz, 1946.

— Ortegay Gasset, J., *History as a System*, New York, Norton, 1961.

— Popper, K., *Societatea deschisă şi duşmanii ei*, trad. de D. Stoianovici, Bucureşti, Huma-nitas, 1993.

— *Mizeria istoricismului*, trad. de D. Suciu şi A. Zamfir, Bucureşti, all,

1996.

— Strauss, L., *Natural Right and History*, Chicago, University *of* Chicago Press, 1953.

— Troeltsch, E., *Der Historismus und seine Probleme*, în *Gesammelte Schriften*, vol. III, Tübingen, J. C B. Mohr (Paul Siebeck), 1922.

Iustinian I (482-565) împărat bizantin. Născut în aşezarea Tauresium de lângă actualul oraş NiS din Serbia şi având latina ca limbă maternă, Iustinian a fost adus, de copil, la Constan-ţinopol de către unchiul său, un militar care l-a adoptat şi l-a dat la şcoală. Acest unchi a devenit împăratul Iustin I, iar Iustinian i-a succedat la tron în 527. Imediat după ce s-a suit pe tron, a iniţiat un amplu plan de restaurare a măreţiei Romei sub toate aspectele. Asemenea lui Napoleon, dormea puţin şi era înzestrat cu o mare energie şi o remarcabilă capacitate de a stăpâni detaliile. A fost influenţat mult de soţia sa, Theodora, o fostă actriţă, iar după moartea ei, în 548, a fost mai puţin activ ca împărat.

Din punct de vedere teritorial, Iustinian a reuşit să menţină frontiera de est cu Persia, iar prin eforturile generalilor săi Belizarie şi Narses a recucerit nordul Africii de la vandali şi a restabilit autoritatea imperială asupra regatului ostrogot din Italia. Totodată, a consolidat administraţia Imperiului şi a ameliorat colectarea impozitelor. Aceste reforme au fost atât de impopulare, încât au dus la răscoala din Nike, din 532, care a fost cât pe ce să-l coste tronul. Profitând de talentele strălucitului său ministru Tribonian, în 527 Iustinian a dispus o reformulare completă a dreptului roman, cu scopul de a-i reda desăvârşirea tehnică pe care o avusese cu trei secole în urmă. Principalele trei părţi, *Digestele*, *Codul* şi *Instituţiile*, au fost încheiate în 534. (*drept roman*) Iustinian considera că binele statului se află în legătură cu cel al bisericii, iar pe sine se considera deţinătorul deopotrivă al puterii religioase supreme şi al celei temporale. Uneori politica sa este denumită „cezaropapism” (supunerea bisericii faţă de stat), dar în viziunea sa între biserică şi stat* nu exista nicio diferenţă. El a impus prin lege disciplina ecleziastică şi doctrina ortodoxă, în particular dogma Conciliului din Calcedonia, potrivit căreia natura umană şi cea divină coexistă în Christos, împotriva monofiziţilor, care susţineau că natura lui Christos este esenţialmen-te divină, şi împotriva nestorienilor, care susţineau că în Christosul întrupat sălăşluiau două persoane distincte, una umană şi alta divină. Prin marea sa catedrală Sfânta Sofia (Hagia Sofia) din Constantinopol, Iustinian pretindea că l-a depăşit pe Solomon. Prin sancţiunea pragmatică din 554, Iustinian a ordonat aplicarea legilor sale în Italia, acesta fiind probabil şi momentul în care exemplare ale codului său au ajuns acolo. Deşi ele nu au

avut o influenţă imediată, cel puţin un manuscris al *Digestelor*, descoperit mai târziu la Pisa şi păstrat la Florenţa, a supravieţuit, formând baza renaşterii studiilor de drept roman la Bologna spre sfârşitul secolului al XI-lea. Chipul lui Iustinian este cunoscut după un mozaic din biserica San Vitale din Ravenna. PGS

Bibliografie

Browning, R., *Justinian and Theodora*, Londra, Weidenfeld & Nicolson, 1971.

— Jones, A. H. M., *The Later Roman Empire*, *284-602*: *a social*, *economic and administrative survey*, 3 vol., Oxford, Blackwell, 1964.

I

Îngrădiri şi contraponderi (engl. *Checks and balances* „tradus şi prin limitări şi echilibrări", „control şi contracarare reciprocă") în Anglia, ideea că o guvernare liberă se menţine prin contrabalansarea şi îngrădirea unei părţi a guvernământului de către celelalte a fost exprimată de mulţi autori, între care Henry Bolingbroke* şi William Blackstone*. Regele, lorzii şi poporul de rând, cele trei stări ale regatului, erau privite ca reprezentând principii diferite (monarhic, oligarhic şi popular), a căror juxtapunere putea menţine echilibrul constituţiei* şi libertăţile supuşilor (teză contestată de Jeremy Bentham*). Dreptul jurispru-denţial (*the common law*) şi ideea de drepturi naturale* erau considerate tot ca factori de limitare a unei puteri executive neîngrădite. Aceste idei, combinate cu ideile oarecum diferite privind separaţia funcţională dintre ramurile puterii, preluate de la Montesquieu*, par să fi exercitat o influenţă considerabilă asupra doctrinei constituţionale americane.

—» *separaţia puterilor GM*

Bibliografie

Barker, E., *Essays on Government*, cap. 5, Oxford, Clarendon Press, 1945.

— Bentham, J., *A Fragment on Government*, în *A Comment on the Commentâmes* şi *A Fragment on Government*, ed. J. H. Burns şi H, L. A. Hart, Londra, Athlone, 1977. -(#) McIlwain, C H., *Constituţionalism and the Changing World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1939.

Înstrăinare – *alienare*

Jean de Paris (c. 1250" -1304) Publicist dominican. La cumpăna dintre secolele al XIII-lea şi al XIV-lea a scris *Depotestate regia etpopuli*, contribuţie

la controversa dintre regele Franţei, Filip al IV-lea, şi papa Bonifaciu al VlII-lea. Aici pledează în favoarea separării politicii de teologie, insistând că în sfera proprietăţii temporale autoritatea civilă este autonomă şi suverană, nesupusă constrângerii ecleziastice. Considera că originile statului sunt naturale şi că la obârşie proprietatea este anterioară statului. Sancţiunea ultimă a autorităţii rezidă în comunitate. Jean de Paris schiţează o cale de mijloc, ce separă domeniile autorităţii ecleziastice şi ale celei seculare, având în vedere structurile interne diferite ale bisericii şi ale statului, raporturile specifice ale fiecăreia cu proprietatea şi propria influenţă morală a fiecăreia din ele. Spre deosebire de Marsilio da Padova*, el nu înfăţişează biserica drept organ al unui stat omnipotent şi admite ca în calitate de corp constituit ea să deţină *dominium* („stăpânire, proprietate"), papa fiind supraveghetorul sau intendentul acestei proprietăţi colective. *Domi-nium*-v*x*\ bisericii în ansamblu sau al preoţilor individuali asupra unor bunuri temporale le revine acestora nu în calitate de vicari ai lui Christos şi de succesori ai apostolilor, ci în virtutea cedării şi a acceptării venite din partea câr-muitorilor cucernici sau din donaţiile unor credincioşi. Întreaga argumentaţie a lui Jean de Paris privitoare la autoritatea bisericii şi la cea a statului este expresia modului său restrictiv de a înţelege *dominium în rebus* (drepturile de proprietate). El susţine că tradiţionala independenţă *de facto* a monarhului şi independenţa indivizilor deţinători de proprietăţi puteau fi justificate *de jure*, pentru că toţi oamenii au drepturi de proprietate inalienabile, anterioare în timp instituţiilor seculare şi spirituale. Ei dobândesc drepturi asupra lucrurilor ca urmare a propriei munci şi strădanii. Nici principele, nici papa nu au *dominium* sau stăpânire în lumea profană. Cârmuirile se instituie tocmai pentru a media în disputele privind proprietatea privată. Deşi Dumnezeu a dat pământul în comun oamenilor, aceştia au ajuns să diferenţieze proprietăţi private prin muncă, iar cârmuitorii au fost instituiţi cu scopul de a preîntâmpina inconvenientele care s-ar ivi în absenţa unui arbitru imparţial în caz de uzurpare a proprietăţii de către cei fără just titlu la *dominium*. Principele are puterea de jurisdicţie asupra proprietăţii supuşilor săi, fără ca prin aceasta supuşii să-i cedeze drepturile lor de proprietate. Ca urmare, cârmuitorii sunt aleşi prin consimţământ popular. Revocarea acestora este nu doar posibilă, ci şi obligatorie atunci când relaţia de încredere dintre supuşi şi cârmuitori este distrusă ca o consecinţă a faptului că un câr-muitor nu reprezintă binele comun, ci pe cel propriu. Jean de Paris analizează" şi situaţia în care un papă poate fi depus şi pledează în favoarea suveranităţii conciliului, când acesta este alcătuit din reprezentanţi ai întregii biserici. Acest opuscul radical, care nu doar îngrădeşte puterea papală în sfera temporală, ci îi îngrădeşte şi pe monarhi, a fost invocat în repetate rânduri în secolele următoare şi s-a susţinut că John Locke* era familiarizat cu conţinutul lui. (*biserica şi statui*) *JC*

Bibliografie

♦ Coleman, J., „Medieval discussion *of* property: *ratio* and *dominium* according to John *of* Paris and Marsilius *of* Padua”, în *History of Political Thought*, 4 (1983), pp. 209-228.

— *Dominium* în thirteenth and fourteenth-century political thought and its seventeenth-century heirs: John *of* Paris and Locke”, în *Political Studies*, 33 (1985), pp. 73-100.

— John *of* Paris, *On Royal and Papal Power*, trad. de J. A. Watt, Toronto, Pontifical Institute *of* Medieval Studies, 1971.

Jefferson, Thomas (1743-1826) Om de stat şi filosof politic american. A fost guvernator al Virginiei, delegat la Congresul Continental şi al treilea preşedinte al Statelor Unite, între 1801 şi 1809. A redactat Declaraţia de Independenţă, Statutul Libertăţii Religioase al statului Virginia, *Notes on the State of Virginia* şi numeroase cuvântări şi scrisori. Către sfârşitul vieţii a întemeiat Universitatea statului Virginia.

Scrierile politice timpurii ale lui Jefferson au avut ca obiect cauza revoluţionară a coloniilor nord-americane care luptau pentru dobândirea independenţei faţă de Imperiul Britanic. Inspirându-se din teoria engleză a libertăţilor provenite din vechea constituţie* şi din teoria politică a lui John Locke*, Jefferson a formulat o teorie federalistă a Imperiului Britanic, conform căreia toate corpurile legiuitoare din Imperiu (de pildă, Parlamentul Britanic şi Virginia House *of* Burges-ses) erau „libere, egale şi independente”, rolul Coroanei reducându-se la acela de arbitru imparţial între aceste organisme legislative autonome, cu respectarea drepturilor fiecăruia. Din perspectiva acestei concepţii, reglementările Parlamentului Britanic din anii 1760 şi 1770 referitoare la coloniile americane apăreau ca o uzurpare a prerogativelor forurilor legislative coloniale, iar sprijinul acordat de Coroană Parlamentului era considerat tiranic. Opiniile lui Jefferson datând din această perioadă sunt exprimate succint în *Summary View of the Rights of British America* şi în Declaraţia de Independenţă.

După Războiul american de independenţă scrierile sale politice s-au centrat asupra formării unei noi republici în America. După exemplul lui Aristotel*, Jefferson considera omul o fiinţă socială prin natura sa, dar care pentru a-şi dezvolta facultăţile sociale şi politice trebuia să facă parte din mici comunităţi democratice. Jefferson se pronunţa pentru împărţirea Virginiei în districte (*wards*) de câte cinci-şase mile pătrate şi cu câte o sută de cetăţeni, în genulpolis-*uvui* clasic grec. El mai credea că prin democraţia* participativă cetăţenii îi vor putea recunoaşte pe cei mai buni dintre ei, pe cei înzestraţi cu

„înţelepciune şi virtute”, numiţi de el „aristocraţia naturală”. Această aristocraţie naturală urma a fi aleasă în funcţiile cheie de conducere politica, servind ca reprezentant al populaţiei în organismele districtuale, ale statelor şi în cele naţionale din marea republică americană. În scopul sprijinirii acestui ideal de democraţie locală directă, Jefferson pleda pentru un învăţământ public general şi pentru o aproximativă egalitate economică. Promovarea în sistemul de învăţământ trebuia făcută după merit, iar statul urma să atribuie câte 50 de acri de pământ fiecărui cetăţean care nu dispunea de această suprafaţă. Jefferson se opunea instituţiei sclaviei şi se pronunţa pentru emanciparea treptată a sclavilor de culoare şi pentru recolo-nizarea lor în Africa. Se împotrivea participării femeilor la viaţa politică. Convingerile lui religioase erau în concordanţă cu teoria sa politică. Fiind un unitarian conservator, considera că morala creştină este esenţială pentru virtutea omului ca fiinţă socială şi pentru un stat drept şi armonios. În replică la biserica anglicană *of* icială din Virginia, a susţinut Jibertatea religiei”, pe care o înţelegea ca exprimare deplină a tuturor credinţelor (şi necredinţelor) religioase, sperând că în interiorul unei asemenea diversităţi cetăţenii vor decanta şi alege învăţăturile morale de bază ale lui Iisus. (*biserica şi statul*) Thomas Jefferson este considerat un idealist care a trăit să-şi vadă înşelate cele mai multe dintre idealuri. Tendinţa din viaţa politică americană spre o putere naţională centralizată şi spre o etică industrială, capitalistă l-a determinat să devină un militant pentru cauza drepturilor statelor şi un adept al reformelor agrare. Aşa se face că scrierile lui politice din perioada târzie prezintă o asemănare izbitoare cu cele revoluţionare: aşa cum odinioară învinuise Parlamentul şi Coroana britanică de acţiuni ce ar uzurpa puterea legislativă a organelor de stat din colonii, acum ataca Congresul şi tribunalele naţionale că uzurpă puterea celor de la nivelul statelor. Datorită profunzimii şi varietăţii ideilor sale politice, Jefferson continuă să fie invocat de un spectru larg de mişcări politice, inclusiv de către revoluţionari din Lumea a treia, de către democraţi conservatori şi de către socialişti radicali. GS

Bibliografie

Becker, C, *The Déclaration of Indepen-dence*: *a Study în the History of Political Ideas*, New York, Vintage, 1958.

— Jefferson, T., *The Writings of Thomas Jefferson*, ed. A. A. Lipscomb şi A. E. Bergh, 20 vol., Washington, DC, ed. Memorială, 1903.

— *ThePapers of Thomas Jefferson*, ed. J. Boyd şi C. T. Cullen, 22 voi. (până în prezent), Princeton, NJ; Princeton University Press, 1950-1982.

— Koch, A., *The Philosophy of ThoMas Jefferson*, New York, Columbia University Press, 1957.

— Malone, D., *Jefferson and His Time*, 7 vol., Boston, Mass., Little, Brown, 1948-1983.

John *of* Salisbury (c. 1115/20-1180) Gânditor politic medieval, influenţat de republicanismul ciceronian. Preocupările diverse şi cosmopolite – cărturăreşti, ecleziastice, politice – l-au adus în contact cu majoritatea domeniilor vieţii publice din secolul al XII-lea. Oglinda a epocii sale, este considerat unul dintre umaniştii secolului al XII-lea care preţuiau textele marilor autori ai Antichităţii şi elevata retorica latină. S-a născut la Old Sarum; prin anii 1130-1140 a urmat şcoli franceze studiind sub îndrumarea mariler minţi ale vremii, între care Abelard, Guillaume de Conches şi Thierry de Chartres. În calitate de administrator ecleziastic al arhiepiscopului Theobald *of* Canterbury şi de avocat al unor tribunale ecleziastice, a ajuns să lucreze în slujba arhiepiscopului Thomas Becket, jucând un rol în existenţa tragică a acestuia. Către sfârşitul vieţii a fost episcop de Chartres. Teoria sa politică este expusă în principala sa lucrare, *Policraticus*, în *His-toria Pontificalis*, în scrierea filosofică *Metalogicon* şi în scrisori. A călătorit mult prin Franţa şi Italia şi constituie o sursă primordială, adesea unică, pentru cunoaşterea acestei perioade, fiind martorul transformării monarhiei papale prin recursul crescând la apeluri către curia papală. A avut ample cunoştinţe de drept roman* şi de drept canonic*, deşi nu pare să fi urmat studii juridice regulate.

Policraticus (1156-1159) este o lucrare complexă de teorie politică: un manual de guvernare, un îndreptar pentru principi, o critică din unghi moral a vieţii de curte, un tratat filosofic didactic şi o enciclopedie literară şi savantă. Ea îşi datorează celebritatea mai cu seamă analizei dedicate tiraniei şi exemplelor de tirani nemernici care, prin intervenţia lui Dumnezeu, au sfârşit-o rău. Despre John *of* Salisbury s-a spus nu o dată că este primul apărător medieval al teoriei tiranicidului, dar adevărata sa poziţie pare să fi fost aceea că tiranii sunt pedepsiţi de Dumnezeu. Prin urmare, sfatul său era ca oamenii să nu încerce să-şi facă singuri dreptate, pentru că împotrivirea violentă, revoluţia, războiul civil în stat şi în biserică au consecinţe teribile; este mai bine să rabzi, să tolerezi şi să te rogi, căci până la urmă tiranul nu poate avea pace şi tihnă. John *of* Salisbury a scris spre a-i avertiza pe tirani, şi nu spre a-i sfătui pe ucigaşi; teoria sa nu susţine tiranicidul, dar îi zugrăveşte pe tirani ca situându-se la antipodul principilor destoinici. După opinia lui, legea este un dar al lui Dumnezeu transmis cârmuitorilor laici prin intermediul clericilor. Există însă şi o cunoaştere naturală a legii morale, pe care omul o găseşte înlăuntrul său, cu ajutorul raţiunii. Modul lui John *of* Salisbury de a înţelege această lege naturală este asemănător celui al lui Cicero*. El o numeşte

equitas – aplicarea de către om a propriei capacităţi de a raţiona şi de a stabili ce este drept; în felul acesta omul poate găsi răspuns şi la întrebări morale asupra cărora legea divină pare a nu se pronunţa. Adevărata societate este atât o entitate naturală, cât şi un organism spiritual, un loc în care oamenii sunt deopotrivă animale şi sfinţi; o astfel de societate a fost cunoscută în lumea clasică sub denumirea de *polis* sau *respublica*. Societatea umană este în egală măsură o confederaţie de oameni şi o congregaţie de creştini, unde factorul natural şi cel divin conlucrează. De aceea decizia principelui trebuie să respecte dreptul canonic. Cârmuitorul destoinic trebuie să fie un om al statului, o expresie fizică a rânduielii drepte, un vicar al lui Dumnezeu şi totodată o imagine a echităţii naturale. John *of* Salis-bury compară republica cu un organism viu, format din cap (cârmuitorul) şi mădulare. Datoria ei este de a aduce acţiunile supuşilor pe făgaşul divinei *equitas*, legea seculară (*lex*) fiind forma prin care *equitas* este realizată pe pământ. Cârmuitorul, întrucât printr-o alegere raţională liberă menţine dreptatea în calitate de slujitor al divinei *equitas*, nu este supus obligaţiei juridice exterioare. Ca reprezentant al lui Dumnezeu, cârmuitorul este persoană publică şi orice împotrivire faţă de puterea cârmuirii reprezintă o răzvrătire împotriva lui Dumnezeu. Cârmuitorul stă deasupra sferei pământeşti, dar nu este autonom, pentru că în cugetul său este obligat să menţină *equitas*. *Policraticus*, ca fiinţă politică ideală, trebuie să îmbine natura animală şi cea divină a *polis-xxlui* pe care îl conduce. John *of* Salisbury credea că Hen-ric al II-lea acţionase ca un animal sălbatic atacând imunităţile clericale şi stricând echilibrul firesc al cârmuirii regale. Clerul şi oamenii de rând trebuiau să se unească pentru a restabili echilibrul, înlăturându-l pe tiranul care cârmuieşte doar prin stăpânire animală, şi nu prin *equitas*. *Policraticus* a exercitat o mare influenţă asupra juriştilor italieni şi a umaniştilor francezi din secolul al XIV-lea. Scrierile lui John *of* Salisbury au fost preţuite şi în calitatea lor de culegeri de istorisiri antice, fiind o poartă de acces la Antichitate. JC

Bibliografie

♦ John *of* Salisbury, *Policraticus*, cărţile 4-6 şi părţi din cărţile 7-8, trad. de J. Dickin-san, New York, Alfred A. Knopf, 1927; cărţile l-3 şi părţi din cărţile 7-8, trad. de J. B. Pike, seria Clasici ai ştiinţei politice, Minneapolis, 1938.

— ♦, John *of* Salisbury *s Memoirs *of* the Papal Court", în *Historia Pontificalis*, ed. Şi trad. de M. Chibnall, Londra, Nelson, 1956.

— Wilks, M. Ed., *The World of John of Salisbury*, în „Studies în Church History", subsidia 3, Oxford, Black-well, 1984.

K

Kant, Immanuel (1724-1804) Filosof german. S-a născut şi a murit la Königsberg, în Prusia Orientală. Reputaţia sa filosofică se sprijină pe cele trei *Critici*-a *raţiunii pure* (1781), a *raţiunii practice* (1788) şi a *puterii de judecată* (1790). În 1785 a publicat *Fundamentele metafizicii moravurilor*, unde este formulat pentru prima dată faimosul imperativ categoric de a avea întotdeauna o „voinţă bună", de-a trata orice persoană ca pe un scop în sine şi nu doar ca pe un mijloc pentru scopuri arbitrare. Gândirea politică a lui Kant a fost dezvoltată după Revoluţia franceză în *Spre pacea eternă* (1795), *Elementele metafizice ale justiţiei*

(1797) şi *Conflictul dintre facultăţi*

(1798) şi are ca idee principală că politica trebuie „să se încline înaintea" moralei.

În mod indiscutabil, convingerea politică *centrală* a lui Kant este că morala şi politica trebuie să se afle în legătură, pentru că „adevărata politică nu poate face un singur pas fără a da mai întâi respectul cuvenit moralei", în acelaşi timp el trasează o riguroasă demarcaţie între motivele morale (voinţa bună şi respectul faţă de legea morală) şi motivele juridice ale acţiunii, insistând că imboldurile morale şi cele juridice niciodată nu trebuie confundate; aceasta l-a făcut să argumenteze (în *Conflictul dintre facultăţi*) că şi în condiţiile progresului „luminilor" şi ale „republicanismului", în lume nu va exista o cantitate mai mare de acţiuni morale, ci doar un număr mai mare de acţiuni conforme legii care corespund aproximativ cu ceea ce moralitatea pură ar înfăptui dacă ar putea. (Se poate anticipa că, la sfârşitul timpurilor, „imperiul moral al scopurilor" nu va fi realizat pe pământ – deşi ar trebui să fie –, dar se poate spera cu îndreptăţire într-o ordine juridică mai bună, mai apropiată de comandamentele moralei decât ordinea actuală.) Morala şi justiţia publică trebuie să se afle într-o asemenea legătură, încât morala să *modeleze* politica – interzicând războiul, lucrând în favoarea „păcii eterne" şi a „drepturilor omului" –, fără a deveni *motivul* politicii (deoarece aceasta nu-şi poate pune nădejdea în „voinţa bună"). Dată fiind această tensiune dintre morală şi justiţia publică – ele trebuind să se afle în legătură, dar totodată să rămână distincte –, poate că ideea de „scopuri" ar fi în măsură să creeze o punte între ele: pentru că justiţia publică susţine, fără îndoială, anumite scopuri morale (de pildă cel de a nu ucide), chiar dacă dreptul* trebuie să se mulţumească cu un motiv juridic. Folosirea teleologiei ca punte de legătură între tărâmul moral şi cel po-litico-juridic nu constituie o noutate radicală, întrucât în *Critica puterii de judecată* Kant însuşi folosise „scopurile" pentru unificarea întregii sale filosofii, argumentând că natura poate fi judecată (dar nu şi cunoscută) prin procese şi funcţii pe care cauzalitatea mecanică nu este

capabilă să le explice, că persoanele ca agenţi liberi urmăresc anumite scopuri şi se privesc pe ele însele drept scopul final al creaţiei, iar arta etalează o „finalitate fără scop”, care o face să fie (nu în mod nemijlocit morală, ci) un simbol al moralităţii. Or, dacă scopurile sunt în măsură (ori sunt considerate a fi în măsură) să stabilească legătura între natură, libertatea umană şi artă, ele sunt în măsură (lucru mult mai lesnicios) să facă legătura şi între două faţete ale libertăţii umane: între tărâmul moral şi cel juridic. Or, dacă pe tărâmul moral „voinţa bună” ar putea să însemne de a nu universaliza niciodată o maximă de acţiune ce n-ar respecta persoanele ca scopuri în sine, atunci morala şi domeniul politico-juridic ar putea fi legate între ele cu ajutorul teleologiei kantiene. Dacă fiecare persoană ar avea o voinţă bună, atunci ea le-ar respecta pe toate celelalte ca scopuri, ca membri ai unui „imperiu al scopurilor”; ceea ce, deşi ar trebui, în realitate nu se întâmplă, din cauza faptului patologic că omul este funciar-mente rău. Aşadar, dacă voinţa bună înseamnă respectul pentru persoane ca scopuri în sine şi dacă justiţia publică impune ca anumite scopuri morale (precum cel de a nu ucide) să fie *urmate*, chiar dacă în sinea lor cei în cauză nu le respectă, atunci la Kant justiţia publică ar putea fi privită drept realizare parţială a ceea ce s-ar întâmpla dacă toate voinţele ar fi bune. În plus, Kant sugerează adesea că dreptul creează un fel de ambianţă propice pentru voinţa bună, împuţinând prilejurile de păcat politic (cum ar fi teama de dominaţia altora) care i-ar putea ispiti (deşi nicio dată determina) pe oameni să acţioneze nedrept. Poate că întreaga poziţie a lui Kant faţă de politică privită ca realizare juridică a unor finalităţi morale a fost cel mai bine rezumată în două pasaje, primul din *Principiile metafizice ale virtuţii* (1797): „În sistemul naturii omul (..) e de mică însemnătate şi, alături de celelalte animale, considerat ca produs al pământului, nu are marc valoare. (..) Dar ca persoană, aşadar ca subiect al raţiunii morale practice, el este de nepreţuit. Pentru că, privit din această perspectivă (ca *homo nou-menon*), el nu poate fi judecat numai ca mijloc pentru scopurile altor oameni, şi nici chiar pentru propriile-i scopuri, ci trebuie preţuit ca un scop în sine.” în *Conflictul dintre facultăţi* Kant a tradus acest pasaj – sau cel puţin aşa pare – în limbajul politicii: „Faţă cu omnipotenţa naturii sau mai degrabă a cauzei sale prime care ne este inaccesibilă, fiinţa umană, la rândul ei, nu-i decât o bagatelă. Când însă suverani din aceeaşi specie cu ea o consideră şi o tratează în acest fel, fie împovărând-o ca pe o vită, fie privind-o doar ca pe o unealtă în planurile lor sau expunând-o în conflictele dintre ei spre a fi masacrată, aceasta nu mai este o bagatelă, ci o nesocotire a scopului ultim al creaţiei” (*Political Writings*, p. 185). Potrivit acestei viziuni teleologice, suveranii nesocotesc drepturile omului* (sau, mai bine-zis, drepturile persoanelor) când tratează omul ca pe un simplu mijloc în slujba unui scop relativ (extinderea teritorială); Kant consideră că războiul, care inevitabil îi tratează pe oameni ca pe simple mijloace în slujba unui scop imoral, face ca statul să atace şi să

submineze moralitatea, când de fapt statul şi ordinea juridică ar trebui (în calitatea lor de bunuri limitate) să ofere un context stabil de pace şi securitate în cadrul căruia oamenii să poată exercita singurul bine nelimitat, „voinţa bună”. Ideea că persoanele sunt scopuri ce n-ar trebui niciodată folosite ca simple mijloace în slujba unor finalităţi arbitrare furnizează „voinţei bune” un scop obiectiv, care este sursa imperativului categoric şi fixează o condiţie limitativă pentru ceea ce politica poate în mod legitim să facă. Încât, în pofida afirmaţiei lui Hegel*, kantianismul nu este doar o doctrină formală în care „datoria rece este ultimul dumicat rece rămas în stomac”. Kant spune de altfel limpede că într-o republică *cetăfenii* (nu simplii supuşi) s-ar împotrivi războiului din motivul legitim al iubirii de sine. Aşadar, republicanismul (pe plan intern) şi pacea eternă (pe plan extern) sunt strâns legate între ele, absolut inseparabile. Iată de ce Kant spune că într-o „constituţie în care supusul nu este cetăţean şi care deci nu este republicană, mersul la război este lucrul cel mai simplu din lume”, în ciuda faptului că „raţiunea ca suprema putere morală legiuitoare condamnă în mod absolut războiul ca mijloc de afirmare a unor drepturi”. Cetăţenia republicană serveşte aşadar unui scop moral esenţial, pe care, din pricina patologiei umane, voinţa bună s-ar putea să nu-l atingă niciodată. Pentru Kant exteriorul este modelat de interior, ceea ce-i face să spună că primul articol definitoriu al păcii eterne este că constituţia civilă a fiecărui stat trebuie să fie republicană”.

Toate aceste idei sunt dezvoltate de Kant în splendidele pagini finale din *Elementele metafizice ale justiţiei*: „Raţiunea moral-practică din noi pronunţă următorul veto irezistibil: Cu niciun chip nu trebuie să existe război, nici între indivizi în starea de natură, nici între state, care, deşi înăuntrul lor sunt conduse de legi, în relaţiile externe reciproce trăiesc totuşi într-o stare neguvernată de legi. Căci războiul nu este un mod prin care cineva ar trebui să caute să-şi afirme drepturile (..). S-ar putea spune chiar că acest obiectiv de întronare a unei păci universale şi durabile nu este doar o parte a teoriei justiţiei în limitele raţiunii pure, ci reprezintă scopul ei ultim (*Endzweck*) şi deplin (*Political Wri-ţings*, p. 174). Acest text confirmă şi sintetizează cele spuse mai înainte: că moralitatea însăşi este cea care exclude categoric războiul (fără doar şi poate pentru că acesta tratează scopurile ca pe nişte mijloace şi persoanele ca pe nişte lucruri); că la pace – ca scop moral – se poate ajunge pe cale juridică, prin introducerea acelei constituţii (şi anume, Republicanismul în toate statele, individual şi colectiv”) care-i face pe cetăţenii raţionali şi care ţin la persoana lor să excludă războiul; că a considera eronată legea morală care interzice războiul înseamnă a abdica de la raţiune şi a recădea în „mecanismul naturii”; că dreptul, care înfăptuieşte pe cale juridică unele scopuri morale (chiar şi fără voinţă bună) are ca „scop ultim” (*Endzweck*) pacea universală şi durabilă. Este puţin probabil să existe

altundeva la Kant un pasaj care să concretizeze într-un mod atât de pregnant şi de emoţionant ideea că politica este datoare să ia aminte la scopurile moralei. Largul orizont vizionar şi în acelaşi timp lucid al acestui pasaj răscumpără părţile mai aride din *Elementele metafizice ale justiţiei* şi confirmă ceva ce nu trebuia niciodată pus la îndoială: că Immanuel Kant este un filosof politic de prim rang, ale cărui obiective politice evoluţioniste, dacă ar fi fost transpuse în realitate, ar fi constituit o revoluţie de valoare în istorie. PR

Bibliografie

Cassirer, E., *Kant ’s Life and Thought*, trad. de J. Haden, New Häven, Conn., Yale University Press, 1982.

— ♦ Kant, Imm., *Political Writings*, ed. H. Reiss, trad. de H. B. Nisbet, Cambridge, Cambridge University Press, 1970. –, *Metaphysical Principles of Virtue*, trad. de J. W. Ellington, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1964.

— Kelly, G. A., *Idealism*, *Politics and History*; Cambridge, Cambridge University Press, 1969.

— Nell, O., *Acting on Principie*, New York şi Londra, Columbia University Press, 1975.

— Paton, H. J., *The Moral Law*, Londra, Hutchinson, 1948.

— Rawls, J., *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1971; Oxford, Oxford University Press, 1972.

— ♦ Rjley, P, *Kants Political Philosophy*, Totowa, NJ, Rowman & Littlefield, 1983.

— Shklar, J., *Ordinaty Vices*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1984.

— Yovel, Y, *Kant and the Philosophy of History*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1980.

Kautsky, Karl (1854-1938) Teoretician socialist german. Ca redactor-şef la *Die Neue Zeit*, principala revistă teoretică a Partidului Social-Democrat German, a jucat un rol de seamă atât în social-democraţia germană, cât şi în cadrul Internaţionalei a II-a. Influenţa sa ca exponent de frunte al marxismului* s-a diminuat mult în ultimele două decenii ale vieţii sale. Marxismul lui Kautsky a fost evoluţionist şi determinist. (→ *darwinism social*)

El a fost darwinist înainte de a fi marxist, iar într-o anumită măsură a rămas darwinist toată viaţa, concepţia sa despre evoluţia socială fiind constant legată de cea despre evoluţia naturală, de unde şi accentul excesiv pus pe forţele de producţie şi pe necesitatea obiectivă. Kautsky a risipit mult timp apărând ceea ce el a considerat a fi ortodoxia marxistă tradiţională, în opinia lui, apariţia monopolurilor şi a cartelurilor era dovada ultimă a involuţiei capitalismului*: crizele de producţie din ce în ce mai grave generate de subconsum duceau la proletarizarea până şi a clasei de mijloc şi în curând aveau să provoace prăbuşirea întregului sistem. Gândirea lui Kautsky a fost totuşi pregnant inovatoare în două direcţii. Întâi, în cartea sa *Die Agrarfrage* (1899), el a încercat să arate în detaliu că interesele ţărănimii germane – în special tarifele protec-ţioniste şi proprietatea privată asupra pământului – erau direct opuse intereselor proletariatului; pe de altă parte, prin dependenţa crescândă faţă de investiţiile capitaliste, ţăranii erau supuşi şi ei unui proces de proletarizare, în al doilea rând, Kautsky a dezvoltat ideea de „ultraimperialism”. În scrierile sale timpurii şi în conformitate cu vederile sale despre subconsum, el considerase că exportul de capital însemna un efort de limitare a productivităţii şi de stabilizare a sistemului. Mai târziu, a semnalat posibilitatea ca sistemul capitalist să realizeze acest lucru, cel puţin temporar, prin organizarea unor carteluri internaţionale care să împiedice atât cursa înarmărilor, cât şi războiul.

Kautsky a insistat consecvent asupra realităţii conflictului de clasă şi a imposibilităţii compromisului dintre clase. Atitudinea sa general-deterministă l-a dus însă la o anumită pasivitate politică. Considerând că socialismul ştiinţific era o teorie bazată pe observaţie şi ulterior aplicată de specialişti pricepuţi într-un fel de tehnologie socială, el a anticipat ceva din doctrina lui Lenin*, după care conştiinţa socialistă îşi are originea în afara clasei muncitoare. Ţinea la ideea transformării radicale a statului în condiţiile dictaturii proletariatului, înţelegând prin aceasta că sarcina viitoarei revoluţii proletare era de a face din Germania un stat pe deplin democratic, ceea ce nu presupunea decât domnia majoritară a proletariatului în condiţiile existenţei unor instituţii pe deplin democratice – şi parlamentare. (→ *clasă*; *proletariat*) Dar niciodată nu a dus până la capăt această latură a gândirii sale, deoarece s-a simţit întotdeauna mai la largul său în zona sociologică şi în cea istorică a marxismului.

DTMcL

Bibliografie

Kautsky, K., *Die Agrarfrage*, Stuttgart, Dietz, 1899. –, *The Road to Power*, trad.

de A. M. Simmons, Chicago, Bloch, 1909.

— *The Dictatorship of the Proletariat*

(1919), trad. de H. J. Stenning, Ann Arbor, University *of* Michigan Press, 1964.

— ♦ Ko-lakowski, *L.*, *Main Currents of Marxism*, vol. II, cap. 2, Oxford, Oxford University Press, 1978.

— Mclellan, D., *Marxism after Marx*, cap. 2, Londra, Macmillan, 1980.

— Salvadori, M., *Kautsky and the Socialist Revolution*, Londra, New Left, 1979.

Kelsen, Hans (1881-1973) Teoretician austriac al dreptului*, autor de proiecte de constituţii şi creatorul teoriei „pure” a dreptului. Născut într-o familie de evrei din Galiţia, Kelsen a studiat dreptul la Viena, apoi a fost profesor de drept la Viena (1911-1930) şi la Köln (1930-1933). După venirea la putere a lui Hitler s-a mutat la Praga (1933-1938) şi de aici la Geneva; curând a plecat în SUA, stabilindu-se în cele din urmă la Berkeley, unde a petrecut ultimele trei decenii ale unei vieţi îndelungate, consacrate neobosit cercetărilor juridice, cercetări din care a rezultat cea mai strălucită şi mai riguros elaborată doctrină a pozitivismului juridic din câte s-au formulat până acum. În gândirea lui Kelsen problema fundamentală este una epistemologică: cum este posibilă o „cunoaştere ştiinţifică” (*wissenschaftlich*) şi obiectivă a dreptului normativ? În spiritul neokantian din Viena începutului de secol, această problemă era înţeleasă în sensul investigării presupoziţiilor transcendentale care fac posibilă o astfel de cunoaştere obiectivă. Aşa cum tipurile particulare de conexiune dintre evenimente (legăturile cauzale) în domeniul lui „este” – a căror cunoaştere şi elucidare cade în sarcina ştiinţelor naturii – se întemeiază pe un presupus principiu al cauzalităţii, tot aşa trebuie să existe un presupus principiu de ordonare a cunoaşterii privitoare la conexiunea specific normativă („dacă este A, atunci trebuie să fie B”), a cărei elucidare sau reconstrucţie raţională reprezintă sarcina definitorie a ştiinţei normative, preocupate de domeniul lui „trebuie”. Pentru Kelsen, acest principiu întemeietor este cel al „imputării” sau „atribuirii” (*Zurechnung*).

Cunoaşterea oricărei ordini juridice reale are ca presupoziţie necesară considerarea drept valid a acrului constitutiv „istoriceşte prim” prin care ea a luat fiinţă: acesta reglementează modul cum *trebuie* folosită forţa în comunitatea constituită prin respectiva ordine constituţională, normele

juridice subordonate fiind create în mod valid prin exerciţiul puterilor constituţionale. Această presupusă *Grund-norm* („normă de bază”) este cea care transformă modul nostru de apreciere a actelor umane ca având influenţă cauzală reală sau posibilă asupra altora, într-o apreciere a lor ca instituind standarde de comportament obligatorii pentru alte persoane, care, la rândul lor, pot fi conştiente de aceste standarde. Conceptul de *Grundnorm* este cel mai răspândit şi mai cunoscut artefact intelectual al lui Kelsen, deşi nu şi la fel de bine înţeles. Acest concept sugerează o viziune dinamică asupra ordinii juridice, cum şi este în realitate concepţia lui Kelsen. Privită diacronic, o ordine juridică de drept pozitiv este o ordine ce îşi reglementează propria constituire. O constituţie, statornicită prin acte sau obiceiuri umane, validează actele de legiferare superioară în măsura în care, şi atunci când, acestea sunt efectuate de legiuitori competenţi; în mod similar, legislaţia primară poate să valideze o legislaţie secundară; toate formele de legislaţie generală autorizează invocarea de sancţiuni judiciare, validând astfel aplicarea de sancţiuni în cazul încălcărilor de lege dovedite, iar dispoziţiile judecătoreşti de sancţionare autorizează actele de sancţionare ale autorităţilor şi cetăţenilor. Sistemul juridic este un proces prin care normele se concretizează progresiv, materializându-se finalmente în directive specifice adresate unor indivizi. Concretizarea înseamnă în acelaşi timp dezambiguizare; normele generale lasă întotdeauna o marjă de discreţie şi un spaţiu de obţiune în interpretare. Norma generală în rolul ei de schemă de evaluare a acţiunilor (ca fiind „licite” sau „ilicite”) nu acoperă niciodată exhaustiv cazurile particulare, ci numai normele individuale fac acest lucru. Din acest motiv, la toate nivelurile ierarhiei dinamice este nevoie de acte discreţionare care să umple lacunele şi să îngusteze marja de îndeterminare, dar normele individualizate sunt singurele pe deplin determinate. Nu este vorba aici de un proces deductiv; normele specifice nu pot fi deduse din cele generale, ci pot fi doar *elaborate* de către persoane autorizate în acest sens de către normele generale. Pornind de la acest caracter al actelor creatoare de norme, putem înţelege semnificaţia lui „trebuie” şi deci categoria normativului. Orice act de voinţă aplicat comportamentului altcuiva conţine intenţia subiectivă ca acest altcineva să facă ceva. Dar a-ceastă „intenţie subiectivă”, acest „trebuie” subiectiv nu este neapărat şi o intenţie obiectivă sau măcar inter-subiectivă. Teza lui Kelsen este că nu-iriai în cazul unui act de voinţă valabil autorizat există convergenţă între intenţia subiectivă şi cea obiectivă. O judecată normativă obiectivă (inter-subiectivă) este posibilă numai în presupoziţia raţional întemeiată a unei *Grundnorm*v iar condiţiile pentru presupoziţia raţională a unei *Grundnorm* este ca ordinea constituţională despre a cărei valabilitate este vorba să fie, în linii mari, una eficace. Aşa cum, privit diacronic, dreptul trebuie conceput ca o ordine dinamică, ce îşi reglementează propria creare, tot aşa, în orice moment al timpului, el poate fi privit sincronic,

aşadar sub aspect static. Această a doua perspectivă asupra ordinii juridice evidenţiază o altă trăsătură distinctiva a ei – aceea de a fi o ordine *coercitivă*. Căci într-o reprezentare statică a dreptului, orice element al ordinii juridice – inclusiv *Grundnorm* şi constituţia – devine o condiţie de autorizare a unei sancţiuni; dată fiind validitatea constituţiei, validitatea legislaţiei privitoare la contracte, executarea validă a unui contract, încălcarea unei prevederi de către una dintre părţi şi pretenţia valid formulată de cealaltă parte, presupunând dovedite încălcarea şi prejudiciul, un tribunal poate să dispună repararea prejudiciului de către partea vinovată etc. Şi invers, din punct de vedere juridic orice act de constrângere a unui individ de către un altul este sau un delict, sau o sancţiune. Abordând reglementarea generală a constrângerii din această perspectivă, dreptul poate fi perceput ca o ordine a păcii, iar Kelsen aşa îl şi înfăţişează.

În lumina tuturor acestor idei, Kelsen oferă o strălucită explicaţie a statului ca fiind personificarea unităţii ordinii juridice. În condiţiile unei ordini juridice eficace şi relativ centralizate, care acoperă un anumit teritoriu, noi atribuim actele organelor aparţinând ordinii juridice – atunci când acestea acţionează în calitatea lor *of* icială – unei unice entităţi personificate – „statului". A vorbi despre stat echivalează cu a vorbi despre drept sub un alt aspect, şi viceversa; niciun fel de dualism al dreptului şi statului nu poate fi conceput, astfel încât teoriile care tratează dreptul ca fiind creat de stat sunt goale de conţinut. Statele şi ordinile juridice statale sunt, la rândul lor, subiecte ale dreptului internaţional*, al cărui principiu de eficacitate garantează validitatea actelor tuturor *of* icialilor de stat legal autorizaţi. Pe această linie, Kelsen avansează teoria extrem de controversată (şi probabil eronată) a unităţii dintre dreptul internaţional şi dreptul intern. Potrivit acestei concepţii, toate sistemele de drept naţionale devin în esenţă nişte subsisteme ale ordinii de drept internaţionale, ceea ce înseamnă monism normativ. Aceeaşi viziune monistă îl conduce pe Kelsen la teza că un conflict între norme valide este de neconceput Dacă între nişte norme ar apărea o nepotrivire, în mod necesar una dintre ele ar fi total nevalidă. Întrucât împărtăşeşte o poziţie metaetică subiectivistă, Kelsen trage de aici concluzia că singura posibilitate de a avea o ordine normativă obiectivă şi cu eficacitate interpersonală este cea oferită de drept, cu toate neajunsurile pe care aceasta ar putea să le aibă. Ideea că validitatea juridică ar putea depinde de o valoare morală obiectivă i se pare însă absurdă. Din indeterminarea inevitabilă a normelor juridice generale decurge faptul că introducerea normelor juridice sau aplicarea legii la cazuri individuale comportă întotdeauna un element ideologic. Ideologia este inevitabilă în activitatea juridică, dar ea nu înseamnă acelaşi lucru şi nu trebuie confundată nici cu ştiinţa dreptului, nici cu teoria pură a dreptului. Asupra acestor puncte Kelsen s-a aflat într-o îndelungată

dispută cu teoreticieni ai dreptului marxişti; poziţia sa este expusă în *The Communist Theory of Law* (1955).

NMacC

Bibliografie

Harris, J. W., *Law and Legal Science*, Oxford, Oxford University Press, 1979.

— Kelsen, H., *General Theory of Law and State*, trad. de A. Wedberg, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1945.

— *Doctria pură a dreptidui*, trad. de Ioana Constantin, Bucureşti, Humanitas, 2000.

— *The Communist Theory of Law*, Londra, Stevens, 1955.

— *What is Justice*? Berkeley, University *of* California Press, 1957. –, *Law and Peace în International Relations*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1942. –, *Essays în Legal and Moral Philosophy*, introd. De O. Weinberger, trad. de P. Heath, Dordrecht, D. Reidel, 1973.

— ♦ Moore, R., *Legal Nonns and Legal Science*: *a Critical Study of Kelsen s „Pure Theory of Law"*, Honolulu, University *of* Hawaii Press, 1978.

Keynes, John Maynard (1883-1946) Economist britanic. Format în atmosfera de la Cambridge într-o perioadă când aici activau Henry Sidgwick*, Alfred Marshall şi G. E. Moore, Keynes a revoluţionat ştiinţa economică prin lucrarea sa *Teoria generală a ocupării forţei de muncă, a dobânzii şi banilor* (1936), receptată ca o justificare teoretică a utilizării deficitului bugetar în scopul contracarării şomajului, în 1919 s-a pronunţat pentru o pace magnanimă cu Germania. Este unul dintre cofondatorii Fondului Monetar Internaţional (1944). Keynes era convins că sărăcia şi „lupta economică dintre clase şi naţiuni" (din care puteau izbucni războaie) puteau fi depăşite prin reorganizare socială. Respingând „socialismul de stat", considera că sistemul capitalist salvgarda libertatea personală şi promova eficienţa, prin descentralizarea deciziilor şi apel la interesul personal al indivizilor. Dar „anarhia economică" a capitalismului de tip *laissez-faire** nu asigură ocuparea deplină a forţei de muncă, nici suficientă egalitate de venituri şi avuţie, ceea ce face necesară acţiunea colectivă. O amplificare a funcţiilor guvernamentale (îndeosebi prin agenţii semiautonome) şi un control guvernamental sporit asupra economiilor băneşti şi a investiţiilor (printr-o rată scăzută a dobânzilor şi prin programe de lucrări publice) ar fi căile adecvate de promovare a

„dreptăţii şi stabilităţii sociale”. În felul acesta s-ar menţine un capitalism modificat, în care, cu timpul, spera Keynes, „motivaţia pecuniară” îşi va pierde din importanţă, între economişti încă se poartă discuţii referitoare la semnificaţia scrierilor lui Keynes, în timp ce politicile economice keynesiene sunt criticate pe motiv că alimentează inflaţia şi creşterea aparatului guvernamental. Alţii însă sunt de părere că lor li se datorează într-o mare măsură creşterea economică şi nivelul ridicat de ocupare a forţei de muncă din perioada posthelică (cel puţin până în anii ’70).

DJM

Bibliografie

Harrod, R. R, *The Life of John Maynard Keynes*, Londra, Macmillan, 1951.

— KeyneC J. M., *The Collected Writings of John Maynard Keynes*, îndeosebi vol. Il, VII şi IX, Londra, Macmillan, Cambridge, Cambridge University Press, pentru Royal Economic Society, 1971.

— ♦ Robinson, E. A. G., „John Maynard Keynes”, în *Economie Journal*, 57 (1947), pp. L-68.

Kollontai, Aleksandra (1872-1952) Socialistă şi feministă rusă. A încercat să înglobeze maxismului* o critică feministă a familiei şi a moravurilor sexuale „burgheze”. (*feminism*)

Kropotkin, Piotr Alekseevici (1842-1921) Anarhist rus. S-a născut într-o familie de nobili şi la o vârstă fragedă a intrat în serviciul ţarului Aleksandru al II-lea. Opiniile liberale şi mai ales interesul ştiinţific pentru geografie l-au făcut să plece de la curtea Rusiei în Siberia, unde s-a dedicat studierii îndeaproape a agriculturii ţărăneşti şi a carenţelor guvernământului centralizat, în 1872 a făcut prima călătorie în Europa Occidentală, unde, în satele din regiunea Jura, a venit în contact direct cu unele teorii anarhiste. După reîntoarcerea în Rusia şi afilierea la o grupare radicală, cercul lui Ceaikovski, în 1874 a fost întemniţat. Doi ani mai târziu evadează din închisoare în împrejurări dramatice şi se refugiază în Europa Occidentală, unde destul de repede ajunge să ocupe un loc proeminent în mişcarea anarhistă. Întemeiază publicaţia *La Revolte* şi în paginile ei semnează numeroase articole în care formulează principiile de bază ale anarhocomunismului (reunite şi publicate în 1906 sub titlul *The Conquest of Bread*). În 1883, cu prilejul unei razii împotriva anarhiştiior, este prins şi întemniţat din nou. După eliberare emigrează în Anglia, unde va rămâne peste treizeci de ani, elaborând mai multe lucrări teoretice în sprijinul anarhismului, dintre care cea mai

cunoscută este *Mutual Aid* (1897). Revine în Rusia puţin înainte de Revoluţia din Octombrie şi trăieşte aici suficient pentru a-şi consemna deziluziile provocate de regimul bolşevic. Funeraliile sale au fost ultima ocazie în care anarhiştilor adversari ai regimului li s-a permis să demonstreze public.

Kropotkin recunoştea principiile generale ale anarhismului*. Contribuţia sa constă în pledoaria în favoarea anarhocomunismului şi în încercarea de a-i oferi o fundamentare printr-o teorie pretins ştiinţifică a evoluţiei sociale. Se pronunţa pentru o societate formată din comune în bună parte autarhice în cadrul cărora producătorii asociaţi să asigure bunurile necesare satisfacerii tuturor nevoilor de bază. A încercat să demonstreze (îndeosebi în *Fieids, Factor ies and Workshops*, 1901) că industria putea fi efectiv descentralizată, în timp ce, pe de altă parte, ameliorarea metodelor din agricultură ar permite chiar şi oraşelor mari să-şi producă hrana necesară, în imediata vecinătate. Respingea posibilitatea sau intenţia ca indivizii să fie retribuiţi pentru contribuţia fiecăruia la muncă. Mijloacele de producţie trebuiau considerate produsul colectiv al speciei umane; în condiţiile diviziunii muncii ar fi arbitrar ca unii să fie mai bine retribuiţi decât alţii, iar o tentativă în acest sens ar provoca dezbinare socială. Solidaritatea naturală i-ar face pe oameni să lucreze de bună voie pentru binele comun dacă diferenţele de proprietate ar dispărea. Pentru realizarea unei asemenea societăţi Kropotkin preconiza o schimbare revoluţionară; dar, în comparaţie cu Bakunin*, de pildă, el a acordat o atenţie neglijabilă formei de organizare pe care revoluţionarii trebuiau să o adopte. Considera că rolul intelectualilor anarhişti este de a răspândi idei subversive, care, într-o bună zi, se vor alia cu instinctele revoluţionare ale maselor, distrugând capitalismul şi, odată cu el, şi statul. A susţinut cu obstinaţie că sarcina reconstrucţiei revoluţionare nu avea nevoie de un organism politic central, pentru că un astfel de organism nu numai că ar favoriza apariţia unei noi clase dominante, dar ar şi stânjeni activitatea de reconstrucţie, care are nevoie de cunoştinţele locale ale oamenilor de rând. Ca om de ştiinţă, Kropotkin a fost interesat constant de teoria darwinistă a evoluţiei, iar în *Mutual Aid* a încercat să demonstreze că, înţelese corect, ideile darwiniste pot fi invocate în sprijinul unui comunism libertăr (respingând astfel implicaţiile fireşti ale darwinismului social*). Începând cu animalele şi extrapolând la societăţile umane, el argumenta că, în termeni evoluţionişti, acele grupuri au izbutit cel mai bine, care au dezvoltat practici de întrajutorare – practici prin care, la nevoie, fiecare individ venea în ajutorul celorlalţi. El schiţa evoluţia omenirii trecând prin clan, obştea sătească şi oraşul medieval, pe care îl aprecia drept cea mai avansată formă de solidaritate umană realizată vreodată. Dispariţia oraşului medieval în urma acţiunii statului centralizat a înseamnat triumful impulsului contrar – al instinctului de autoafirmare şi de dominaţie. Totuşi, practicile de întrajutorare

s-au menţinut, dar numai în interstiţiile societăţii moderne – în sindicate şi mai cu seamă în asociaţiile voluntare cum sunt Crucea Roşie şi Lifeboat Association. La drept vorbind, construcţia lui Kropotkin nu este o teorie a *evoluţiei*; pentru că deşi reuşeşte să prezinte un număr mare de exemple atât din regnul animal, cât şi din istoria omenirii, de natură să infirme concepţia după care între indivizii aceleiaşi specii viaţa e o necontenită luptă pentru supravieţuire, nicăieri nu arată că amploarea întrajutorării ar creşte pe măsură ce avansăm pe scara evoluţiei. Mai mult chiar, admiţând existenţa în om a unor instincte de autoafirmare paralel cu instinctul de solidaritate, Kropotkin nu are niciun alt temei – în afara unei speranţe pioase – pentru a anticipa că finalmente acesta din urmă va triumfa.

Printre meritele lui Kropotkin trebuie recunoscut totuşi că, de bine de rău, el a dat anarhismului o bază ştiinţifică. Chiar dacă înfăptuirea anarhocomunis-mului nu era inevitabilă, Kropotkin putea invoca exemple ce sugerează că o societate descentralizată şi tară un aparat *of* icial de constrângere nu este o simplă fantezie. Cu toate că spre sfârşitul vieţii unii dintre tovarăşii săi de idei anarhişti l-au atacat fiindcă se retrăsese din viaţa politică activă, cufundându-se în cercetări savante, el a făcut mai mult ca oricine pentru a prezenta publicului instruit anarhismul ca pe o doctrină ce trebuie luată în serios. T %, DLM

Bibliografie

Baldwin, R. N. Ed., *Kropotkin ’s Revolutionär*)* *Pamphlets*, New York, Dover, 1970.

— Kropotkin, P., *The Conquest of Bread*, New York, Vanguard, 1926. –, *Fields*, *Factories and Workshops*, Londra, Nelson, 1912.

— *Mutual Aid*, Londra, Heinemann, 1902.

— ♦ Miller, D., „Kropotkin”, în *Redisco-veries*, ed. J. Hall, Oxford, Clarendon Press, 1986.

— ♦ Miller, M. A., *Kropotkin*, Chicago, University *of* Chicago Press, 1976.

— Woodeock, G. Şi I. Avakumović, *The Anarchist Prince*: *a biographical study of Peter Kwpotkin*, New York, Schocken, 1971.

L

Labriola, Antonio (1843-1904) Filosof marxist italian. S-a născut în sudul

Italiei şi a studiat la Universitatea din Neapole, unde l-a avut profesor pe hegelianul Bertrando Spaventa. Este cunoscut în principal drept primul marxist hegelian, deşi în formarea sa intelectuală au jucat un rol la fel de important Vico*, Spinoza* şi psihologia lui Herbart. A fost primul care a subliniat, cu vreo treizeci de ani înainte de publicarea *Scrierilor din tinereţe* ale lui Marx*, rolul ce-i deţin în marxism* conştiinţa şi *praxis-uvy* şi care a criticat materialismul evoluţionist al compatriotului său marxist Achille Loria. Principalele lui scrieri sunt în *memoria del Manifeste dei comunişti* (1895), *Del materialismo istorico* (1896) şi *Convorbiri despre socialism şi filosofie* (*Scrisori către Sorely* 1897). Niciuna dintre ele nu este un tratat sistematic; toate sunt „clarificări preliminare” ale concepţiei materialiste despre istorie. Primele două, publicate în franceză de către Sorel*, iar în italiană de către Croce*, au devenit texte clasice minore ale literaturii marxiste, bucurându-se de aprecierile lui Engels*, Plehanov* şi Lenin* (ceea ce ridică întrebarea cât de bine le vor fi înţeles ei). Contribuţia principală a lui Labriola a constat în critica necruţătoare a tuturor interpretărilor rigid deterministe ale operei lui Marx. El a fost deosebit de vehement la adresa concepţiei de inspiraţie darwinistă, susţinute de Achille Loria şi de Enrico Ferri, care identifica dezvoltarea progresivă a mijloacelor de producţie cu dinamica evoluţiei naturale. Labriola deosebeşte, în maniera lui Vico, studiul lumii naturale de cel al lumii umane, aceasta din urmă fiind produsul modelării conştiente a celei dintâi de către munca omului, în scopul crcării unui mediu de viaţă artificial. În mod asemănător, respinge teza vulgar marxistă că baza economică determină instituţiile şi conştiinţa. El citează frecvent precizarea lui Engels că economicul este factorul determinant doar „în ultimă analiză”, dar critica sa merge mai departe şi pune sub semnul întrebării modelul bază – suprastructură ca atare. Labriola susţine că marxismul este esenţialmente o filosofie practică. *Praxis-vX* înseamnă remodelarea conştientă a naturii de către om şi crearea istoriei prin muncă intelectuală şi fizică. Revoluţia nu este pur şi simplu o consecinţă a schimbărilor progresive din baza economică, ci se produce numai atunci când şi numai dacă proletariatul* a creat în mod conştient condiţiile materiale necesare şi s-a organizat în aşa fel, încât să se poată înfăptui tranziţia la un nou mod de producţie socializat. Deşi gradualist, Labriola a atacat atât refomiismul lui Filippo Turati şi Jean Jaurès, cât şi revizionismul* lui Eduard Bernstein*, despre care credea că nu vrea decât să amelioreze capitalismul burghez, în loc să promoveze o conştiinţă proletară despre viitor. S-a opus în aceeaşi măsură voluntarismului lui Sorel şi al lui Croce, despre care considera că separă idealurile politice ale socialismului de concepţia materialistă asupra istorici, ceea ce l-a făcut să polemizeze vehement cu ei în ultimele sale scrieri. Opera sa l-a influenţat puternic pe Antonio Gramsci*.

RPB

Bibliografie

♦ Bellamy, R. R, „Labriola”, în *Modern Italian Social Theory*: *ideology and polities from Pareto to the présent*, Cambridge, Polity, 1986.

— Dal Pane, L., *Antonio La-briola nella politica e nella cultura Italiana*, ed. A II-a, Torino, Einaudi, 1975.

— ♦ Ko-lakowskj, L., *Antonio Labriola*: *an attempt at an open orthodoxy*, în *Main Currents of Marxism*, vol. II, trad. de P. S. Falia, Oxford, Oxford University Press, 1968.

— Labriola, A., *Opere*, 3 vol., Milano, Feltrinelli, 1959.

— *La concezione materialista della istoria*, ed. E. Garin, Bari, Laterza, 1965.

— *Socialism and Philosophy*, trad. de E. Untermann, Chicago, C. H. Kerr, 1934.

laissez-foire Doctrină care preconizează intervenţia cât mai redusă a statului* în procesele economice şi restrângerea rolului acestuia la ocrotirea persoanei şi a proprietăţii*, la apărarea naţională şi asigurarea unui număr mic de bunuri publice, cum sunt şoselele şi porturile. Plecând de obicei de la premisa că activităţile economice lăsate în voia lor se vor armoniza în chip natural spre binele tuturor, această doctrină a fost susţinută pentru prima dată de fiziocraţii francezi (-*fiziocraţie*). Este acceptată în operele majore ale economiei politice clasice*, deşi de obicei cu oarecare rezerve, aşa cum apar exprimate în următoarea remarcă a lui J. S. Mill*: „Pe scurt, *laissez-faire* trebuie să fie practica generală: orice abatere de la ea, dacă nu este cerută de vreun mare bine, este un rău cert.” Susţinătorii de dată recentă ai doctrinei se află în tabăra libertarianismului*.

DLM

Bibliografie

Robbins, L. C, *The Theory of Economic Policy în English Classical Political Economy*, Londra, Macmillan, 1952.

— VrNER, J., „The intellectual history *of laissez-faire*”, în *Journal of Law and Economies*, 3 (1960), pp. 49-69.

Lassalle, Ferdinand (1825-1864) Fruntaş socialist german. Fiu al unui

prosper om de afaceri evreu, Lassalle a studiat filosofia hegeliană la Berlin şi a luat parte activă la Revoluţia de la 1848. După un deceniu în care s-a dedicat scrierii unor importante lucrări de filosofie şi drept, a reintrat în viaţa politică activă şi, în ultimii douăzeci de ani ai vieţii sale tumultuoase şi pline de culoare, a izbutit să întemeieze Uniunea Generală a Muncitorilor Germani, primul partid socialist german. Şi-a găsit moartea într-un duel pasional.. W

Principalele contribuţii ale lui Lassalle la gândirea socialistă constau în analizele sale economice şi în concluziile politice pe care le-a tras din ele. Scopul său în domeniul economic a fost de a da o turnură socialistă principiilor ricardiene (→ *David Ricardo*). A formulat o explicaţie incisivă a felului în care cea mai mare parte a veniturilor statului provenea din impozitarea directă suportată, în mod disproporţionat, de către cei săraci, în timp ce puterea politică se baza pe impozitarea directă a proprietăţii, a cărei contribuţie reală era foarte mică. Lassalle punea accentul pe natura exploatatoare a relaţiilor de producţie, creând şi expresia „legea de fier a salariului", potrivit căreia salariul mediu al muncitorilor rămâne la nivelul necesarului de subzistenţă al muncitorului şi al familiei sale. În condiţiile capitalismului* contemporan, producţia este despărţită de proprietate, iar în sfera repartiţiei domneşte anarhia. Pentru remedierea acestor rele, Lassalle propunea, într-o manieră ce aminteşte de Louis Blanc, crearea de cooperative de producţie, unde proprietatea şi controlul să se afle în mâinile muncitorilor, care astfel puteau păstra valoarea integrală a muncii lor. Pe plan politic, Lassalle a susţinut în primul rând introducerea votului universal, egal şi direct, pentru ca astfel statul să reflecte interesele muncitorilor; iar în al doilea rând, ca statul, considerat cel puţin potenţial drept clasă muncitoare organizată, să asigure capitalul necesar finanţării cooperativelor de producţie, în felul acesta, Lassalle respingea ideea statului-paznic (cum se exprima el); sesizând slăbiciunea politică a burgheziei germane, era pregătit să negocieze direct cu Bismarck pentru a-şi putea pune în practică proiectele. Această tendinţă, de a subordona înfăptuirea socialismului* intervenţiei unui stat activ şi benign, a provocat numeroase critici din partea marxiştiior. Lipsit de coerenţă şi de luciditate, Lassalle avea în schimb o energie enormă, iar maniera entuziasta de a-l amalgama pe David Ricardo cu Hegel* a continuat să exercite o influenţă puternică asupra socialismului german până aproape de sfârşitul secolului..

DTMcL

Bibliografie footman, D.t *The Primrose Path*: *a Life of Ferdinand Lassalle*, Londra, Cresset, 1946.

— Lassai. Le, R, *Ausgewählte Texte*, ed.

T. Ramm, Stuttgart, Koehler, 1962. –, *Eine Auswahlfür unsere Zeit*, ed. H. Hirsch, Bremen, Schünemann, 1963.

— ♦ Morgan, R., *The German Social Demoerats and the First International 1864-1872*, cap. L-3, Cambridge, Cambridge University Press, 1965.

— Na’aman, S., *Lassalle*, Hanover, Verlag für Literatur und Zeitgeschehen, 1970.

lege Termenul are două utilizări distincte, desemnând în prima tot ceea ce instituie o ordine normativă în raporturile dintre nişte fiinţe raţionale (ca în expresiile „legea pământului”, „legile lui Dumnezeu”, „lege morală”), iar în cea de-a doua, formulările de regularităţi sau necesităţi presupus universale din cadrul proceselor naturale sau sociale (ca în expresiile „legile mişcării”, „legile termodinamicii”, „legea cererii şi ofertei”, sau „legea randamentelor descrescătoare”). În primul dintre cele două sensuri legea poate fi numită „lege normativă”, iar în cel de-al doilea, „lege descriptivă” sau „lege ştiinţifică”. În privinţa întrebării dacă în acest caz este vorba de un simplu accident lingvistic sau de o pereche de sensuri ale uneia şi aceleiaşi idei în jurisprudenţă, în filosofia dreptului şi în filosofia ştiinţei, părerile sunt împărţite. O lungă perioadă din istoria intelectuală s-au purtat vii controverse în jurul existenţei „legilor” de ambele feluri şi a posibilităţii de a le cunoaşte.

Una dintre interpretările acreditate ale conceptului de lege insistă asupra diferenţierii tranşante între legea normativă şi legea descriptivă, cea mai radicală variantă a acestei interpretări fiind cea cunoscută sub denumirea de „pozitivism juridic”. Pozitiviştii juridici consideră că existenţa legilor normative depinde întotdeauna de voinţa sau de practica conştientă a unui agent raţional sau, mai frecvent, a unui grup sau a unei comunităţi de agenţi raţionali, în această accepţiune legile sunt norme, reguli sau standarde de un anumit fel, care stabilesc cum trebuie să se comporte oamenii în comunitate. Ele se manifestă în practicile indivizilor sau ale comunităţilor umane, luând naştere şi menţinându-se ca efect al voinţei oamenilor. O lege există şi reglementează comportamentul numai atâta timp cât subzistă voinţa sau practica relevantă; orice lege putativă care nu este susţinută astfel rămâne, la drept vorbind, doar o pretinsă lege. Potrivit unei atare concepţii, există o diferenţă netă între legile normative şi legile ştiinţifice, care sunt nişte enunţuri universale privitoare la ordinea din natură sau din viaţa socială, testabile cu ajutorul datelor empirice. Uneori legile ştiinţifice sunt numite

„legi ale naturii”; expresia „lege a naturii” sau „lege naturală” are însă şi un alt sens. Acesta se referă la o lege deopotrivă normativă şi naturală, adică la un principiu sau la nişte principii ale comportamentului obiectiv-corect, a cărui corectitudine este imanentă naturii umane sau naturii lucrurilor. Dacă asemenea principii obiective şi imanente există într-adevăr, atunci obligativitatea oricăror norme instituite de oameni depinde de posibilitatea derivării lor din principii presupus fundamentale sau cel puţin de compatibilitatea lor cu acestea. Se numesc teorii ale dreptului natural* sau iusnatura-liste teoriile conform cărora legile umane sunt subordonate într-o anumită măsură legii naturale sau se întemeiază pe aceasta. Cel puţin unele teorii iusnaturaliste diminuează deosebirea dintre legile normative şi cele descriptive, prin faptul că susţin ideea că principiile fundamentale ale dreptului (*principles of right*) se bazează pe adevăruri fundamentale şi cognoscibile privitoare la existenţa umană, la fel cum, în celălalt sens, „legile naturii” sunt nişte adevăruri fundamentale şi cognoscibile privitoare la procese din natură. Fireşte, partizanii teoriilor iusnaturaliste în sens normativ, cu câteva excepţii, nu consideră că există vreo relaţie de implicaţie reciprocă între legile descriptive şi legile normative ale naturii. Pozitiviştii i-au acuzat uneori pe teoreticienii dreptului natural că fac această greşeală şi cu siguranţă că unii au făcut-o, dar nu e vorba de o componentă a concepţiei iusnaturaliste ca atare, în centrul disputei dintre pozitivism* şi iusnafuralism se află problema relaţiei dintre juridic şi moral. Pozitiviştii susţin că existenţa şi valabilitatea normelor este una, iar moralitatea sau imoralitatea lor este cu totul altceva. Decizia de a te conforma sau nu este de sorginte morală, pe când decizia privind valabilitatea sau nevala-bilitatea unei legi este de sorginte tehnică, dependentă de criterii juridice şi de provenienţa unei propoziţii juridice dintr-un izvor de drept aparţinând unui spectru fixat de astfel de izvoare. Cum am menţionat, teza dreptului natural exprimă, sub o formă sau alta, ideea că legea, prin însăşi esenţa ei, nu poate decât să derive din nişte principii de bază ale dreptei conduite sau să fie o specificare a acestora. Acolo unde există un conflict direct între anumite norme instituite şi ordinea morală, respectivele norme sunt lipsite de ceea ce e definitoriu pentru legalitate în sensul fundamental al acesteia. O astfel de dezbatere poate fi privită şi ca vizând natura „normativităţii” legii normative. Potrivit unei viziuni minimaliste despre normativitate, calificativul de normă este aplicabil la tot ceea ce poate fi conceput, chiar şi numai ipotetic, ca un criteriu pentru judecarea conduitei şi ca un ghid al acesteia. În acest sens, orice ordine de drept pozitivă din comunitatea umană poate, cel puţin ipotetic, să furnizeze un asemenea ansamblu de criterii; ceea ce înseamnă că am putea spune cum ar fi calificată din punct de vedere juridic o anumită conduită şi deci ce anume ar trebui făcut, conform legii, într-un caz anume; dar prin aceasta nu am răspunde la întrebarea dacă, până la urmă, respectiva judecată trebuie

acceptată sau respectivul act trebuie săvârşit. O concepţie naturalistă ar merge mai departe şi ar spune că acest concept de normativitate ipotetică derivă de fapt dintr-o idee fundamentală despre ceea ce este categoric obligatoriu sau imperativ pentru fiinţele umane. Aşadar dreptul are caracter formativ" numai în măsura în care este sau aspiră să fie o ordine genuină şi moralmente imperativă a conduitei drepte a oamenilor unii faţă de alţii. Conceptul de normativitate, atât în viziunea atribuită aici pozitivismului, cât şi în cea atribuită tezei dreptului natural, este unul extrem de controversat. O serie de abordări din gândirea juridică numite în literatura de specialitate „realiste" susţin că în oricare dintre aceste sensuri normativitatea este iluzorie. Pentru că realismul recunoaşte ca fiind reale numai entităţile fizice şi stările lor, iar normele, fie că sunt gândite în manieră pozitivistă, fie în manieră iusnaturalistă, nu intră în această categorie. De bună seamă că expresiile de felul „mă simt dator" sau „mă simt obligat să" desemnează anumite experienţe investigabile psihologic; şi că astfel de sentimente pot fi cauze sau motive ale acţiunii. Legile presupus „normative" au existenţă reală numai în măsura în care afectează efectiv comportamentul. Astfel, potrivit punctului de vedere realist, formulările de legi au valabilitate ca enunţuri ştiinţifice numai dacă sunt interpretate ca un fel de predicţii privind comportamentul uman. În calitate de predicţii, ele sunt, fireşte, testabile. În felul acesta, realismul duce la o asimilare a legii descriptive şi a legii normative întrucâtva diferită de cea menţionată mai înainte în legătură cu anumite forme ale teoriei dreptului natural. Dacă este corectă, această reducere a enunţurilor de legi normative la predicţii ipotetice ar micşora, fără îndoială, presupusa distanţa dintre legea normativă şi legea ştiinţifică. Dar tocmai acest lucru constituie temeiul uneia dintre cele mai importante obiecţii aduse aşa-numi-tei abordări realiste. În timp ce din perspectiva detaşată a sociologului poate fi convenabil ca regulile juridice să fie gândite ca fiind în esenţă nişte predicţii de un fel aparte, nu la fel stau lucrurile din perspectiva agenţilor juridici înşişi. Cunoscând o anumită prevedere legală, putem, eventual, prevedea ce va face judecătorul dacă va fi pus în situaţia de a decide într-o anume speţă, dar numai cu condiţia ca judecătorul să considere respectiva prevedere legală sub aspect normativ şi nu ca simplă predicţie privitoare la acţiunea sa viitoare. De unde se vede că legea poate, iar pentru anumite scopuri este chiar necesar, să fie considerată dintr-un, cum se spune uneori, „punct de vedere intern". Iar dacă, aşa cum cred mulţi, un asemenea punct de vedere este esenţial pentru înţelegerea legii normative înseamnă că o explicaţie de tip hermeneutic a legii este esenţială pentru înţelegerea adecvată a naturii ei. Dacă o astfel de explicaţie duce în mod necesar la conceperea legii în termeni morali sau dacă lasă deschisă posibilitatea ca normativitatea juridică să rămână distinctă de normalitatea morală este o chestiune aprig dezbătută. Un alt aspect al acestei dezbateri interesează

relaţia dintre obligativitate şi coerciti-vitate. În mod curent, despre caracterul normativ al legii se considera că are de-a face, mai mult sau mai puţin, cu ideea după care confomiarca la lege nu este opţională, ci obligatorie. Această obligativitate poate fi considerată strâns legată de folosirea constrângerii în comunităţile umane. Când se spune că eşti obligat să faci un anumit lucru, se înţelege că nu ţi se lasă posibilitatea să optezi între a-l face şi a nu-l face.

Iar calea cea mai simplă de-a nu lăsa cuiva o astfel de opţiune este aceea de a-l sili să facă ori să nu facă lucrul respectiv. După cum se ştie, sistemele de drept pozitiv din statele moderne, ca de altfel şi cele din monarhiile feudale, apelează masiv la sancţiuni coercitive în sprijinul cerinţelor sau imperativelor cu caracter juridic. Această trăsătură coercitiva este mai anevoie de observat în cazul altor sisteme juridice, ca, de pildă, dreptul internaţional*, dreptul cutumiar* din societăţile primitive sau dreptul canonic*. Autorii care consideră că elementul constrângere ţine de esenţa caracterului legii de a fi obligatorie sunt înclinaţi să trateze uneori aceste alte cazuri cel mult ca modalităţi subsidiare sau imperfecte ale dreptului, împotriva concepţiei după care obligativitatea legii depinde de impunerea coercitivă a unor sancţiuni, se pot formula două idei rivale. Prima e conţinută în observaţia că sancţiunile *legale* sunt astfel numai când sunt impuse de cei ce au datoria sau obligaţia să le impună. De unde urmează că nu toate obligaţiile legale îşi pot datora acest statut faptului că le sunt ataşate sancţiuni. Pe de altă parte, este evident că nu toate regulile de drept impun prin ele însele obligaţii. Multe legi conferă puteri sau drepturi, ori reglementează exercitarea acestora. Astfel de legi pot fi exemple autentice de norme juridice, deşi nu sunt însoţite sau direct legate de constrângeri de vreun fel. Argumentul acesta nu este neapărat concludent, dat fiind că majoritatea celor care-l susţin cred că exercitarea valabilă a unor puteri sau a unor drepturi legale produce în mod necesar în situaţia juridică schimbări ce pot fi susţinute recurgând în ultimă instanţă la măsuri coercitive. Chiar şi aşa, rămâne un fapt că obligaţiile legale la nivelul cel mai înalt nu sunt sancţionate coercitiv, ceea ce înseamnă că trebuie să dăm obligativităţii o explicaţie alternativă, axată pe gravitatea, importanţa sau caracterul peremptoriu al legilor ca temeiuri pentru conduită. Ideea temeiurilor de conduită peremptorii poate fi dezvoltată din perspectiva pozitivistă într-un fel care să nu implice neapărat un conţinut moral.

Concepţia rivală acceptă că obligativitatea poate fi explicată doar în termenii raţiunii practice; dar ea merge mai departe şi, susţinând primatul practic al moralei, argumentează că obligativitatea legii şi existenţa obligaţiilor impuse de lege depind în mod necesar de obligativitatea morală a acesteia. Numai dacă şi în măsura în care are o calitate moralmente

peremptorie, ea poate fi cu adevărat (şi nu doar în intenţie) obligatorie. Într-o astfel de concepţie iusnaturalistă obligaţia juridică devine un caz particular şi derivat al obligaţiei politice, iar chestiunile privitoare la natura legii şi a dreptului necesită în prealabil un răspuns la problema legitimităţii autorităţii în comunităţile umane. Nu caracterul coercitiv al prevederii legale explică obligaţia, ci obligativitatea legii este cea care oferă justificare constrângerii. Cât priveşte susţinerea măsurilor legale de către puteri coercitive, se consideră îndeobşte că instituţionalizarea ei, în mai multe sensuri, reprezintă o altă caracteristică specială a legii normative, cel puţin a celei din statul modern. Mai presus de toate, elaborarea, adoptarea şi aplicarea sau administrarea legii reclamă crearea şi folosirea de instituţii cum sunt forurile legislative, organele judecătoreşti şi ramurile executive ale guvernământului. În plus, întregul edificiu al administraţiei legale care ia astfel fiinţă poate fi privit ca o specie a ceea ce se cheamă fapte „instituţionale”, încât sub un aspect important sistemele juridice sunt sisteme instituţionale. Astfel, din punctul de vedere al ştiinţei politice, sistemele juridice cuprind multe dintre instituţiile a căror analiză, interpretare şi studiere sub diverse aspecte este de maximă însemnătate pentru politologi. Unii ar putea obiecta că o concentrare excesivă asupra caracterului instituţional al legii în sensurile de mai sus face să nu se acorde atenţia cuvenită uneia dintre caracteristicile fundamentale ale ordinilor juridice; în speţă, să fie obliterat faptul că normele juridice există în mod special şi unic în vederea susţinerii drepturilor umane*. Drepturi ce pot fi considerate, în acest context, fie în principal ca drepturi individuale, fie în principal ca drepturi ale colectivităţilor de fiinţe umane, fie ca un amestec de chepturi de ambele feluri. În orice caz, se poate pretinde că drepturile ţin de însăşi esenţa legalităţii. Mai mult, unii susţin că niciuna dintre accepţiunile în care legile sunt obligatorii nu epuizează sensul în care legile susţin drepturile, acestea trebuind să fie considerate temeiuri pentru impunerea obligaţiilor legale, şi nu doar rezultate ale acestei impuneri. Astfel de concepţii nu sunt greu de conexat cu poziţiile iusnaturaliste menţionate mai sus. Dacă se poate susţine ideea că fiinţele umane au anumite drepturi fundamentale de care s-ar bucura chiar şi într-o stare de natură*, atunci este uşor de avansat prin argumentare până la teza că funcţia esenţială a legilor constă în susţinerea unor asemenea drepturi. Din perspectiva unei teorii a drepturilor axată riguros pe ideea stării de natură, drepturile se înfăţişează în mod necesar ca fiinţând între oameni indiferent dacă există sau nu vreo formă de instituţii de stat. Legea ca susţinător al drepturilor este atunci logic primordială faţă de insti-tuţionalizarea ei.

Teoriile despre drepturi şi despre lege ca susţinător al acestora nu presupun neapărat adeziunea la teorii privind starea de natură. Legea poate fi privită şi ca o tehnică instituţionalizată de pro-tejare a revendicărilor

indivizilor faţă de politicile utilitare ce au ca obiectiv maxima fericire pentru cei mai mulţi. (*utilitarism*) în favoarea unei astfel de concepţii, aşa cum a fost formulată mai cu seamă de Ronald Dworkin, se poate aduce un argument scos din analiza raţiunii practice în activitatea judiciară. Pentru raţionamentul şi argumentarea juridice este caracteristic apelul la argumente de principiu, ca deosebite de cele de politică. Acest contrast dintre principiu şi politică este considerat identic cu cel dintre drepturi şi utilitate. Drepturile sunt nişte bunuri individualizate garantate persoanelor pe temeiuri de principiu şi de dreptate, iar politicile sunt nişte obiective ale comunităţii ca întreg. Pentru a identifica integral drepturile garantate de un sistem juridic, trebuie construit cel mai plauzibil sistem de moralitate politică în care ar încăpea regulile şi instituţiile sistemului. Un asemenea corp de moralitate instituţională este apoi identificat cu adevărata legislaţie. Despre această concepţie, dacă stă în picioare, se consideră că subminează plauzibilitatea pozitivismului şi a doctrinei acestuia că izvoarele dreptului pozitiv se află în voinţele şi practicile umane. Nu e însă deloc sigur că ea face efectiv acest lucru. Ideea că legea e un concept practic care se cere înţeles prin prisma locului ce-i revine în sfera raţionamentului practic este de importanţă capitală. Numai că ea nu este defel incompatibilă cu o concepţie pozitivistă despre izvoarele dreptului. Mai mult chiar, întreg rostul unei teorii instituţionale a legii şi dreptului rezidă în aceea că ea este o teorie morală menită a fi în acord cu regulile derivabile din aceste izvoare şi identificabilă, în ultimă instanţă, cu ajutorul a ceea ce H. L. A. Hart numeşte o „regulă de recunoaştere**. Şi apoi, deşi nu încape îndoială că argumentele de principiu joacă un rol important în raţionamentul juridic şi sub anumite aspecte pot fi puse în contrast cu argumentele de politică, până în prezent nu a fost avansat niciun temei nonstipulativ pentru supoziţia că principiile de drept, întotdeauna şi în mod exclusiv, declară drepturi ca deosebite, să zicem, de libertăţi, puteri sau îndatoriri. Cum esenţa dezbaterii contemporane s-a deplasat înspre dispute privitoare la raţiunea practică, nu e câtuşi de puţin clar că pozitiviştii nu ar putea oferi explicaţii rezonabile ale raţiunii practice în domeniul dreptului. Gândirea juridică contemporană nu este dominată necontestat de teoriile drepturilor, fie că acestea îmbracă forma instituţională, fie că se axează pe ideea stării de natură.

Drepturile, în sensul pe care li-l dau teoriile axate pe ideea stării de natură (chiar dacă se au în vedere doar stări de natură ipotetice), furnizează ideea de bază pe care se sprijină una dintre cele mai cunoscute distincţii interne privitoare la ideile de lege şi drept. Este un lucru curent, mai ales în sistemele juridice continentale, să se facă o netă diferenţiere între dreptul privat şi dreptul public. Primul cuprinde în esenţă acele drepturi despre care se poate considera că există între fiinţele umane indiferent de existenţa statului. Printre ele se numără drepturile de securitate personală împotriva

violenţei altor persoane, drepturile la fidelitate în relaţiile interpersonale, raporturile de familie şi drepturile de proprietate. Acolo unde există stat, funcţia sa în privinţa dreptului privat este de a susţine astfel de drepturi. Dreptul privat reprezintă sfera societăţii civile*, pe care statul o garantează fără ca neapărat să o şi constituie.

Dreptul public, pe de altă parte, defineşte şi constituie existenţa unui stat şi, eventual, a drepturilor pe care cetăţenii le pot reclama împotriva statului sau statul împotriva cetăţenilor. Astfel, dreptul public include dreptul constituţional, dreptul administrativ, dreptul fiscal şi al asistenţei sociale şi – după părerea multora – dreptul penal. De aici se vede clar cât de mult datorează diviziunile interne ale materiei juridice în ramuri cum sunt, pe de o parte, delictele, dreptul contractelor şi al proprietăţii, iar pe de alta, dreptul fiscal, dreptul administrativ sau cel penal (diviziunile standard în practica juridică şi – într-o şi mai mare măsură – în studiile de drept academice), aşadar cât de mult datorează toate acestea unei teorii istoriceşte influente, dar care astăzi nu mai este larg împărtăşită, a dreptului şi a societăţii. Menţionatele subdiviziuni rămân inteligibile chiar dacă fundamentele lor intelectuale iniţiale sunt respinse. O astfel de respingere decurge cu necesitate dacă se acceptă teoria pozitivistă despre natura legii şi a dreptului. Pentru că, potrivit acestei teorii, nu poate exista o diferenţiere radicală între diferite forme de reglementare juridică a vieţii umane în funcţie de materia lor sau în funcţie de caracterul privat sau public al persoanelor la care se referă diferitele reguli. Cu toate acestea, dacă împărţirea în drept privat şi drept public este considerată reală sau este realmente privită ca relevantă de către oameni în calitatea lor de agenţi sociali, se poate pretinde că aceasta nu face decât să evidenţieze caracterul înstrăinat al fiinţelor umane care recurg la drept. Indivizii umani eliberaţi de înstrăinarea* inerentă societăţilor împărţite în clase nu ar avea nevoie nici să se raporteze unii la alţii în termeni de drepturi, nici să creeze instituţii publice destinate garantării drepturilor şi astfel, implicit, exploatării celor ce sunt cel mai puţin avantajaţi de sistem. Întâlnim aici una dintre problemele fundamentale privitoare la drept: problema dacă dreptul e un element ineluctabil al societăţii umane ori dacă, în formele lui normative, el este prezent doar în anumite tipuri de societăţi umane. Niciunul dintre cele două răspunsuri nu se impune cu certitudine, decât din perspectiva cuiva care crede că societăţile umane sunt supuse legii într-un alt sens, în fond descriptiv. Numai că existenţa legilor normative pare mai certă decât cea a legilor naturale, cel puţin în sens descriptiv. Pe de altă parte, reflecţii de felul celor avansate de gândirea juridică de factură marxista, precum şi unele concluzii degajate din perspectivele sociologică sau antropologică, avertizează asupra pericolului de a lua anumite elemente specifice unor societăţi particulare ca fiind elemente generale sau chiar

universale în experienţa umană. Chiar dacă ar fi adevărat că în anumite condiţii ale umanităţii dreptul şi statul ar putea să dispară ca instituţii coercitive, ordinea juridică existentă azi în Occident cuprinde, pare-se, anumite elemente ce-şi vor păstra întotdeauna valoarea pentru oameni. Raporturile dintre oameni reclamă într-adevăr un cadru instituţional stabil, iar existenţa unor aşteptări reciproce cât mai sigure înlesneşte coordonarea şi comunicarea dintre ei. Idealul îndeobşte preţuit al supremaţiei legii*, cu accentul pe care-l pune pe certitudinea regulilor juridice şi pe specificul lor de a fi dinainte cunoscute, pe generalitatea şi lipsa lor de arbi-trariu, pe relativa lor constanţă în timp şi pe absenţa din ele a contradicţiilor interne şi, mai presus de orice, pe congruenţa conduitei *of* iciale şi individuale cu regulile, este cu siguranţă un ideal cu valoare reală în societăţile contemporane, indiferent dacă e sau nu definitoriu pentru lege ca atare, aşa cum pretinde L. L. Füller. Ceea ce oferă el vieţii umane pare a fi de o reală valoare în orice fel de circumstanţe imaginabile. De unde însă nu decurge (şi de altminteri nici nu este adevărat) că orice mod de folosire a legii ar avea o valoare umană pozitivă sau că binele astfel obţinut ar precumpăni întotdeauna asupra neajunsurilor şi asupra relelor ce pot rezulta de aici.

Bibliografie

Collins, H., *Marxism and Law*, Oxford, Oxford University Press, 1982 /Despre teoria critică/.

— ♦ Cotterell, R., *The Socio-logyofLaw*: *an introduction*, Londra, Butterworth, 1984.

— Dworkin, R., *Tating Rights Seriously*, Londra, Duckworth, 1978.

— Finnis, J. M., *Natural Law and Natural Rights*, Oxford, Oxford University Press, 1980.

— Füller, L. L., *TheMorality of Law*, ed. Reviz., New Häven, Conn., Yale University Press, 1969 /Despre dreptul natural/.

— ♦ Harris, J. W., *Legal Philosophies*, Londra, Butterworth, 1980.

— Hart, H. L. A., *The Concept of Law*, Oxford, Oxford University Press, 1961 /Despre pozitivism/.

— Kelsen, H, *Doctrina pură a dreptului*, trad. de Ioana Constantin, Bucureşti, Hu-manitas, 2000 /Despre pozitivism/.

— MacCormick, N., *Legal Reasoning and Legal Theory*, Oxford, Oxford

University Press, 1978.

— Olivecrona, K., *Law as F act*, ed. AII-a, Londra, Stevens, 1971 /Despre realism/.

— Raz, J., *Practicai Reason andNorms*, Londra, Hutchinson, 1975 /Despre normativitate/.

— Twining, W., *Karl Llewellyn and the Realist Movement*, Londra, Weidenfeld & Nicolson, 1973.

legitimitate Orice formă complexă de societate omenească se confruntă cu problema legitimităţii, cu întrebarea dacă şi de ce membrii societăţii datorează loialitate ordinii existente în ea. În societăţile moderne însă problema are mai mult relief şi o semnificaţie mai largă. Formularea dată de J.-J. Rousseau* o poate lămuri într-o oarecare măsură. „Omul s-a născut liber, dar pretutindeni e în lanţuri. Cum s-a produs această schimbare? Nu ştiu. Ce o poate face să fie legitimă? Cred că pot răspunde la această întrebare. Ordinea socială este însă un drept sfanţ care stă la temelia tuturor celorlalte. Totuşi, acest drept nu vine nicidecum de la natură, ci este întemeiat pe convenţii. Problema e de a şti care sunt aceste convenţii" (*Contractul social*, cartea I, cap. I).

Acest manifest, destul de radical în erJb-că, nu ar fi putut fi formulat cu câteva secole înainte, când lumea era percepută ca o ordine cosmică în care fiinţelor omeneşti le erau hărăzite o anumită poziţie şi menire. Într-o asemenea lume cutuma e privită ca ţinând de rânduiala divină, iar ordinea politică e ancorată în mai cuprinzătoarea ordine cosmică. Noţiunile interdependente de libertate*, legitimitate, voinţă, consimţământ*, instituţie şi contract, care domină pasajul din Rousseau, nu aveau încă circulaţie. Declaraţia sa de independenţă faţă de vechea lume de semne şi semnificaţii stă în legătură cu o experienţă intensificată a „lipsei de libertate" din societate. Această formulare conţine esenţa experienţelor moderne de alienare*, anomie* şi de criză a legitimităţii. Pentru că, dacă ordinea stabilită nu reflectă o ordine cosmică, atunci oricare dintre interdicţiile, cerinţele sau regulile ei, dacă sunt contrare voinţei, constituie încălcări ale libertăţii mele şi ale libertăţii noastre. Limitele potrivnice voinţei se transformă în lanţuri; acum orice limită poate fi legitimă numai dacă este validată de voinţă umană. Astăzi nimeni nu mai acceptă explicaţia dată de Rousseau problemei legitimităţii – teoria voinţei generale* –, dar toţi o definim în limitele cadrului larg al conceptelor dezvoltate de el. Ceea ce naşte bănuiala că eşecul răspunsului său particular ar putea fi nu doar eşecul unei teorii speciale despre legitimitate, ci

şi indiciul unor dificultăţi mai generale, inerente cadrului însuşi. Teoriile contemporane despre legitimitate se pot împărţi în trei tipuri. Unele încearcă să restaureze aspecte ale lumii pe care noi le-am pierdut, interpretând cutumele şi normele de ordine ca pe nişte tradiţii purtând o pecete divină sau ca reflexe ale unei finalităţi imanente naturii; ele încearcă, aşa cum spunea Hannah Arendt*, să restaureze doctrina „unei legitimităţi ce derivă din ceva exterior sferei faptelor omeneşti" (p. 82). Alte teorii recunosc caracterul convenţional al vieţii moderne, dar apoi încearcă să limiteze chestiunea legitimităţii la acele convenţii care guvernează raporturile dintre cetăţean şi stat şi să dea acestei legitimităţi ca suport consimţământul raţional al cetăţenilor, în fine, există teorii care subliniază că procesul de convenţionalizare a normelor şi a standardelor a invadat toate sectoarele vieţii şi încearcă apoi să aplice un criteriu al consimţământului discursiv la un întreg mod de viaţă.

În ultimul timp, un exponent al teoriilor din a doua categorie este George Kateb. Modernitatea reprezintă desa-eralizarea naturii, convenţionalizarea vieţii, cristalizarea statului şi, în conferirea legitimităţii, primatul agentului care-şi dă consimţământul; dar chestiunea legitimităţii trebuie redusă la consimţământul dat de cetăţean principiilor constituţionale de bază care guvernează statul. Criticând teoriile despre criza reală sau imanentă a legitimităţii din statele démocratie-capitaliste, Kateb crede că nu există „sentimente şi opinii profunde şi larg răspândite, marcate de nemulţumire faţă de (..) democraţia reprezentativă constituţională" (p. 180). Alienarea poate exista în multe sectoare ale vieţii, dar o atare situaţie este ea însăşi parte a ideii moderne de libertate şi de convenţionalism; ea nu este un semn de nelegi-ţimitate a statului, după cum nici nu poate fi suprimată fără a ne reîntoarce la o condiţie mistificată în care natura sau IXimnezeu stabileşte standarde externe de legitimitate. O altă tradiţie, avându-l în frunte pe Jürgen Habermas*, pretinde că în societăţile contemporane domeniul în care se ridică problema legitimităţii trebuie lărgit. Pentru că în aceste societăţi practicile, normele şi standardele considerate odinioară ca fiind guvernate de tradiţie* sau de piaţa impersonală sunt percepute tot mai mult, şi pe drept cuvânt, ca nişte convenţii modelate de putere şi de viaţa politică. În măsura în care aceste convenţii sunt în dezacord cu libera voinţă a celor implicaţi, ele sau vor mistifica (contribuind astfel la lipsa de libertate) sau vor fi percepute nu ca instrumente ale libertăţii, ci ca nişte constrângeri detestabile. Iar legitimitatea statului – deşi nu neapărat şi capacitatea lui practica de a menţine ordinea – va depinde de capacitatea sa de a adapta aceste convenţii la voinţa luminată a cetăţenilor săi, formată în mod discursiv, prin procese deschise, democratice. Chestiunile ţinând de repartiţia venitului, structura vieţii active, structura socială a consumului, caracterul mediului natural, diviziunea muncii între

sexe, relaţiile dintre părinţi şi copii, tratamentul persoanelor vârstnice – chestiuni odinioară considerate ca situându-se dincolo de perimetrul voinţei, al convenţiei, al politicii şi legitimităţii – acum sunt incluse în acest perimetru; şi este greu de imaginat cum ar putea să se opună acestei evoluţii o ordine ce funcţionează după postulatele modernităţii, tară să o facă în moduri autoritare (ilegitime).

Acum putem înţelege sub semnul căror preocupări stau răspunsurile cele mai tipice la problema modernă a legitimităţii: conservatorii şi neoconservatorii încearcă să găsească modalităţi de deconvenţionalizare a unor domenii ale vieţii prin recuperarea ideii că limitele esenţiale pentru democraţiile capitaliste-constituţionale au un caracter natural şi necesar; liberalii încearcă să limiteze chestiunea legitimităţii politice la principiile constituţionale ce guvernează statul, prin menţinerea unor linii despărţitoare între stat şi economie şi prin adoptarea unor standarde de legitimitate diferite pentru fiecare domeniu; iar radicalii încearcă să imagineze un ansamblu lărgit de convenţii care s-ar putea bucura, în mod meritat, de adeziunea raţională a întregii populaţii. Fiecare dintre aceste interpretări se loveşte de importante dificultăţi: în epoca contemporană restaurarea conservatorismului nu poate să nu pară o tentativă de mistificare a convenţiilor; separaţia liberală între economic şi politic apare tot mai artificială în condiţiile când puterea şi politica au invadat adânc viaţa economică (şi viceversa), iar imaginea radicală despre un întreg sistem de convenţii ce s-ar bucura de adeziunea filtrată prin gândire a unui popor întreg n-are cum să nu pară o utopie. Gândirea creatoare despre legitimitate reclamă o reflecţie aprofundată asupra circumstanţelor epistemice în care se plasează problema modernă a legitimităţii.

WEC

Bibliografie

Arendt, H., „What was authority?”, în *No-mos* I: *Authority*, ed. C. J. Friedrich, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1958.

— ♦ Connolly, W. E. Ed., *Legiäma-cy and the State*, Oxford, Blackwell, New York, Suny Press, 1984.

— Habermas, J., *Legitimation Crisis*, trad. de T. McCarthy, Boston, Beacon, 1973. -Hirschman, A. O., *The Passions and the Interests*, Princeton, Princeton University Press, 1977.

— Kateb, G., „On the légitimation crisis”, în W. E. Connolly ed.

— Lowi, T., *The End of Liberalism*, New York, Norton, 1979.

— Rousseau, J.-J., *Contractul social*, trad. de H. R Stahl, Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1957.

— Sandel, M. Ed., *Liberalism and its Crities*, Oxford, Blackwell, New York, Suny Press, 1984.

— Taylor, C, *Philosophical Papers*, vol. II, cap. 10, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

Lenin, Vladimir Ilici (pseudonimul lui V. I. Ulianov; 1870-1924) Teoretician al marxismului* (*leninism*), organizator al partidului şi primul conducător al statului sovietic. Lenin este figura principală în dezvoltarea marxismului din secolul al XX-lea. Una dintre contribuţiile sale la marxism o constituie o politică revoluţionară distinctă, cu efecte ce dăinuie până astăzi. Celebre sunt, în special, teoria sa privind modul de organizare a partidului revoluţionar, relaţia acestuia cu sistemul claselor sociale şi rolul său în mobilizarea politică, precum şi caracterizarea făcută unui stadiu nou, considerat ultim al dezvoltării capitaliste, care ar fi creat toate condiţiile suficiente pentru transformarea socialistă la scara întregii lumi. Cu puţin înainte de Revoluţia bolşevică din octombrie 1917, în mare parte inspirată de el, a dezvoltat doctrina despre stat a lui Marx*, unind entuziasmul acestuia pentru Comuna din Paris cu propria concepţie despre potenţialul sovietelor. Experienţa puterii de-a lungul şirului de crize cu care s-a confruntat noul regim l-a determinat să-şi modifice fundamental această concepţie iniţială şi să amplifice o teorie a dictaturii proletariatului* ce va avea un efect durabil asupra statului sovietic, în calitate de lider al Internaţionalei a III-a, a contribuit la impunerea acceptării de către partidele membre a principiilor organizatorice bolşevice şi a căii revoluţionare ruse, grăbind ruptura cu social-democraţia gradualistă şi constituţională. Pe tot parcursul vieţii a provocat şi a întreţinut un flux aproape constant de polemici şi dispute, iar gândirea şi activitatea sa continuă să fie, sub aproape toate aspectele, subiect de controversă între cercetători. Studiul ştiinţific amănunţit şi obiectiv al textelor sale plasate în contextele lor specifice se află însă abia la început. Opera timpurie a lui Lenin, care a culminat cu importantul studiu *Dezvoltarea capitalismului în Rusia* (1899), poate fi considerată, în anumite privinţe, drept cea mai originală contribuţie a sa la teoria marxistă. Folosind date privitoare la Rusia timpului, el a trasat etapele dezvoltării capitalismului începând de la economia naturală şi a situat diferitele ramuri economice şi paturi sociale în cadrul acestei evoluţii complexe. Concluzia pe care a tras-o era că munca salariată (deci şi exploatarea capitalistă) a pătruns la toate nivelurile societăţii ruse, dar că numai proletariatul industrial era capabil să-şi articuleze

nemdţumirile în mod adecvat. Mai departe susţinea că şi conştiinţa, cristalizarea şi organizarea claselor au parcurs etape de dezvoltare distincte. Proletariatul* putea pretinde că există ca o clasă* propriu-zisă numai în măsura în care depăşea caracterul localizat şi particular al nemulţumirilor economice şi se afirma la scară naţională printr-o organizaţie politică capabilă să exprime interesele tuturor muncitorilor salariaţi din Rusia. Pentru atingerea acestui obiectiv în condiţii de ilegalitate, era nevoie de o structură organizatorică aparte, în care rolul de căpetenie să-l joace cadrele sau revoluţionarii de profesie, sub controlul disciplinat al unui centru. Obiectivul partidului de avangardă era de a-i conduce pe muncitorii radicalizaţi şi, după ei, masa celor exploataţi, la o activitate politică prin care să fie scos în evidenţă caracterul ireconciliabil al diviziunilor de clasă în cadrul societăţii şi astfel să fie accelerata dezvoltarea unei conştiinţe corespunzătoare. Lenin a expus aceste idei în *Ce-i de făcut*? (1902). Războiul de clasă, în sensul strict literal al sintagmei, exprima din punctul de vedere al lui Lenin esenţa marxismului, iar partidul trebuia să fie organizatorul acestui război. Politica, în sensul de organizare şi articulare a intereselor generale ale grupurilor economice, nu era decât o componentă a acestui război şi avea să dispară odată cu sfârşitul lui. Politica nu putea să rezolve problemele unei societăţi împărţite în clase, iar în comunism* urma să fie înlocuită de o administrare necoercitivă la scara întregii ţări.

Până în 1914 Lenin a susţinut că, dat fiind nivelul dezvoltării capitaliste din Rusia, obiectivul partidului trebuia să fie acela de a se situa în avangarda revoluţiei democratice împotriva moşie-rimii şi a autocraţiei. Lupta putea fi încununată de succes numai dacă partidul clasei muncitoare câştiga de partea sa ţărănimea săracă, aceasta, şi nu burghezia radicală, fiind aliatul natural al proletariatului. Din această strategie s-a inspirat tactica adoptată de L nin în Revoluţia de la 1905 şi în jurul ei s-au cristalizat divergenţele dintre bolşevici şi menşevici. (*teorii despre revoluţie*)

Odată cu izbucnirea primului război mondial, Lenin a trecut la formularea unei noi teorii asupra capitalismului contemporan (*imperialism*), expusă ulterior în *Imperialismul*, *stadiul cel mai înalt al capitalismului* (1916). În această lucrare el susţine că rolul inovator şi progresist al capitalismului în dezvoltarea forţelor de producţie a fost rezultatul structurii sale de piaţă, concurenţiale, şi, în consecinţă, a încetat când, în pragul secolului al XX-lea, capitalismul a devenit monopolist. El a devenit atunci retrograd şi parazitar, sprijinit pe exploatarea colonială, prin care a generalizat contradicţiile sale inerente şi a pregătit terenul pentru contopirea revoluţiei socialiste europenecu lupta de eliberare naţională din colonii. Dezvoltarea inegală a capitalismului făcea inevitabile războaiele de împărţire şi reîmpărţire

economică a lumii. Concurenţa dintre întreprinderi pe piaţa internă fusese înlocuită de confruntarea la scară planetară dintre trusturile capitaliste militariste, ale căror structuri etatiste deveneau tot mai umflate şi mai opresive. Misiunea istorică a capitalismului, conchidea Lenin, luase sfârşit. În acelaşi timp, prin concentrarea capitalului în mâinile băncilor şi prin raţionalizarea proceselor de producţie şi de repartiţie din trusturi şi carteluri, capitalismul monopolist a creat el însuşi mecanismele prin care se putea realiza o repartizare raţională a resurselor limitate şi o distribuire echitabilă a produselor, sub control popular. Capitalismul, în stadiul său imperialist, a creat condiţiile obiective pentru o transformare socialistă internaţională, în 1916-1917 Lenin a scos din uitare teza lui Marx privind comuna ca structură administrativă proprie socialismului. Sovietele, bazate pe democraţia imediată, cu delegaţi supuşi revocării, uneau puterile legislativă, executivă, judecătorească şi de poliţie care până atunci se ţinuseră reciproc în echilibru într-un cadru instituţional indiferent la voinţa populară. Sovietele realizau idealul autoadministrării populare, iar structurile simplificate, moştenite de la capitalismul financiar, îndeosebi marile bănci, făceau în sfârşit posibilă o administrare sub control popular a economiei la nivel naţional Peste tot se punea accentul pe lichidarea vechilor structuri de dominaţie şi subordonare şi pe transferul către organele administraţiei populare a puterilor deţinute de statul centralizat. Aceste proiecte optimiste n-au supravieţuit multă vreme seriei de crize cu care regimul s-a confruntat în primii ani. Metodele militare şi administrative centralizate la care s-a recurs au accentuat disparitatea dintre teorie şi practică. Lenin, alături de Buharin* şi Troţki*, a început să elaboreze o teorie revizuită a statului, încheiată în linii mari prin 1920. Confruntată cu izolarea externă şi cu un declin dramatic al bazei sociale a regimului, dictatura proletariatului a pus accentul mai mult pe conţinutul politicii decât pe formele populare de administrare şi responsabilitate, mai mult pe transformarea relaţiilor de proprietate* decât pe eliminarea structurilor de dominaţie şi subordonare în procesul de producţie şi în viaţa publică. Lenin recunoştea acum că rezerva în scădere a virtuţilor socialiste se afla cu precădere înăuntrul partidului care, în consecinţă, trebuia să-şi asume controlul asupra guvernului şi să oblige toate componentele acestuia să se alinieze normelor sale de centralism democratic*, care în cadrul noii ierarhii a puterii însemnau responsabilitatea disciplinată a organelor inferioare în faţa celor superioare, în ultimele sale scrieri, datând din 1922 şi 1923, îngrijorat de dovezile de aroganţă şi incompetenţă ale aparatului de stat şi de partid prea umflat, Lenin a propus o reorganizare radicală a partidului şi a statului; dar capacitatea sa de a acţiona era deja serios afectată de boală, iar nu cu mult înainte el însuşi îi înlăturase pe cei care acum i-ar fi putut fi aliaţi, aşa că intenţiile i-au fost zădărnicite prin manevrele unora dintre camarazii care se temeau de urmările propunerilor sale. NH

Bibliografie

Carr, E.H., *The Bolshevik Revolution*, 3 vol., Harmonsworth, Penguin, 1966.

— ♦ Harding, N., *Lenin ’s Political Thought*, *2* vol., Londra, Macmillan, 1977, 1981.

— Lenin, V. I., *Opere complete*, 55 vol., Bucureşti, Editura politică, 1960-1970.

— Lewin, M., *Lenins ’s Last Struggle*, Londra, Pluto, 1975.

— LlEBERMAN, M., *Leninism under Lenin*, Londra, Cape, 1975.

— Po-lan, A. J., *Lenin and the End of Politics*, Londra, Methuen, 1984.

— ♦ Ulam, A. B., *Lenin and the Bolsheviks*, Londra, Secker & Warburg, 1977.

leninism Interpretarea marxismului* oferită de Lenin*, care pune accentul în special pe rolul de avangardă al partidului în crearea unei clase muncitoare revoluţionare. În discuţiile dintre socialişti termenul este folosit adesea într-o accepţiune mai vagă, pentru a conota elitismul* în practica politică (*iacobinism*). DLM

levelleri Termenul *levellers* („nivelatori”), frecvent utilizat între secolele al XVII-lea şi al XIX-lea, a fost iniţial denumirea denigratoare dată unor reformatori ale căror propuneri s-a considerat că implică un grad inacceptabil de egalitate, mai ales în privinţa proprietăţii, într-o accepţiune mai restrânsă, el desemnează o mişcare nu foarte închegată a unor radicali din timpul Războiului civil din Anglia. Foarte intensă între anii 1646 şi 1649, această mişcare s-a reactivat, pentru scurtă vreme şi sub o formă mai puţin energică, la sfârşitul Protectoratului, după care pare a se fi dezintegrat. Principalele revendicări din timpul Războiului civil ale levellerilor au vizat o lege fundamentală garantată, reforma legislaţiei privind drepturile cetăţeneşti*, toleranţa religioasă şi repararea unei game largi de nedreptăţi economice. Programul lor a înregistrat însă variaţii pe măsură ce au căutat alianţe în contextul schimbător al vieţii politice din perioada Războiului civil. Sprijin le-a venit mai cu seamă din partea Londrei şi a militarilor din New Model Army, dar există dovezi că au avut simpatizanţi şi în provincie. Fruntaşii mişcării erau oameni cu oarecare instrucţie şi avere, în timp ce membrii de rând proveneau dintre micii negustori, meşteşugari şi ucenici aflaţi în afara claselor

politice. Levellerii au reprezentat prima afirmare semnificativă a „poporului” în calitate de forţă politică seculară, şi de aceea mişcarea lor a beneficiat de o atenţie specială din partea cercetătorilor; broşurile redactate de ei reprezintă primul corp important de teorie politică seculară radicală, devenită posibilă în urma dispariţiei cenzurii în timpul Războiului civil; ceva comparabil nu se va mai întâlni înainte de anii 1790. Consemnările sumare privind dezbaterile lor cu *of* iţerii la întrunirile Consiliului Militar de la Putney şi din alte locuri oferă imaginea unică şi emoţionantă a dezbaterilor politice ale vremii şi au furnizat subiectul mai multor dramatizări.

Principalii purtători de cuvânt ai levellerilor au fost John Lilburne*, William Walwyn (1600-?), John Wildman (c. 1621-1693) şi Richard Overton (*fl*. 1646). Lilbume provenea din rândul micilor proprietari fără titluri nobiliare din Durham şi fusese ucenicul unui negustor de ţesături din Londra. Biciuit şi pus la stâlpul infamiei pentru că, spre sfârşitul anilor 1630, publicase cărţi neautorizate, în care era criticată biserica anglicană, Lilburne a trăit o viaţă zbuciumată, făcând deseori opoziţie singulară faţă de tot ce i se părea a fi tiranie. Walwyn venea din Worcestershire şi era nepotul unui episcop din Hereford. Fusese ucenic la un negustor de mătăsuri, iar apoi devenise el însuşi un astfel de negustor; se făcuse cunoscut înainte de apariţia mişcării levellerilor ca militant pentru libertatea de conştiinţă. Wildman, ulterior lordul John Wildman, a făcut studii la Cambridge şi şi-a continuat cariera politică mult timp după destrămarea mişcării, fiind asociat cu republicanul Algemon Sidney, cu Conjuraţia de la Rye House din 1683 şi cu ducele de Monmouth. După Revoluţia din 1688 a fost deputat în Parlamentul Convenţiei din partea circumscripţiei Wootton Bassett şi, scurt timp, ministrul poştelor. Despre Overton se cunosc puţine lucruri, dar se pare că a locuit o vreme în Olanda, a fost un anticlérical cunoscut şi a publicat în 1643 un faimos pamflet împotriva ideii de nemurire a sufletului, intitulat *Man ’s Mortalitie*. Celor patru ar trebui să li se adauge numele colonelului Thomas Rainsborough, militar de carieră şi purtător de cuvânt al levellerilor la Putney.

Este greu de vorbit despre o teorie politică coerentă a levellerilor, deoarece există opinii divergente chiar şi referitor la gradul de unitate organizatorică la care ei izbutiseră să ajungă. În plus, opţiunile lor politice au stat sub semnul unei modificări continue şi al compromisului. Pentru a obţine efectul dorit la un auditoriu politiceşte neinstruit, au trebuit să apeleze la o gamă largă de argumente, dintre care unele mai mult emoţionale decât teoretice, împrumutate din creştinism şi din clasici, din *common law* şi din dreptul natural*, din istoria Angliei, precum şi din experienţe personale; cercetătorii au acordat importanţă diferită acestor surse. Două dintre argumente au beneficiat însă, pe bună dreptate, de mai multă atenţie. Primul

îl constituie apelul insistent al levellerilor, în special al lui Overton, la anumite drepturi naturale radicale şi libertăre, echivalând cu o anticipare a direcţiei de gândire adoptate mai târziu de John Locke* în mult mai temperata sa apărare a dreptului la împotrivire. Cel de-al doilea îl constituie viziunea lor radicală asupra istoriei Angliei, o versiune a argumentului vechii constituţii*, utilizat de partizanii parlamentului, iar mai târziu de partidul *whig*. În opinia levellerilor, libertăţile engleze fuseseră suprimate de normanzi şi cu timpul au ajuns anevoie de recunoscut în documentele juridice ulterioare, iar constituţia de după cucerirea normandă (1066) o considerau grevată de, jugul normand". Radicalii se vor folosi de acest argument până prin anii 1890. Revendicarea principală a levellerilor a constituit-o abolirea puterii arbitrare, indiferent dacă aparţinea regelui, lorzilor sau, mai târziu, cum pretindeau ei, Camerei Comunelor. În pofida referirilor la, jugul normand", astfel de revendicări erau frecvent justificate prin invocarea dreptului curţilor (*common law*) sau a dreptului constituţional, dar un argument mai convingător din punct de vedere psihologic pare să fi fost ideea protestantă radicală, potrivit căreia individul are datoria (faţă de Dumnezeu) şi deci şi dreptul natural de a-şi păstra responsabilitatea, fiind nu doar imprudent, ci şi imoral să renunţe la controlul politic asupra conducătorilor săi şi astfel să-şi abandoneze destinul în mâinile lor. Din această poziţie de bază decurgeau o serie de alte revendicări ale levellerilor. Autoritatea politică, gândeau ei, nu putea să emane decât de la popor. Spre deosebire însă de partizani ai parlamentului de felul lui Henry Parker, levellerii manifestau un interes constant faţă de mecanismul precis al acestei origini. Cele mai cunoscute consecinţe ale acestei poziţii au fost faimoasele lor *Agreements of the People*, o serie de încercări de schiţare a unei constituţii de bază şi de promulgare a ei prin liste de semnături, ca aplicare literală a contractului social*. Ei susţineau că întreaga putere politică ajunsese la faliment moral ca urmare a guvernării arbitrare exercitate de puterile tradiţional constituite şi că o autoritate legitima nu putea fi reconstituită decât pe baza liberului consimţământ al viitorilor cetăţeni, dat prin acceptarea respectivului *Agreement*. Semnarea acestuia le era interzisă susţinătorilor regelui şi acelora care se dovediseră moralmente culpabili pentru că acceptaseră puterea arbitrară. Levellerii s-au gândit în câteva rânduri că de la dreptul de vot în noua comunitate politică ar fi trebuit excluse şi alte grupuri sociale, cum ar fi cerşetorii, ucenicii şi servitorii, pe motiv că sunt lipsiţi de independenţă morală. Totuşi, chiar şi în interpretarea cea mai îngustă, reglementarea cetăţeniei preconizată de ei ar fi dublat electoratul, iar variantele mai permisive ar fi amplificat numărul alegătorilor de cinci ori. De la aceste revendicări ale lor referitoare la cetăţenie li s-a tras faima de" nivelatori", pentru că, aşa cum a argumentat Ireton, purtătorul de cuvânt al *of* iţerilor la Putney, dacă cei săraci pot birui la vot pe cei bogaţi, „de ce n-ar vota aceşti oameni şi împotriva oricărei

proprietăţi?”

Interesul arătat interpretării poziţiei de bază a levellerilor în problema cetăţeniei a deformat într-o oarecare măsură aprecierea scopurilor lor sociale şi religioase mai largi. Ei au manifestat o preocupare tipic populistă de limitare a sferei şi puterii profesiunilor intelectuale, cum era aceea de jurist. Monopolurile comerciale acordate prin diplomă sau licenţă regală şi aşa-numitele *base tenures* (drepturi de proprietate grevate de servicii sau deţinute efemer) urmau a fi abolite, iar anumite servicii sociale minimale să capete caracter general. Levellerii mai cereau instituirea de garanţii împotriva puterii arbitrare, prin adoptarea unei legi constituţionale fundamentale (→ *constituţionalism*), iar în ceea ce priveşte religia, să fie desfiinţată zeciuiala datorată bisericii şi îngăduit un grad relativ mare de toleranţă. Un grup mai radical de comunarzi agrarieni, „adevăraţii levelleri” sau *diggers* („săpători”), conduşi de William Everard şi Gerard Winstan-ley, au mers până la a propovădui un gen de comunism* din comuna lor creată în 1649 la St George’s Hill, în Surrey. Inspirându-se din curentele radicale ale tradiţiei creştine, pamfletarul lor, Winstanley, punea semnul egalităţii între proprietatea privată şi păcatul originar şi vedea în răspândirea treptată a comunismului său agrarian prevestirea unui soi de mileniu egalitar.

Recunoaşterea importanţei levellerilor ca fiind primii radicali şi protodemoeraţi a provocat o aprigă controversă cu privire la adevărata lor identitate şi semnificaţie. Factura acestei controverse a stat prea mult sub semnul aprecierii fiecărui cercetător asupra caracteristicilor societăţii moderne despre care se credea că levellerii au anticipat-o. Socialiştii timpurii înclinau să vadă în ei pe primii purtători ai năzuinţelor unei mişcări muncitoreşti. În schimb, teoreticianul politic marxist C. B. Macpherson a susţinut că orientarea lor a fost de esenţă mic-burgheză, pentru că se sprijinea pe postulatul că numai deţinătorii de proprietăţi (fie ele şi mici) pot să aibă drepturi politice. Istoricii liberali aparţinând tradiţiei *whig* înclinau să-i considere precursori ai democraţilor constituţionali sau chiar prima organizare a unui partid extraparlamentar. Deşi au lăsat o bogată literatură pamfletară, încadrarea lor în categoriile cu care operează gândirea politică recentă s-a dovedit dificilă.

IWH-M

Bibliografie

♦ Aylmer, G. E., *The Levellers în the En-glish Revolution*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1975. -Brailsford, R N., *The Levellers and the English Revolution*, Londra, Cresset, 1976.

— ♦ Frank, J., *The Levellers*, New York, Russell & Russell, 1969.

— Haller, W. Şi G. Davies, *Leveller Tracts 1647-1653*, New York, Columbia University Press, 1944.

— ♦ Hampsher-Monk, I. W., „The political theory *of* the Levellers", în *Political Studies*, 24 (1976), pp. 397-422.

— Hill, C, *The World Turned UpsideDown*, Londra, Temple Smith, 1972;

Harmondsworth, Penguin, 1976. -ed., *Winstanley*: *The Law of Freedom*, *and other writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

— Kishlansky, M. A., „The Army and the Levellers: the roads to Putney", în *Historical Journal*, *22* (1979), pp. 795-824.

— Macpherson, C. B., *The Political Theory of Possessive Individualism*, partea 1, Oxford, Oxford University Press, 1962.

— Schenk, W., *Tfje Concern for Social Justice în the Puritan Revolution*, Londra, Longman, 1948.

— Wolfe, D. M., *Leveller Manifestoes of the Puritan Revolution*, Londra, Cass, 1967.

— Woodhouse, A. S. P., *Puritanism and Liberty*, Londra, Dent, 1938.

liberalism Mod de a gândi despre om şi politică, din care, în decursul ultimelor patru secole, s-au inspirat mai multe mişcări politice din Europa şi din ţări influenţate de cultura europeană. Locul proeminent deţinut multă vreme de liberalism în viaţa politică occidentală a făcut ca, uneori, definirea lui să pară imposibilă tară a-l identifica cu civilizaţia occidentală în întregul ei, începând de la filosofii presocratici. Problema definirii liberalismului se complică şi fiindcă de multe ori cei mai puternici adversari radicali şi conservatori ai săi au ajuns la poziţiile lor neliberale pornind de la premise liberale; conservatorii conservă liberalismul, iar radicalii îl radicalizează, în felul acesta deosebirile se atenuează, în cazul anumitor gânditori politici (ca de pildă Thomas Hobbes*, Immanuel Kant*, G. W. F. Hegel*, Edmund Burke*) fiind greu de stabilit dacă au fost sau nu liberali. În plus, în epoci şi locuri diferite, în funcţie de împrejurări sau de adversarii cu care s-a confruntat, liberalismul însuşi a îmbrăcat forme diferite. De exemplu, liberalismul din perioadele seculare diferă de cel din perioadele religioase; liberalii din ţările

catolice diferă de cei din ţările protestante. În sfârşit, asemenea altor şcoli de gândire, liberalismul a cunoscut diviziuni interne, ne-pretându-se la o definire inatacabilă. Totuşi, unele distincţii pertinente se pot face. Mai întâi, există deosebiri clare între liberalismele Occidentului clasic şi cele ale Occidentului modern, liberalismul" unor filosofi ca Demo-erit şi Lucreţiu nu este liberal în sensul modern al cuvântului. Astfel de „liberali" clasici erau în dezacord cu filosofii socratici, negând că viaţa politică este o activitate naturală şi demnă de laudă; prin aceasta ei par să anticipeze ideea liberală modernă după care viaţa privată este mai presus de pretenţiile comunităţii sau ale statului. Ei se deosebesc însă de majoritatea liberalilor moderni prin acceptarea tezei socratice după care raţiunea umană este capabilă să discearnă modul de viaţă optim pentru om. Lar-gheţea morală a liberalismului modern nu este caracteristica filosofiei clasice, care consideră că nu toţi indivizii, ci numai cei mai buni dintre ei pot să aibă pretenţii faţă de autoritatea politică. „Liberalii" clasici diferă de cei moderni şi prin teza că acţiunea politică este nenaturală şi nerecomandabilă. Liberalismul modern a fost în cea mai mare parte politiceşte activ, deşi la răstimpuri se lăsa cuprins de o mentalitate mai retractilă. Liberalismul modern pune sub semnul întrebării autoritatea politică, dar de regulă caută mai degrabă s-o reformeze decât să o ocolească pur şi simplu. Această problematizare politică a politicii formează miezul liberalismului modern. (în parte, unele dintre complicaţiile şi problemele caracteristice ale liberalismului se explică prin contradicţia inerentă acestei posturi). Principiul de bază al liberalismului modern îl constituie ideea că politica este ceva artificial. Guvernământul este necesar, dar nu este şi natural. Condiţia umană naturală este libertatea. Autoritatea politica e convenţională. Raţiunea poate călăuzi politica, dar natura nu furnizează raţiunii obiective pozitive pentru convenţiile politice, ci doar obiective negative, în principal evitarea morţii, a bolii şi a sărăciei. Nu există moduri de viaţă şi deci nici clase de fiinţe umane îndreptăţite a pretinde să cârmuiască în virtutea unui drept natural sau supranatural. Obiectivele legitime ale cârmuirii se plasează în perimetrul asigurării condiţiilor pentru toate modurile de trai şi, în esenţă, se rezumă la obiectivele seculare ale păcii şi prosperităţii. Prima bătălie, cea formativă, a liberalismului modern a constituit-o lupta sa împotriva distorsiunilor provocate vieţii politice de către religiile orientate spre viaţa de apoi. Spre a elimina conflictele dintre pretenţiile rivale la cârmuire în scopul mântuirii sufletelor, unii gânditori şi activişti politici avansaseră deviza politică „o ţară – o religie"; strategia liberală a trecut dincolo de această politică, încercând *ă redefinească şi să îngusteze sfera politicului în aşa fel, încât existenţa mai multor religii în interiorul unei ţări să nu mai fie motiv de război civil. Pe lângă această politică de toleranţă religioasă, liberalii priveau favorabil comerţul, ca pe o îndeletnicire în care energia cetăţenilor se putea întrebuinţa mai cu folos. Fundamentele gândirii

liberale, pe care s-au ridicat versiunile lui ulterioare, precum şi distanţările conservatoare şi radicale faţă de el, pot fi rezumate astfel: absenţa unui fir călăuzitor moral scos din natură, prioritatea libertăţii în raport cu autoritatea, secularizarea politicii, promovarea unor principii constituţionale şi de drept care să fixeze limitele guvernământului şi drepturile cetăţenilor faţă de guvernanţi. Gândirea liberală a fost asociată cu numeroase partide politice practice. Eticheta de „liberal" a fost aplicată pentru prima dată unui partid politic în Spania, în 1810, dar programul acestui partid imita conştient constituţionalismul englez. Originile liberalismului modern, în ciuda anticipărilor lui continentale din regimurile tolerante şi comerciale ale republicilor veneţiană şi olandeză, se pot identifica cel mai clar în gândirea şi opţiunile politice legate de Revoluţia engleză din 1688. Constituţionalismul*, toleranţa religioasă şi activitatea comercială promovate de această „glorioasă revoluţie" au devenit un principiu pentru liberalii europeni şi americani din secolul al XVIII-lea. Portretul întrucâtva idealizat al Angliei zugrăvit de filosoful francez Montesquieu* a fost pentru el modelul de regim cel mai demn de a fi imitat de către moderni. Revoluţionarii americani biruitori din ultimul sfert al veacului al XVIII-lea nutreau sentimente republicane şi, firește, luptau împotriva Marii Britanii, dar republica pe care au edificat-o datora mult filosofiei politice a lui John Locke*, care era privită drept justificarea clasică a Revoluţiei din 1688. Motivele şi rezultatele Revoluţiei franceze din 1789 au fost mai amestecate şi mai puţin evident liberale; în cadrul acestei revoluţii mai agitate, democraţia*, naţionalismul* şi socialismul* au devenit rivale ale liberalismului. Totuşi, în tot secolul anterior primului război mondial s-au produs revoluţii şi reforme liberale pe întreg continentul european, deşi adesea în alianţă cu mişcări naţionaliste şi democratice. Gânditori liberali ca lordul Acton*, J. S. Mill*, Alexis de Tocqueville* şi au început să caute modalităţi de împăcare a democraţiei cu libertatea şi a loialităţilor naţionale (etnice) particulare cu drepturile umane* universale, în repetate rânduri s-a făcut observaţia că preocuparea multor liberali europeni pentru unificarea naţională – în special în Germania, Italia şi în Europa Centrală – a atenuat opoziţia lor faţă de puterea unificatoare şi centralizatoare a statului, comparativ cu atitudinea adoptată în această chestiune de mulţi dintre contemporanii lor liberali britanici şi americani care, în secolul al XLX-lea s-au arătat mai deschişi la doctrine şi politici *laissez-faire**, antietatiste. Totuşi, trebuie remarcat că la început liberalismul britanic şi cel american au fost mai puţin antietatiste; Locke şi James Madison*, de pildă, au înclinat în favoarea unui guvernământ limitat ca sferă de preocupări (scopuri), dar nu şi ca puteri (mijloace). Faptul că acţiunea statului era denumită „intervenţie" chiar şi de liberali care-i erau favorabili trădează convingerea că statul nu este un fenomen natural şi că are nevoie de justificare; argumentele unor liberali ca Herbert Spencer* şi William Graham Sumner* împotriva utilizării puterilor

economice şi sociale ale statului au fost în mod evident versiuni unilaterale ale liberalismului. Că este aşa se vede din modul în care aceste argumente au fost corijate (unii ar spune supracorijate) de liberalii din secolul al XX-lea. Către sfârşitul secolului al XIX-lea şi la începutul celui de-al XX-lea, justificarea intervenţiei statului a fost reluată, în Marea Britanie de către neoliberalismul social reprezentat de T. H. Green* şi L.T. Hobhouse* şi de către noua economie politică a lui J. M. Keynes*, iar în Statele Unite de către reformatorii „progresişti", a căror gândire a fost exprimată de autori ca Herbert Croly şi John Dewey*. Aceşti autori au dezavuat individualismul* extrem al anumitor liberali din secolul al XIX-lea şi au încercat să împace libertatea individuală cu recunoaşterea măsurii în care nu doar indivizii, ci şi societăţile şi statele sunt răspunzătoare pentru bunăstarea oamenilor, în special pentru condiţiile materiale şi educaţionale ale celor săraci. Evoluţii paralele s-au produs şi în gândirea liberală din Europa continentală, unde liberalii sociali îşi puteau revendica origini îndepărtate, bunăoară la industriaşi renani, ca Friedrich Harkort, din anii 1840. În epocă, dar şi mai târziu, mulţi au considerat aceste noi desfăşurări şi revizuiri liberale ca fiind abateri de la principiile liberale; mulţi liberali au refuzat să li se alăture, neîncrezători în strategiile economice direcţionate de stat şi în noile obiective asistenţi-ale ale liberalismului social, conside-rându-le mai înrudite cu socialismul decât cu liberalismul. Liberalismul social a prins totuşi rădăcini puternice.

Chiar şi numeroşi liberali conservatori au acceptat dezirabilitatea statului asistenţial*, deşi îi îngrijora tentaţia sprijinirii totale pe stat. Atât în Marea Britanie, cât şi pe continent, neoliberalismul a fost (cel puţin la început) acceptat cu destulă reticenţă de partidele liberale *of* iciale, în schimb fiind îmbrăţişat de partide social-démocrate, în Statele Unite acceptarea politică a noilor metode şi obiective este exemplificată de faptul că după marea criză din anii '30 „progresiştii" au confiscat eticheta de „liberali", liberalii mai vechi fiind de aci înainte numiţi „conservatori". (-► *social-démocratie*; *conservatorism*)

În parte, neoliberalismul a fost o reacţie la apariţia şi afirmarea partidelor socialiste, încât s-a ridicat întrebarea dacă împărţirea între liberali vechi şi liberali noi nu echivala cumva cu o diviziune între adevăraţi şi pretinşi liberali. Conservatorii au susţinut că noii liberali făcuseră concesii prea mari socialismului. Noii liberali le-au reproşat consevatorilor că rămâneau ataşaţi unor politici liberale perimate, care nu mai serveau scopurilor liberalismului. Acest dialog a constituit una dintre dezbaterile majore ce au animat scena politică occidentală în secolul al XX-lea. În timpul şi după cel de-al doilea război mondial liberalismul conservator şi-a recâştigat parţial popularitatea, mai ales când tirania stângii a ajuns să fie considerată o ameninţare mai de

durată la adresa regimurilor liberale decât tirania dreptei. O scurtă perioadă în anii ’50 unii intelectuali liberali au susţinut chiar că ideile nu mai contează: că tocmai pentru că nu are caracter ideologic, liberalismul este superior rivalilor săi totalitari şi că politica liberală, sănătoasă, constă doar în conflictul între grupuri de interese şi nu în dispute ideologice (-► *ideologie*). Această poziţie nu a supravieţuit revirimentului din anii *’ÔO-’IQ* al polarizării ideologice. Nereuşita managementului economic liberal de a prelungi boomul economic posthelic şi în ultimul sfert al secolului al XX-lea a contribuit la revitalizarea liberalismului conservator în detrimentul celui social. Dialogul continuă totuşi.

Fragmentarea liberalismului şi propagarea lui înspre social-democraţie şi înspre conservatorismul modern înseamnă oare un triumf sau, dimpotrivă, un declin al liberalismului? Poate că ele arată că în practică liberalismul e activ şi viguros, dar că se află într-un impas doctrinar. Aceste dificultăţi teoretice au consecinţe practice. Atât social-democraţii, cât şi conservatorii tind spre o abordare dogmatică în chestiunea intervenţiei statului, în contrast cu liberalii mai vechi, precum Montesquieu, care îmbrăţişau o abordare mai prudentă. Din acest punct de vedere dezbaterea dintre vechiul şi noul liberalism pare să aibă mai degrabă un caracter inhibitiv decât unul dinamizator. În plus, pe ansamblu gândirea liberală a devenit mai puţin încrezătoare, la răstimpuri retrăgându-se din arena politică în intimitatea relativ senină a artelor, în speţă a romanului liberal modern, în care numai relaţiile de ordin personal, nu şi cele politice, dezvăluie posibilităţile umanismului liberal.

Dificultatea principală cu care se confruntă gândirea liberală în secolul al XX-lea nu provine din provocarea socialistă. Liberalii vechi şi noi pot oricând opune acestei provocări suficiente replici solide: că socialismul priveşte bogăţia materială ca pe un lucru de la sine înţeles, pierzând din vedere că premisele ei sunt libertatea economică şi perspectiva recompenselor inegale; că el reduce politicul la economic, exacerbând astfel egoismul şi conflictul de clasă, în loc să le limiteze; că pentru el societatea este totul şi individul nimic, mentalitate ce încurajează lipsa de răspundere individuală; că sindicatele liberale şi partidele liberale pot contracara practicile economice exploatatoare care „au permis unor patroni fără scrupule să disimuleze o politică a sclaviei sub veşmântul liberalismului” (Ruggiero, p. 394). Liberalii trebuie să admită că refuzul lor de a lua în considerare dispariţia familiei şi a proprietăţii private relativizează ataşamentul lor la ideea şanselor economice egale, dar ei argumentează că acceptarea unei dreptăţi imperfecte serveşte mai bine fericirii umane decât orice încercare utopică de abolire a acestor elemente ale vieţii private şi că se pot face şi deja

au fost făcute multe pe linia ameliorării şanselor egale, fără a se merge atât de departe cât pretind socialiştii. Marea provocare la adresa gândirii liberale a venit din partea acelor critici ai săi care nu s-au mulţumit să evidenţieze carenţele economice ale liberalismului, ci au pus sub semnul întrebării baza şi viziunea lui morală. Critici situaţi la dreapta sau la stânga au protestat împotriva tendinţei liberalismului fie spre indiferenţă morală – moralitatea fiind privită ca o chestiune strict privată, fără relevanţă politică –, fie spre filistinism moral, spre promovarea virtuţilor înguste, egoiste ale clasei de mijloc, cu excluderea virtuţilor mai nobile şi mai pătrunse de civism. Ei susţin că această îngustime şi obtuzitate morală a făcut mai puţin viabilă comunitatea politică, distrugând vechi legături economice şi sociale şi neizbutind să le înlocuiască decât printr-un individualism distructiv, izolant, atomizant. Experienţa Republicii de la Weimar, din Germania, este citată adesea ca o dovadă a fragilităţii politicii liberale în absenţa unor constrângeri provenite fie din etica protestantă, fie din alte sisteme morale de a căror susţinere au avut nevoie regimurile liberale. Ca replică la aceste critici, liberalii atrag atenţia că niciunul dintre fruntaşii gândirii liberale nu a ignorat necesitatea virtuţilor sociale în regimurile liberale, lucru deosebit de limpede la autori liberali francezi ca Tocqueville şi François Guizot, care au pus accentul pe importanţa politică a moralei, a moravurilor (*moeurs*) şi a asociaţiilor. El poate fi constatat însă şi la liberali englezi ca John Locke, care au înţeles şi au justificat anumite virtuţi morale şi instituţii sociale ca produse ale individualismului corect înţeles (adică ne-atomist). Liberalilor le este caracteristică neîncrederea în amestecul puterii guvernamentale în funcţia educativă a instituţiilor sociale, dar faptul că împing socialitatea şi moralitatea în sfere neguvernamentale nu înseamnă că ar cultiva atomizarea socială şi indiferenţa morală. A afirma că nu familiile sau alte grupuri, ci indivizii sunt unităţile societăţii politice nu înseamnă a susţine că politica s-ar putea dispensa de astfel de grupuri.

Tot aşa cum absenţa unui bine suprem pentru fiinţele umane derivat din natură nu înseamnă neapărat că toate modurile de viaţă sunt echivalente. Acest răspuns parează multe dintre acuzaţiile la adresa liberalismului, dar nu pe toate. Rămâne acuzaţia că liberalismul, chiar dacă, poate, nu este moralmente indiferent, este lipsit de ambiţii morale; că virtuţi liberale cum sunt abnegaţia, hărnicia, onestitatea, civilitatea şi liberalitatea, chiar dacă nu sunt distructiv-mdividualiste, nu valorifică optimul din natura umană. Laturile benigne, productive şi cuviin-cios-saciabile ale firii umane sunt cultivate, ce-i drept, dar facultăţile mai elevate şi mai imaginative sunt neglijate. Mulţi liberali (mai ales dintre cei cu formaţie umanistă, nu dintre economişti sau oameni de afaceri) au replicat acestei incriminări evidenţiind o latură mai ambiţioasă a liberalismului. De fapt, ar trebui spus că în albia gândirii liberale

a fost prezentă de la început o anume ambiguitate. Liberalismul frust al lui Hobbes, Locke, Adam Smith* şi al succesorilor lor s-a mulţumit să îndemne raţiunea să fie o slujitoare mai de nădejde a pasiunilor umane, prin înlocuirea instituţiilor şi convenţiilor care împiedicau năzuinţa spre pace şi prosperitate cu altele, capabile să o susţină. Filonul mai ambiţios din gândirea liberală şi-a propus să folosească raţiunea în vederea construirii unui tărâm al libertăţii mult mai ferit de constrângerile naturale. Pentru acest liberalism libertatea umană înseamnă dezvoltarea activă şi nestânjenită a personalităţii, şi nu doar înlăturarea insecurităţii materiale şi a sărăciei. El preia ideea lui Spinoza* că viaţa omului constă nu în a suporta (oricât de confortabil) pasiunile naturale, ci în activitate liberă, raţională. Opoziţia dintre umanitate şi natură, observabilă în negarea mai tenace, dar mai puţin ambiţioasă de către liberalism a ideii că natura ar furniza oamenilor scopuri pozitive, este mult potenţată în această versiune mai puţin rigidă, dar mai ambiţioasă a liberalismului, care întrevede posibilitatea unei depăşiri substanţiale, chiar dacă nu complete, a limitelor naturale ale proiectelor şi convenţiilor umane. Prin faptul că pune accentul pe intersubiectivitatea spiritului care le permite oamenilor să se desprindă din chingile naturii, el se plasează într-o perspectivă mai propice explicării şi susţinerii sociabilităţii umane. S-ar putea însă ca această detaşare mai energică de natură, care le îngăduie liberalilor să evite moralitatea mediocră şi individualismul coroziv, să ducă în acelaşi timp la nihilism moral. Liberalismul mai puţin ambiţios al lui Hobbes şi Locke – în ciuda îndoielilor teoretice întreţinute de propriile lor epistemologii cu privire la inteli-gibilitatea naturii – propunea scopuri naturale cel puţin în sens negativ; abandonându-le pe acestea, liberalismul mai ambiţios se vede obligat să se bizuie (ca în cazul filosofiilor lui Kant şi Hegel) pe realizarea raţională a libertăţii concomitent cu progresul istoric al omenirii ca modalitate de înfăptuire a scopurilor morale şi politice. Când (la sfârşitul secolului al XIX-lea şi la începutul celui de-al XX-lea) raţiunea şi progresul istoriei au devenit mai puţin credibile, năzuinţa după eurile autentice, cu adevărat libere, s-a retras tot mai mult din sfera politicii în cea a poeziei, a romanului şi a cabinetului de psihiatrie. Prin restrângerea din capul locului a unor astfel de năzuinţe ambiţioase la sfere nonpo-litice, liberalismul lockean încearcă să le permită dezvoltarea într-un mod care să nu distorsioneze politica fa-când-o să aspire prea sus şi să nu provoace deziluzii politice în caz de ne-împlinire.

Revirimentul teoriei politice liberale în cercurile academice anglofone în anii ’70 şi *80 nu s-a angajat în contracararea acestei critici radicale aduse liberalismului. În centrul preocupărilor ei a fost plasată întrebarea dacă argumentele utilitariste sau cele bazate pe ideea drepturilor umane oferă o justificare mai bună pentru tipurile de instituţii politice şi de politici agreate în aceste cercuri. *Utilitarism*; *drepturi*) Această separare între utilitarişti şi

deontologişti face ca teoria liberală contemporană să fie mai puţin capabilă de a se confrunta cu menţionata provocare radicală, decât a fost mai vechiul liberalism, lockean, care, combinând argumente utilitariste cu argumente derivate din ideea de drepturi, asigura cel puţin un front comun. Criticii actuali ai alternativei deontologice la utilitarism relevă pe drept cuvânt că ea se axează pe o idee kantiană a individualităţii umane, dar ceea ce ie displace nu este contrastul (pe care îl acceptă) prea categoric promovat de ea între uman şi natural, ci universalismul ei. Ceea ce ar trebui făcut, susţin aceşti critici, este să fie luată mai serios în considerare profunzimea morală pe care le-o dă indivizilor umani faptul de a fi părţi ale unei comunităţi particulare şi nu nişte euri kantiene neancorate nicăieri (vezi Sandei, pp. 125-163). Teoreticienii liberali anglofoni par să repete astfel – cam târziu şi într-o manieră mai seacămişcarea continentală dinspre utilitarism, prin deontologia kantiană, spre istorismul hegelian. Nici deonto-logiştii, nici criticii lor nu se încumetă să susţină teza că drepturile umane sunt drepturi naturale, „că drepturile au un caracter metafizic special" (Dworkin, p. XI). Pare însă discutabil că liberalii s-ar putea lipsi de această teză dificil de susţinut fără să îmbrăţişeze un conservatorism burkean, care se sprijină pe istorie în susţinerea tradiţiilor liberale, fără a invoca un crez liberal în drepturi universale, ori să se îndrepte spre o radicală repudiere a liberalismului ca mod de gândire odinioară util, dar acum epuizat. JZ

Bibliografie

♦ Arblaster, A., *The Rise and Decline of Western Liberalism*, Oxford, Blackwell, 1984.

— ♦ Bramsted, E. K. Şi K. J. Melhuish ed., *Western Liberalism*: *a History în Documents from Locke to Croce*, Londra şi New York, Longman, 1978. - Dworkin, R., *TaHng Rights Seriously*, Londra, Duck-worth, 1977.

— MacLean, D. Şi C. Mills ed., *Liberalism Reconsidered*, Totowa, NJ, Rowman & Allanheld, 1983.

— Man-nâng, D. J., *Liberalism*, Londra, Dent, 1976.

— ♦ Mansfœld Jr., H. C, *The Spirit of Liberalism*, Cambridge, Mass., şi Londra, Harvard University Press, 1978, -Minogue, K. R., *The Liberal Mind*, Londra, Methuen, 1963.

— Orwin, C şi T. L. Pangle, „The philosophical foundations *of* human rights", în M. F. Plattner ed., *Human Rights în Our Time*, Boulder, Colo., Westview, 1984.

— Ruggiero, G. De, *The History of European Liberalism* (1925), Boston, Breacon, 1959.

— Ryan, A. J. Ed., *The Idea of Freedom*, Oxford şi New York, Oxford University Press, 1979, – Sandel, M. J. Ed., *Liberalism and its Cri-ţies*, Oxford, Blackwell, 1984.

— Strauss, L., *Liberalism Ancient and Modern*, New York, Basic, 1968.

libertarianism Care sunt funcţiile legitime ale guvernământului? Libertarianismul, mişcare politică din secolul al XX-lea cu aderenţi în principal, deşi nu numai, în Statele Unite şi Marea Britanie, răspunde într-o manieră tranşantă la această întrebare fundamentală a teoriei politice*. De fapt există două ramuri principale ale libertarianismului. Una dintre ele, a anarhiştiior, consideră nelegitim orice guvernământ. (*anarhism*) Cealaltă ramură, denumită îndeobşte a „minarhiştiior”, susţine că un guvernământ poate asigura în mod legitim protecţia poliţienească, executarea contractelor şi apărarea naţională, dar nu mai mult. Pentru realizarea primelor două funcţii legitime ale guvernământului funcţionează un sistem de tribunale civile şi penale. Potrivit majorităţii mi-narhiştiior, categoric cele două funcţii nu includ prerogativa perceperii impozitelor, nici măcar pentru asigurarea banilor necesari funcţiilor menţionate. Anarhiştii apreciază chiar şi aceste funcţii ale „statului-paznic” ca fiind prea cuprinzătoare şi că activităţile guvernamentale acceptate de minarhişti ar tţebui îndeplinite de organisme de protecţie private. Un număr mic de anarhişti libertarieni merg însă mai departe, respingând integral folosirea forţei, fie şi în situaţii de autoapărare. Imediat se ridică întrebarea de ce îmbrăţişează libertarienii aceste opinii atât de discordante cu cea mai mare parte a teoriei politice. Două sunt raţiunile principale. În primul rând, libertarienii împărtăşesc o teorie riguroasă a drepturilor* individuale, în special a dreptului indivizilor de a dobândi şi deţine proprietăţi. (*proprietate privată*) Concepţia lor despre dreptul de proprietate şi libertatea contractelor exclude dreptul la asistenţă socială, deoarece acesta presupune muncă impusă unora în folosul altora. În al doilea rând, libertarienii cred că funcţionarea unui sistem capitalist *laissez-faire** reprezintă sistemul social cel mai de-zirabil. Probabil că în absenţa constrângerii statului, oamenii ar institui acest sistem economic, lucru cât se poate de binevenit. Această concepţie economică a fost expusă într-un număr mare de cărţi şi articole de către cel mai activ reprezentant intelectual al mişcării de după al doilea război mondial, economistul american Mur-ray N. Rothbard. Elev şi discipol al economistului austriac Ludwig von Mises, Rothbard combină concepţia economică *laissez-faire* a profesorului său cu vederile absolutiste despre drepturile omului* şi respingerea statului, preluate din studierea anarhiştilor americani

individualişti din secolul al XIX-lea, precum Lysander Spooner şi Benjamin R. Tucker*. (Rothbard însuşi se plasează în aripa anarhistă a mişcării.) Atât prin scrierile sale, cât şi prin influenţa personală, Rothbard este principalul fondator al libertarianismului modern. Pe scară largă, mişcarea s-a impus atenţiei cercurilor academice odată cu apariţia, în 1974, a cărţii *Anarhie, stat şi utopie* a filosofului Robert No-zick de la Harvard, preţuită de specialişti pentru strălucirea argumentării şi deseori plasată alături de lucrarea lui John Rawls, *A Theory of Justice* (1971) ca având meritul de a fi resuscitat în lumea academică filosofia politică normativă. În prima parte a cărţii sale, Nozick dezvoltă pe larg ideea că într-o stare de natură* (lockeiană, şi nu hobbesiană) indivizii ar considera ca fiind în interesul lor să accepte constituirea unui „organism protector dominant" care să deţină *de facto* monopolul forţei într-un anumit teritoriu şi ar crea astfel „o entitate de tip statal". Realizată în maniera adecvată, o asemenea entitate nu ar viola drepturile nimănui şi acest organism dominant nu ar avea nicio prerogativă fiscală, în partea a doua a cărţii, Nozick susţine că statul nu are alte puteri legitime în afară de funcţiile de protecţie, justiţie şi apărare specificate în prima parte. Împotriva a ceea ce el numeşte „teoria structurată" (*patterned theory*) a dreptăţii, adică împotriva teoriei ce preconizează distribuirea proprietăţii sau a venitului într-un mod bazat pe calităţile oamenilor, el construieşte faimosul exemplu cu „Wilt Chamberlain", cu ajutorul căruia demonstrează că structurile pot fi uşor bulversate prin acţiuni aparent mărunte. Să presupunem, spune el, că fiecare membru al unei societăţi egalitare se oferă să-i dea lui Wilt Chamberlain (un binecunoscut sportiv american) câte un sfert de dolar spre a-l stimula să joace baschet. Urmarea ar fi că Chamberlain ar obţine un venit foarte mare. Astfel, pentru păstrarea unei structuri ar fi necesare continue intervenţii în libertatea indivizilor. Spre a evita problemele de care se loveşte teoria structurată a dreptăţii, el pune în locul acesteia o teorie istorică, inspirata din cea a lui Locke*, potrivit căreia, din punct de vedere moral, nu e necesar ca indivizii să-şi merite proprietatea; este suficient să fie îndrituiţi la ea. Un individ poate fi îndrituit la o proprietate fie pentru că iniţial a dobândit pe drept un bun ce nu aparţinea nimănui, fie primind bunul de la altcineva ce deţine un just titlu iniţial asupra lui. Detaliile sistemului – pe care nu le putem reproduce aici – sunt dezvoltate în textul lucrării, unde este formulată şi o critică incisivă a sistemului, mult diferit, ai lui Rawls. Partea a treia a cărţii încearcă să demonstreze că o societate libertariană satisface cea mai plauzibilă definiţie a unei ordini sociale utopice, deoarece în cadrul ei indivizii şi grupurile pot să instituie formele de viaţă pe care le doresc, în punctele esenţiale, argumentele lui Nozick în favoarea libertarianismului se sprijină pe intuiţii morale. Un grup de libertarieni se opune acestei abordări şi încearcă să extragă concluzii libertariene dintr-un cadru filosofic aristotelic. Aceştia sunt puternic influenţaţi de romancierul american Ayn Rand, pentru care baza eticii o

constituie egoismul raţional: obiectivul suprem al fiecărui individ este de a promova propria dezvoltare ca fiinţă umană raţională. Pe un astfel de fundament membrii acestei şcoli încearcă să edifice un sistem de drepturi libertariene. Printre susţinătorii cei mai proeminenţi ai acestei abordări se numără filosofii americani John Hospers, Eric Mack şi Tibor Machan. Deşi majoritatea libertarienilor îşi sprijină concepţiile pe credinţa în drepturile individuale, unii, ca David Friedman, apelează în principal la argumente din teoria economică şi din teoria alegerii publice pentru a pleda pentru o economie de piaţă liberă. (*liberalism*) în consecinţă, ei devin greu de deosebit de liberalii clasici şi de acei susţinători ai capitalismului care în mod curent nu sunt consideraţi ca aparţinând mişcării hbertariene în sens strict, cum sunt Milton Friedman şi Friedrich Hayek*. De altfel, concepţia acestuia din urmă despre supremaţia legii* a exercitat o mare influenţă printre libertarieni. DG

Bibliografie

♦ Friedman, D., *The Machinery of Free-dom*, New York, Harper & Row, 1973.

— Hayek, F. Von, *The Constitution of Liberty*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1960.

— Machan, T., *Human Rights and Human Liberties*, Chicago, Nelson-Hall, 1975.

— (i) Nozick, R., *Anarhie, stat şi utopie*, trad. de M. Dumitru, Bucureşti, Humanitas, 1997.

— Rand, A., *The Fountainhead*, New York, Bobbs-Merrill, 1943.

— *Atlas Shrugged*, New York, Random House, 1957. -♦ Roth-bard, M, N., *Ethies of Liberty*, Atlantic Highlands, NJ, Humanities Press, 1982.

— *Man, Economy, and State*, Menlo Park, Calif., Institute for Humane Studies, 1970.

— *Power and Market*, Menlo Park, Calif., Institute for Humane Studies, 1970.

libertate „Libertate, câte crime s-au comis în numele tău!” exclama doamna Roland în toiul Ternarei revoluţionare franceze. Concepţia doamnei Roland despre primejdiile asociate aspiraţiei la libertate este larg împărtăşită; nu există, în schimb, nicio analiză a naturii şi valorii libertăţii care să întrunească asentimentul universal. Unii au sugerat că libertatea rezistă

analizei, deoarece – asemenea dreptaţii sau democraţiei – ea este un „concept esenţialmente contestat”: nimeni nu poate nega că libertatea este un bine, dar între cei ce încearcă să ne convingă să adoptăm viziunea lor preferată despre natura libertăţii se duce o bătălie conceptuală fără sfârşit şi neconcludentă.

O astfel de sugestie este totuşi exagerată, pentru că mulţi autori cred că, deşi este destul de clar ce anume înseamnă libertatea, omenirea are nevoie nu atât de libertate, cât de ordine şi de o conducere luminată. Acest punct de vedere şi-a găsit prima susţinere „filosofică” în *Republica* lui Platon*. Pentru Platon, libertatea politică era scopul urmărit de democraţii şi ea echivala cu o absenţă mai mult sau mai puţin completă a controlului asupra activităţilor indivizilor sau a poporului în ansamblu, situaţie ce ducea la domnia demagogilor, care nu întârziau să se instaleze ca tirani şi să exercite o putere absolută şi arbitrara asupra supuşilor lor. Statutul lui Platon de izvor al filosofiei occidentale este confirmat de modul în care el combină această ostilitate faţă de libertatea politică cu apărarea ideii că numai acţiunea virtuoasă este pe deplin voluntară – argument ce va exercita o atracţie perenă asupra teoreticienilor libertăţii lăuntrice sau morale. Thomas Hobbes* nu împărtăşea credinţa lui Platon într-o cârmuire exercitată de „regi-filozofi”, dar era de acord că oamenii au nevoie mai cu seamă de ordine, şi că pentru obţinerea acesteia era necesar să renunţe la inutila libertate proprie stării de natură*. Această libertate de a face orice, chiar de a prejudicia sau ucide pe altul dacă lucrul acesta părea necesar, nu putea fi decât inutilă, pentru că exercitarea de către fiecare persoană a libertăţii sale venea în conflict cu exercitarea libertăţii tuturor celorlalţi. Mai târziu, vederile lui Hobbes au devenit un loc comun al gândirii conservatoare despre stat. Ele au căpătat o expresie exagerată în atacul lansat de Joseph de Maistre* la adresa aşa-zişilor *Ies philosophes* francezi, care, revendicând libertatea pentru omul de rând, au slobozit tigrul din cuşcă; iar după de Maistre, o filosofie a ordinii şi disciplinei a rămas piesa esenţială a ostilităţii nepotolite a dreptei europene faţă de Revoluţia franceză. La strigătul lui J.-J. Rousseau* că „omul s-a născut liber şi pretutindeni e în lanţuri”, conservatorismul acesta sceptic răspundea invariabil: „Nu, el este născut în supunere şi ar fi un lucru nebunesc şi primejdios să fie eliberat de supunerea sa faţă de autoritatea constituită”. Nu trebuie înţeles că pentru aceşti autori libertatea n-ar avea nicio valoare. Hobbes a stăruit în a deosebi între două puncte de vedere despre libertate. Unul era viziunea (greşită) clasică, potrivit căreia libertatea înseamnă autoguvernare politică şi că numai o republică populară poate fi liberă. Aceasta era viziunea lui Machiavelli*, iar uneori şi a lui John Milton*. Hobbes ţinea să sublinieze că odată cu instituirea guvernământului, libertatea era o chestiune de „tăcere a legilor” şi consta în „scutirea de anumite îndatoriri faţă de comunitate”. Nu contează dacă forma de guvernământ este monarhică,

aristocratică sau democratică; suntem cu atât mai liberi, cu cât suntem mai lăsaţi în pace. Prin aceasta era anticipată parţial distincţia făcută de Benjamin Constant* între „libertatea anticilor” şi „libertatea modernilor”. Teoria hobbesiană a libertăţii ca „ne-mgerinţă” este fără îndoială o teorie a libertăţii moderne; dar în timp ce Constant admitea că autoguvernarea este o forma de libertate, deşi una nepotrivită lumii moderne, Hobbes nega că ea ar fi o formă de libertate. Concepţia hobbesiană despre libertate ca nonobstrucţie este deseori descrisă drept libertate „negativă”, în contrast cu teoriile care identifică libertatea cu o formă sau alta de autoguvernare pozitivă. *Locus classicusdX* acestei deosebiri îl constituie eseul din 1957 al lui Isaiah Berlin „Două concepte de libertate”. În timp ce teoria „negativă” a libertăţii este simplu de enunţat-libertatea mea coincide cu sfera lucrurilor pe care le pot face fără a fi oprit sau pedepsit de alţii – o formulare la fel de simplă a libertăţii pozitive-sunt liber atunci când sunt propriul meu stăpân – nu poate ascunde decât pe moment unele complexităţi subiacente. Acestea apar în trei bine cunoscute teorii pozitive. Teoria stoică a libertăţii susţinea că sclavul putea fi la fel de liber ca împăratul aflat pe tron. Aserţiune evident paradoxală, de vreme ce situaţia juridică a sclavului era paradigma însăşi a lipsei de libertate, iar sclavul avea un stăpân în sensul cel mai direct al cuvântului. La aceasta stoicii replicau că indiferent ce ar cere stăpânul din partea sclavului, depindea numai de sclav dacă se va supune sau nu. Alegerea era întotdeauna a acestuia din urmă, chiar dacă ea se rezuma la a alege între supunere şi bătaie sau moarte. Doctrina stoică despre *apa-theia* – ideea că trebuie să cultivăm în noi capacitatea de a nu simţi nimic

— Se armonizează cu această teorie mai puţin prin încercarea de a-l face pe sclav să fie mulţumit cu neputinţa sa, cât prin ideea că dacă nu ne temem de nimic, vom fi imuni la ameninţări şi intimidări, nu vom putea fi constrânşi şi nu vom fi obligaţi să cooperăm decât dacă optăm s-o facem. Teoria stoică se află în flagrant dezacord cu simţul comun: a avea de ales doar între o supunere umilitoare şi o moarte dureroasă înseamnă oare a fi „liber”? Or, la atâta se reduce opţiunea sclavului; a insista că până şi într-o asemenea situaţie el este cel ce decide dacă să se supună sau nu înseamnă a ignora faptul că spectrul opţiunilor sale a fost în aşa măsură îngustat, încât reprezintă o negaţie a „libertăţii”. O a doua doctrină pozitivă îşi are obârşia în Platon şi mai târziu a fost susţinută de Kant* şi de mulţi idealişti de după el. Potrivit acestei concepţii, acţionăm voluntar numai atunci când acţionăm drept. Toţi oamenii urmăresc binele, iar când nu o fac, ori sunt pradă erorii ori sunt sub imperiul pasiunii; aşadar, numai o acţiune virtuoasă este pe deplin voluntară. La Platon acest raţionament are ia bază o viziune teleologică despre cosmos, potrivit căreia fiecare dintre noi are o misiune sau un scop firesc, pe care l-ar urmări dacă ar fi pe deplin raţional şi ar înţelege în mod

adecvat universul; la Kant, raţionamentul se sprijină pe o concepţie despre ceea ce o voinţă morală pe deplin consecventă ne-ar îndemna să facem. Această concepţie mai sugerează că suntem liberi numai când eurile noastre „noumenale” sunt stăpâne asupra eurilor noastre „fenomenale”. Concepţia după care libertatea constă în dominaţia exercitată de elementul superior din noi asupra celui inferior datează cel puţin de la Platon şi îşi găseşte ecouri la Sfanţul Pavel, Sfanţul Augustul* şi la alţi autori creştini. Criticii ei susţin că aceasta e o concepţie despre libertate neliberală şi periculoasă, deoarece le permite celor ce se pretind mai luminaţi decât noi să ne domine în numele eurilor noastre superioare. Situaţie pe care arrf putea-o simţi ca pe un fel de sclavie, dar care „în realitate” înseamnă libertate. Cel puţin despre Kant trebuie spus că a fost un liberal desăvârşit. El făcea riguros deosebirea între această libertate, Jăuntrică”, pe care fiecare individ era chemat s-o dobândească pentru sine, şi libertatea politică, care însemna că legea trebuia să se limiteze la a obstrucţiona obstrucţionarea. Din contra, Platon nu pregeta să recunoască legii puterea de a dicta individului convingerile morale; el nu considera că în acest fel libertatea ar fi înăbuşită, pentru că niciodată n-a fost de părere că singura virtute care contează este virtutea neconstrânsă.

Cea de-a treia concepţie, înrudită, o constituie identificarea operată de Rousseau* între libertate şi supunerea faţă de legile pe care ni le impunem noi înşine, echivalentă, la rândul ei, cu supunerea faţă de voinţa generală*. Rousseau considera că baza vieţii politice o constituie un contract social*, care însemna acordul unanim de a asculta de *lege* ca opusă înclinaţiei individuale. Legea este validă când scopul ei este interesul general; fiecare dintre noi este liber numai dacă se supune legii. Dacă încălcăm vreuna dintre legile la adoptarea cărora am *participat*, puterea executivă a statului ne va impune ascultare, iar prin aceasta vom fi „siliţi să fim liberi”. Tocmai această sugestie este cea care-i alarmează pe criticii teoriilor pozitive despre libertate. Rousseau nu explică îndeajuns ce, anume are în vedere şi nu este exclus ca el să fi ales un mod eronat de a spune că nu ne putem aştepta să fim liberi – liberi de ingerinţele arbitrare ale altor oameni – dacă nu ne supunem, toţi, legilor. Pericolele pe care le ascundea pasiunea lui Rousseau pentru libertatea „antică” au fost foarte clar sesizate de câţiva autori postrevoluţionari. Discuţia lui Constant despre deosebirea dintre libertatea anticilor şi libertatea modernilor punea în contrast explicit condiţiile din ora-şele-state democratice greceşti şi Franţa secolului al XIX-lea şi releva că libertatea cetăţeanului grec se sprijinea, pe de o parte, pe sclavie, iar pe de alta, pe cerinţele unui război mai mult sau mai puţin permanent. Tocqueville* şi J. S. Mill* au vorbit mai puţin explicit despre contrastul dintre situaţia din Antichitate şi cea din epoca modernă, dar amândoi s-au străduit să apere libertatea de un exces al democraţiei. Ideea că indivizii aveau dreptul la o zonă a vieţii private în care

să poată acţiona şi gândi aşa cum consideră ei de cuviinţă era importantă mai ales într-o epocă a atotputerniciei opiniei publice. Deşi amândoi erau puternic atraşi de idealul grec al cetăţeanului angajat, ei au fost mai preocupaţi să apere libertatea negativă împotriva despotismului opiniei publice şi a tiraniei majorităţii. Autorii mai recenţi subscriu în bună parte la o versiune sau alta a concepţiei moderne sau „negative" despre libertate. Majoritatea lor subliniază diferenţa dintre libertate, pe de o parte, şi valoarea libertăţii noastre, pe de alta. La vechea întrebare dacă un muncitor dintr-o societate capitalistă sărac şi lipsit de proprietate poate fi liber, răspunsul nu poate fi un simplu da sau nu; mai corect e să spunem că acel muncitor nu este silit nici prin lege, nici prin forţă brutală să muncească sau să nu muncească, dar că această libertate nu are mare valoare, de vreme ce el trebuie ori sa muncească, ori să moară de foame. De aceea, argumentând că unul dintre elementele componente ale dreptăţii este principiul că fiecare om trebuie să se bucure de cea mai largă libertate compatibilă cu o libertate asemănătoare pentru toţi, John Rawls* interpretează mai departe această idee în sensul principiului că trebuie să maximizăm libertatea egală, urmărind totodată ca această libertate să aibă în mod echitabil (*fair*) valoare pentru fiecare. Ceea ce de fapt înseamnă că trebuie sa facem tot ce ne stă în putinţă pentru a asigura ca până şi indivizii cei mai defavorizaţi să poată profita îndeajuns de libertatea pe care o au pentru ca aceasta să conteze pentru ei. Această concepţie, care implică preocuparea statului asistenţial* pentru asigurarea şanselor egale, este respinsă de libertarienii intransigenţi, pe de o parte, şi de criticii cei mai vehemenţi ai capitalismului, pe de alta. Libertarienii cei mai puri identifică libertatea cu protejarea tuturor oamenilor şi a avutului lor faţă de încălcări ale drepturilor naturale. (→ //-*bertarianism*) Muncitorii salariaţi sunt liberi dacă-şi vând munca în schimbul banilor plătiţi de capitalist, şi sunt lipsiţi de libertate dacă sunt puşi să muncească pentru un patron pe care nu ei l-au ales dintre cei dispuşi să-i aleagă pe ei. Limitele libertăţii legitime sunt trasate de drepturile noastre naturale şi cel mai bine este ca ele să fie înţelese în termeni de proprietate. Ceea ce înseamnă că dreptul la libertate este una dintre faţetele faptului că eu, ca persoană, îmi aparţin şi nu sunt sclavul, total sau parţial, al altcuiva. Prin contrast, una dintre tezele gândirii marxiste este că în condiţiile capitalismului toţi suntem sclavii capitalului; fapt ce transpare chiar din modul de a vorbi în termeni de proprietate. (→ *marxism*) Muncitorii consideraţi în mod colectiv sunt siliţi să muncească – ori să moară de foame –, iar proprietarii de capital sunt siliţi să se concureze între ei şi să inoveze ori să-şi piardă avuţia. Carenţele de libertate din viaţa de fiecare zi se explică prin mai cuprinzătoarea lipsă de libertate a unei societăţi tiranizate de propriile-i instituţii. Astfel de teze sunt greu de exprimat pe scurt, şi cu atât mai greu de analizat. Cu toate acestea, merită observat că ele nu pot fi criticate pe baze pur conceptuale, adică spunând că ceea ce Marx numeşte libertate-adică

controlul raţional exercitat de societate asupra propriilor ei activităţi productive – de fapt nu este libertate. Lucrul cel mai general pe care trebuie să-l reţinem din analiza conceptuală a libertăţii este că, deoarece a fi liber înseamnă îndeobşte a nu întâmpina piedici, a nu te afla sub control sau stăpânire, teoriile despre libertate au avut invariabil în atenţie obstacolele, forţele sau persoanele care ne stăpânesc în cea mai mare măsură. Observaţia este valabilă şi pentru teoriile existenţialiste despre condiţia umană (*existenţialism*).

Asocierea existenţialistă a libertăţii cu o teribilă anxietate şi implicaţia că libertatea este un fel de blestem au în vedere absenţa unor forţe sau persoane care ar fi putut să ne controleze şi în consecinţă să ne despovăreze de angoasa luării deciziilor. Critica unor astfel de teorii reclamă mult mai mult decât o analiză conceptuală a libertăţii; ele trebuie abordate serios, ca nişte teorii psihologice, sociale şi politice şi comentate ca atare. AR

Bibliografie

♦ Berlin, I., „Două concepte de libertate”, în *Patru eseuri despre libertate*, trad. de L. Ştefan-Scalat, Bucureşti, Humanitas, 1996.

— Constant, B., *Despre libertate la antici şi la moderni*, trad. de C. Dimitriu, Iaşi, Institutul european, 1996.

— ♦ Gray, J. Şi Z. Pelczynski, ed., *Conceptions of Liberty în Political Philosophy*, Londra, Athlone, 1984.

— Hobbes, T., *Leviathan*, ed. C. B. Macpherson, Harmondsworth, Penguin, 1968.

— Machiavelli, N., *The Discourses*, ed. B. Crick, Harmondsworth, Penguin, 1950.

— Marcus Aurelius, *Méditations*, trad. de A. S. L. Farquharson, Oxford, Clarendon Press, 1944.

— ♦ Mill, J. S., *Eseu despre libertate*, trad. de AP. Iliescu, Bucureşti, Humanitas, 1994.

— Platon, *Republica*, trad. de A. Cornea, în *Opere*, vol. V, Bucureşti, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, 1986.

— Rawls, J., *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1971; Oxford. Oxford University Press, 1972.

— Ryan, A. Ed” *The Idea of Freedom*, Oxford, Oxford University Press, 1979.

libertăţi civile Libertăţi protejate sau care ar trebui protejate prin lege; printre ele stau la loc de frunte libertatea cuvântului, libertatea de mişcare şi libertatea de asociere. Aceste libertăţi formează o importantă subclasă a drepturilor umane*, deşi există numeroase controverse în jurul întrebării dacă ele sunt mai importante sau mai puţin importante decât alte asemenea drepturi (îndeosebi drepturile la diverse beneficii materiale). Apărarea libertăţilor civile constituie o preocupare de căpetenie a liberalismului*.

Lilburne, John (c. 1614-1657) Pamfletar radical britanic. A activat în timpul Războiului civil englez ca promotor al libertăţii religioase şi al reformei constituţionale şi ca fruntaş al levellerilor*.

Lincoln, Abraham (1809-1865) Om de stat şi filosof politic american, preşedinte al Statelor Unite între 1861 şi 1865. Lincoln a reafirmat în chip elocvent şi hotărât filosofia drepturilor naturale într-o perioadă când împotriva acesteia se raliaseră puternice forţe intelectuale şi politice. Teoria prosclavagistă a lui John Caldwell Calhoun*, care respingea doctrina libertăţii şi egalităţi umane naturale era dublată de politica „suveranităţii populare” a lui Stephen Douglas (adoptată de Congresul Statelor Unite în 1854). Această politică cerea o atitudine *of* icială de indiferenţă faţă de extinderea sclaviei în teritoriile care se organizau ca noi state, lăsând locuitorilor fiecărui teritoriu să decidă acceptarea sau interzicerea ei. În campania electorală din 1858 (în cursul căreia au avut loc multe dintre faimoasele dezbateri între cei doi) Lincoln n-a izbutit să împiedice alegerea lui Douglas în Senatul Statelor Unite. În schimb, a izbutit să-i năruie şansele de a deveni preşedinte, iar insistenţa sa asupra problemei sclaviei, pe care Douglas încerca să o eludeze, 1-a ajutat să ocupe el însuşi această funcţie. Indiferenţa *of* icială faţă de sclavie, susţinea Lincoln, încuraja în opinia publică americană o schimbare de natură să pericliteze grav, pe ansamblu, perspectivele de autoguvernare. Indiferenţa declarată faţă de extinderea sclaviei, spunea el, nu numai că „împiedică exemplul nostru republican de a avea influenţa cuvenită în lume, dând posibilitate duşmanilor instituţiilor libere să ne taxeze plauzibil drept ipocriţi”, ci mai mult, „îi împinge pe mulţi oameni de bine dintre noi la un război făţiş cu chiar principiile fundamentale ale libertăţii civice, criticând Declaraţia de Independenţă şi insistând că în afara interesului propriu nu există alt principiu drept de acţiune”. Convingerea „majorităţii oamenilor” că sclavia este „o mare nedreptate morală”, tolerabilă doar ca un rău necesar şi temporar, „rezidă în chiar fundamentele simţului lor de dreptate” (*Collected Works*, II, pp.

255,281-282). A submina această convingere înseamnă a submina dreptatea într-un regim ce depinde de opinia publică. Lincoln susţinea că în regimurile populare diversitatea admisă în interiorul opiniei publice are anumite limite, încât adoptarea politicii de indiferenţă preconizate de Douglas într-o chestiune „ce stă la inimă oricărui om adevărat” ar avea urmări dezastruoase (*op. Cit.*, III, p. 550). El credea că anumite prejudecăţi populare care neagă unele din implicaţiile egalităţii dintre oameni vor continua să existe şi nici el însuşi nu a contestat multe dintre prejudecăţile asociate sclaviei americane. Cu toate acestea, el argumenta că a îngădui opiniei publice să nege adevărul egalităţii naturale dintre oameni echivala cu abandonarea posibilităţii de a îndruma opinia publică spre eliminarea treptată a prejudecăţilor şi lărgirea dreptăţii. Însemna, de asemenea, a lipsi opinia publică de singurul temei care-i justifica puterea. Aceeaşi egalitate naturală care reclamă şi justifică guvernarea prin consens (îndreptăţind astfel puterea opiniei publice) reclamă şi un guvernământ care să asigure drepturi naturale egale. Tendinţa opiniei păturii intelectuale şi a maselor populare din secolul al XIX-lea de a se îndepărta de recunoaşterea bazei iusnaturaliste a dreptului, depla-sându-se spre pozitivism juridic şi spre bizuirea pe inevitabilitatea progresului istoric, absolutiza prima cerinţă şi o neglija pe a doua. Asemenea altor liberali din secolul al XIX-lea, Lincoln nu se oprea la teoriile stării de natură* formulate de liberali în secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea împotriva guvernămintelor tiranice, ci îşi dădea seama că, odată ferm instalat guvernământul popular, pericolul tiraniei nu mai venea (ca în secolele anterioare) din ignorarea şi nesocotirea drepturilor poporului faţă de guvernanţi, ci din negarea drepturilor umane* de către guverne receptive la presiunea populară. (*liberalism*) Totuşi, spre deosebire de mulţi liberali din secolele al XIX-lea şi al XX-lea, Lincoln nu a abandonat natura ca standard politic. El a transformat egalitatea naturală, din atribut al unei stări de natură prepolitice, într-o doctrină despre ceea ce societatea politică nu trebuie să fie, într-un scop care stabileşte cum anume trebuie să arate această societate. El aprecia egalitatea de drepturi naturale înscrisă în Declaraţia de Independenţă ca „o maximă standard a societăţii libere, care trebuie să fie familiară tuturor şi respectată de toţi; spre care să fie îndreptaţi toţi ochii, pentru care toţi să trudească neîncetat şi spre care, chiar de nu va fi nicicând realizată cu desăvârşire, să năzuim statornic şi astfel să o răspândim şi să-i adâncim mereu influenţa, *sporind fericirea* şi valoarea vieţii pentru toţi oamenii, indiferent de culoarea lor” (*Collected Works*, II, p.406). JZ

Bibliografie

♦ Jaffa, H. V., „Abraham Lincoln”, în *American Politica*! *Thought*: *the philo-saphical dimension of American statesman-ship*, ed. M. J. Frisch şi R. G. Stevens, Itasca, Tex., Peacock, 1983.

— *Crisis of the House Divided*: *an interprétation of the issues în the Lincoln-Douglas debates*, Chicago, University *of* Chicago Press, 1982.

— Lincoln, A., *The Collected Works of Abraham Lincoln*, ed. R. P. Basier, 9 vol., New Brunswick, NJ, Rutgers University Press, 1953.

— Thurow, G. E., *Abraham Lincoln and American Political Religion*, Albany, NY, Suny Press, 1976.

Locke, John (1632-1704) Filosof şi politician englez. Cele mai importante lucrări ale sale-*A Letter Concerning Toleration* (1689), *Two Treatises of Government* (v*6*%*9*), *An Essay Concerning Human Understanding* (1690), *Thoughts on Education* (1693) şi *On the Reasonableness of Christianity* (1695) – au fost publicate în deceniul de după „glorioasa revoluţie" din 1688. Până atunci biografia lui a fost marcată de câteva etape: născut într-o familie bună de la ţară, din Somerset, studiază medicina J, a Christ Church, Oxford; de aici trece în casa politicianului *whig* şi agitatorului excluzionist Anthony Ashley Cooper, prim conte de Shaftesbury; în cele din urmă, amestecat într-o intrigă subversivă în timpul domniei lui Iacob al 11-lea este silit să emigreze degrabă în Olanda. Deşi se cunosc câteva lucrări de tinereţe scrise în timpul şederii sale la Oxford-*Essays on the Law of Nature* (1660) şi *An Essay on Toleration* (1667) –, teoria politică de maturitate a lui Locke s-a închegat în perioada petrecută la Shaftesbury. Cercetarea istorică a arătat că cea mai influentă dintre lucrările sale, *Two Treatises*, este posibil să fi fost redactată cu un deceniu înainte ca el să se fi decis s-o publice şi deci că poziţia adoptată în ea nu este, cum s-ar părea, apologia unei revoluţii victorioase, ci o chemare la revoluţie, chemare ce ar fi putut uşor să-l coste viaţa dacă ar fi publicat-o în anii 1660. Anul 1688 a fost pentru Locke un moment de cotitură: deşi unele dintre lucrările sale apăruseră anonim, ele i-au adus repede o reputaţie solidă, în ultimii cincisprezece ani ai vieţii autorul bucu-rându-se de influenţă ca şi de o înaltă funcţie politică. Succesul cercetărilor istorice făcute de Peter Laslett şi de alţii asupra împrejurărilor în care au fost redactate şi publicate scrierile lui Locke, asupra familiarizării lui cu alte lucrări din domeniu şi asupra contextului politic în care a scris a dat dreptate celor ce susţin că cercetarea gândirii politice nu trebuie lăsată pe seama unor filosofi necunoscători ai contextului istoric. Dintre cele *Două tratate despre guvernământ* ale lui Locke, cel de-al doilea a fost şi a rămas mai important şi mai influent. *Primul tratat* (neterminat) încearcă să combată în amănunt în special versiunea teoriei dreptului divin al regilor*, asociată cu gânditorul pa-triarhalist Robert Filmer*. Lucrarea argumentează pe larg că textele Vechiului Testament nu pot fi folosite în susţinerea tezei că Adam şi urmaşii săi ar fi primit de la Dumnezeu cârmuirea întregii lumi; ca atare, ea prezintă un interes limitat pentru cine nu

împărtăşeşte convingerea lui Locke că în această privinţă revelaţia are întâietate faţă de raţionament. Ţinta argumentării lui Locke din acest tratat o constituie însă ideea că Dumnezeu nu a învestit pe nimeni anume cu vreo autoritate naturală asupra altora. Această idee constituie fondul discuţiei din *Al doilea tratat*. Filosofia politică a lui Locke are ca punct de plecare teza că oamenii sunt egali de la natură şi deci nimic nu poate plasa pe cineva sub autoritatea cuiva altfel decât cu consimţământul său. Locke este preocupat să deosebească autoritatea politică de alte câteva raporturi de dominaţie: stăpân-slugă, soţ-saţie, părinte-copil, cuceritor drept-agresor înfrânt şi, în lucrarea de mai târziu despre toleranţă, preot-eredincioşi. El subliniază că fiecare dintre aceste raporturi este limitat la câte o funcţie particulară sau la anumite împrejurări particulare şi că utilizarea lor ca analogii în sfera politicului (aşa cum face, de pildă, pa-triarhalismul*) nu poate genera decât confuzie şi asuprire. Aceste premise îl situează ferm pe Locke în tradiţia iusnaturalistă a gândirii politice liberale timpurii. (*liberalism*) El uzează de ideea stării de natură*, adică de ideea unor oameni trăind laolaltă tară un superior comun pe pământ, supuşi doar imperativelor legii naturale, până în momentul când trec de bunăvoie la constituirea societăţii politice. Dreptul natural, consideră Locke, constituie şi ocroteşte drepturile* la viaţă, libertate şi proprietate; el le cere oamenilor să-şi respecte promisiunile şi să facă ce le stă în putinţă pentru asigurarea bunăstării altora; şi îi împuterniceşte să pedepsească infracţiunile. Asemenea altor teoreticieni aparţinând acestei tradiţii, Locke identifica dreptul natural pe de o parte cu legea divină, iar pe de alta cu imperativele raţiunii. N-a reuşit însă să demonstreze că acest drept are un temei raţional, deşi această preocupare a dominat în multiple feluri opera sa de o viaţă. În *Eseu* el evită să recurgă la o cunoaştere morală înnăscută şi empirismul său ameninţă să excludă posibilitatea, sperată de el, a raţionalismului etic; dacă în intenţia autorului epistemologia dezvoltată în *Eseu* a avut menirea de a culmina într-o legitimare a cunoaşterii etice, cu siguranţă ea a dezamăgit aşteptările. Fără îndoială, teoria politică a lui Locke tratează legea naturii ca pe un concept a cărui elaborare detaliată poate fi întreprinsă în alt loc. Singurul aspect expus mai detaliat al dreptului natural este teoria proprietăţii. Deşi împărtăşea vederile predecesorilor săi Hugo Grotius* şi Samuel PufYendorf*, după care pământul şi roadele sale au fost date oamenilor în stăpânire comună, Locke a respins teza lor că împărţirea acestei moşteniri comune între indivizi nu putea fi decât rezultatul unei convenţii (vezi Tully). El susţine că însuşirea unor resurse naturale prin muncă şi cultivare este suficientă pentru a genera drepturi individuale exclusive, ce nu depind de consimţământul altor oameni de a fi, prin aceasta, excluşi. Argumentarea se desfăşoară pe mai multe direcţii. Uneori Locke susţine că numai un sistem de drepturi de proprietate bazate pe muncă este de natură să împlinească intenţia lui Dumnezeu ca nevoile uma ne să nu rămână nesatisfacute. (în

Primul tratat sugerează însă că nevoia poate crea imediat drepturi chiar şi asupra unor bunuri stăpânite de alţii până în momentul respectiv.) Alteori, foloseşte o versiune a teoriei valo-rii-muncă* pentru a arăta că munca generatoare de drepturi creează aproape integral valoarea pe care o are proprietatea. Alteori recurge la un argument eminamente istoric, susţinând că un obiect asupra căruia s-a lucrat este prin aceasta literalmente *amestecat* cu munca respectivei persoane şi în consecinţă îi revine acesteia. În orice caz, dobândirea proprietăţii este limitată de afirmaţia insistentă a lui Locke că un proprietar nu trebuie să lase ca resursele aflate în posesia sa să se deprecieze inutil. Acest principiu ar fi suficient pentru a determina o egalitate relativă a posesiunilor, dacă inventarea banilor ca mijloc de schimb durabil şi sancţionat prin convenţie n-ar crea oamenilor posibilitatea de a stăpâni şi scoate foloase din mai mult pământ decât ar avea nevoie pentru trebuinţele lor. Această legitimare a inegalităţii şi accentul pus în teoria lui Locke pe achiziţia şi împrejmuirea pământurilor private i-au făcut pe mulţi să vadă în el un ideolog al capitalismului* modern timpuriu (vezi Macpherson).

Trecerea de la starea de natură la societatea politică este văzută ca o reacţie la fenomenele de lăcomie, conflict şi incertitudine etică generate de dezvoltarea banului şi de accentuarea inegalităţii. Deşi Locke prezintă o viziune gradualistă asupra dezvoltării efective a instituţiilor politice, procesul este descris *în abstracto* în termenii contractului social*. Locke identifică trei faze ale contractului şi consimţământului*: întâi – oamenii trebuie să fie unanim de acord să formeze o comunitate şi să-şi unească puterile naturale, astfel încât să poată acţiona împreună spre a-şi susţine unii altora drepturile; în al doilea rând – membrii acestei comunităţi trebuie să fie de acord printr-un vot majoritar să creeze instituţii legislative şi de altă natură; în al treilea rând – deţinătorii de proprietăţi dintr-o societate trebuie să-şi dea acordul, personal sau prin reprezentanţi, în privinţa oricăror impozite pe care urmează să le plătească. Pornind de aici Locke construieşte teoria sa normativă despre politică. Absolutismul* de felul celui preconizat de Hobbes este respins, pentru că oamenii au drepturi naturale la viaţă şi libertate ca un fel de credit din partea lui Dumnezeu şi deci nu le pot transfera puterii arbitrare a altcuiva. Fiind creat pentru ocrotirea proprietăţii şi a altor drepturi, şi nu pentru subminarea lor, guvernământul nu poate lua sau redistribui proprietăţi fără consimţământ. Rolul legislaţiei umane nu este de a înlocui legea naturală şi drepturile naturale, ci de a le da precizia, claritatea şi aplicabilitatea echitabilă care în starea de natură le lipseau. Drepturile naturale rămân inatacabile şi trebuie respectate de toţi oamenii, „de legiuitori ca şi de ceilalţi”.

Uneori Locke este privit ca un teoretician timpuriu al democraţiei*, al

separaţiei puterilor* şi al supremaţiei legii*, dar dintre primele două teme niciuna nu este dezvoltată cât de cât în scrierile sale politice. Dezideratul ca puterea guvernământului să fie contrabalansată prin plasarea diferitelor lui atribuţii în mâini diferite este menţionat, dar nu şi analizat; în altă parte, Locke subliniază că legislativul trebuie să fie în postura de a domina celelalte ramuri ale guvernământului. Mai amplu este discutată responsabilitatea executivului de a convoca regulat parlamentul dar numai ca o aplicare în contextul englez al timpului a principiului conform căruia magistraţii executivului nu trebuie să submineze instituţiile legislative create în faza a doua a contractului social. În scrierile lui Locke nu găsim nimic care să susţină vreo teorie anume a sufragiului: firește, contribuabilii trebuie reprezentaţi, dar faptul că în Anglia reprezentanţii contribuabililor sunt şi membri ai legislativului este unul contingent. Ideea supremaţiei legii este enunţată mai apăsat şi mai stăruitor. Dacă magistraţii nu se supun legii, observă Locke, oamenii rămân în aceeaşi stare de natură cu cei care-i guvernează; monarhia absolută nu este un guvernământ, ci o stare de război. Ocazional se poate dovedi necesară exercitarea de către demnitari a puterii prerogative, însă numai în vederea binelui general şi în cazuri când legea tace. Locke respinge hotărât ideea că prerogativa trebuie considerată sursă de autoritate distinctă sau teritoriu în care accesul legislaţiei nu trebuie permis.

În ce constau îndatoririle cetăţenilor? Puţini dintre ei au ocazia de a participa la formarea pe bază de contract a unei societăţi politice, dar Locke consideră că şi pentru ceilalţi obligaţia politică* se bazează numai pe consimţământ*. Toţi oamenii se nasc liberi; nimeni nu este de la natură supus vreunui guvernământ. Obligaţia de a ne supune legilor ţării în care trăim ia naştere fie dintr-un angajament de loialitate explicit, fie din ceea ce Locke numeşte „consimţământ tacit”. Acesta se considera dat unei societăţi atunci când o persoană se bucura sau se foloseşte de vreo proprietate sub jurisdicţia şi protecţia legilor, fie că este vorba de o proprietate funciară sau, cum spune Locke, de „simpla călătorie liberă pe drumul mare”. Cu privire la această teorie au apărut numeroase critici. Dar trebuie subliniat că este vorba de o obligaţie limitată, care nu exclude posibilitatea nesupunerii justificate, a rezistenţei sau răzvrătirii în caz de încălcare a drepturilor naturale ori de depăşire de către guvern sau de către legislativ a autorităţii lor. Teoria lui Locke este mai presus de orice o teorie a împotrivirii. Conform ei, magistraţii care-şi depăşesc puterea şi legiuitorii care violează drepturile naturale sunt asemenea unor hoţi sau Jâlhari; în consecinţă, ei se situează într-o stare de război cu cei care nominal sunt supuşii lor, iar aceştia li se pot împotrivi, la nevoie recurgând chiar la violenţă. La obiecţia că astfel s-ar ajunge la anarhie şi la haos, Locke dă două replici: întâi, că în realitate tiranii nu se vor lovi de

împotrivire decât dacă abuzurile lor afectează un număr mare de oameni; iar în al doilea rând, că, dacă se ivesc prilejuri de împotrivire, vina pentru haosul ce-ar urma este a tiranului care le-a provocat, nu a supuşilor care acţionează spre a-şi proteja viaţa şi libertăţile. Deşi nu credinţa supusului este testul împotrivirii justificate, ci faptul obiectiv că drepturile sale au fost încălcate, nu poate exista autoritate pamânteascăcare să hotărască în această chestiune. Cei ce se împotrivesc tiraniei trebuie să apeleze la cer pentru îndreptăţire şi sunt răspunzători în faţa lui DÂimnezeu pentru legitimitatea deciziei lor. Locke argumentează că împotrivirea devine revoluţie dacă legislativul îşi trădează menirea încercând să distrugă sau să încalce proprietatea cetăţenilor sau dacă magistraţii împiedică legislativul să se întrunească ori încearcă să transfere puterea legislativă în alte mâini, în aceste situaţii, instituţiile şi funcţionarii pierd complet puterea, care revine iar comunităţii constituite în prima fază a contractului social; poporul recuperează astfel libertatea originară de a crea, după cum crede de cuviinţă, noi instituţii. Opiniile lui Locke despre toleranţă* se bazează, întâi, pe propriile-i credinţe creştine şi în al doilea rând, pe concepţia sa despre funcţiile specifice cârmuirii. Primul argument vede în persecuţie şi intoleranţă două lucruri potrivnice spiritului evangheliilor. Conform celui de-al doilea, magistraţii nu sunt chemaţi să legifereze în materie de religie. Practicarea religiei este o chestiune personală: fiecare individ este răspunzător numai în faţa lui Dumnezeu, iar erezia unui om nu dăunează mântuirii altora. Magistraţii neavând nicio competenţă specială în probleme religioase, nimeni nu îşi poate risca mântuirea supunându-se poruncilor lor în pofida propriei conştiinţe. În sfârşit, cum esenţa adevăratei religii este credinţa sinceră şi cum credinţa nu se supune voinţei, rezultă că orice încercare de a impune credinţa religioasă prin mijloace de care dispune cârmuirea este iraţională. Teoria politică a lui Locke a exercitat o influenţă enormă. Scrierile sale marchează un moment de cotitură în teoria drepturilor naturale, a constituţionalismului* şi a toleranţei. Impactul ei se poate recunoaşte în constituţia americană, în manifestele Revoluţiei franceze şi în evoluţia ulterioară a liberalismului modern. Teoria sa despre proprietate rămâne principalul punct de plecare pentru toate discuţiile moderne în materie, iar accentul pus pe muncă în calitate de sursă a valorii şi îndrituirii pregăteşte cadrul pentru gândirea economică de mai târziu a lui Adam Smith* şi a lui Karl Marx*.

JJW

Bibliografie

♦ Coleman, J., *John Locke's Moral Philosophy*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1983.

— ♦ Cox, R. H., *Locke on War andPeace*, Oxford, Clarendon Press, 1960.

— ♦ Cranston, m, *John Locke*: *a Biogra-phy*, Londra, Longman, 1957.

— ♦ Dunn, J., *The Political Thought of John Locke*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969.

— ♦ gough, J. W., *John Locke ’s Political Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1973.

— Locke, J., *Al doilea tratat despre cârmuire* şi *Scrisoare despre toleranţă*, trad.

de S. Culea, Bucureşti, Nemira, 1999. –, *Eseu asupra intelectului omenesc*, trad. de A. Roşu şi T. Voiculescu, Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1961.

— *Câteva cugetări asupra educaţiei*, trad. de M. Cimpoieş, Bucureşti, Editura didactică şi pedagogică, 1971.

— MalPHERSON, C. B., *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford, Oxford University Press, 1962.

— ♦ Parry, G., *John Locke*, Londra, Allen & Unwin, 1978.

— Ryan, A., *Property and Political Theory*, Oxford, Blackwell, 1984.

— Tully, J., *A Discourse on Property*: *John Locke and his Adversaries*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

— ♦ Yolton, J. W., *John Locke*: *Problems and Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969.

Lukâcs Georg (1885-1971) Filosof şi critic literar maghiar. S-a născut la Budapesta, ca fiu al unui bancher bogat A absolvit Universitatea din Budapesta în 1906, după care a studiat cu Georg Simmel la Universitatea din Berlin (1909-1910) şi cu Max Weber* la Heidelberg (1913-1914). Din tinereţe a fost atras de viziunea neoromantică, antipozitivistă, dominantă la începutul de secol. În pofida dispreţului său faţă de cultura burgheză, a luat distanţă faţă de materialismul „vulgar” al marxismului* ortodox; însă după Revoluţia rusă a intrat pe neaşteptate în Partidul Comunist din Ungaria şi a devenit comisarul pentru învăţământ al efemerei Republici Sovietice din Ungaria din 1919. După eşecul acesteia a emigrat la Viena, unde a compus numeroase eseuri teoretice, publicate în volum în 1923 sub titlul *Geschichte und*

Klassenbewusstsein. Această lucrare, considerată *opus magnum* al lui Lukâcs, a pus bazele renaşterii filosofiei marxiste în deceniile din urmă. *Geschichte und Klassenbewusstsein* a încercat să „rehegelianizeze" gândirea marxistă, să redescopere puterea factorului subiectiv, să atace pe cei care, asociind marxismul cu ştiinţa fizică, au transformat această doctrină într-o formă de pozitivism* evoluţionist. Nu este de mirare că lucrarea a provocat mânia bolşevicilor, care au condamnat-o *of* icial în 1924, la Congresul al V-lea al Cominternului. Această repudiere nu a zdruncinat ataşamentul comunist al lui Lukâcs; ca exilat în Rusia stalinistă, în 1933 el a retractat unele dintre poziţiile sale principale, un exerciţiu de autocritică pe care avea să-l repete cu alte câteva prilejuri. În era post-stalinistă Lukâcs a retractat sau a modificat periodic unele dintre aceste autorevizuiri, provocând o oarecare confuzie în privinţa adevăratelor sale convingeri. În orice caz, *Geschichte und Klassenbewusstsein* rămâne cea mai profundă şi mai influenta lucrare filosofică a sa, expresia ideilor sale recunoscute în prezent drept „esenţialul lui Lukâcs".

Criticile aduse de Lukâcs marxismului ortodox izvorau din accentul hegelian pus pe rolul creator al conştiinţei umane (*G. W. F. Heget*). El trata cu ironie materialismul naturalist, precum şi teoria cunoaşterii ca reflectare, potrivit căreia gândirea „oglindeşte" o realitate empirică dată de-a gata, independentă de activitatea mintală. Nu a acceptat nici teza lui Engels* conform căreia comportamentul uman este supus unor legi dialectice atemporale, similare legilor naturii. A mers chiar până la a ridiculiza însăşi ideea de „dialectică a naturii", deoarece factorul determinant al dialecticii – interacţiunea dintre subiect şi obiect – lipseşte din lumea naturii, ale cărei procese exclud gândirea umană. (*dialectică*) Dacă acţiunea umană este *liberă* (nesupusănecesităţii stimulilor externi), atunci contrar susţinerilor" marxiştilor vulgari" (p. 68), revoluţia socialistă nu putea fi considerata drept o consecinţă automată a contradicţiilor din ce în ce mai grave ale capitalismului. Acceptând că în cele din urmă aceste contradicţii aveau să ducă la „prăbuşirea capitalismului" (p. 196), Lukâcs sublinia totodată că niciun proces economic obiectiv nu putea să transforme *prin el însuşi* conştiinţa maselor; pentru aceasta era necesară'o energică luptă ideologică. Cu toate acestea, el nu considera viitorul ca fiind deschis. Pentru că îl urma pe Hegel în ideea că în istorie se manifestă o „logică internă" (p. 15), care conduce omenirea spre obiectivele ci esenţiale, „prede-tenninate". Pentru Hegel însă demiurgul istoriei se găsea în domeniul „Spiritului Absolut", pe care Lukâcs îl respingea ca pe un nonsens mitic, punând în locul lui o forţă istorică concretă – proletariatul, exponent al celor mai înalte aspiraţii ale omenirii. El susţinea că „în final, proletariatul va fi victorios" şi va construi comunismul (p. 43). „Imperiul libertăţii" însă nu este ceva ce poate fi prevăzut pe baza analizei

unor legi economice ineluctabile, ci reprezintă sensul istoriei, imanent naturii umane, şi la el se ajunge prin activitate umană (proletară) conştientă. Muncitorii, spune Lukâcs, ajung la cunoaşterea lumii numai în acţiunea de transformare a ei. Contrar teoriei ştiinţifice a marxiştilor ortodocşi, cunoaşterea şi acţiunea, teoria şi practica coincid. Pretinzând că există procese istorice obiective, la adăpost de controlul uman, procese pe care doar le observăm sau le „contemplăm" asemenea unui om de ştiinţă care strânge date, în opinia lui Lukâcs aceşti marxişti au căzut pradă celui mai debilitant element al gândirii burgheze – „reificarea". Derivând din discuţia lui Marx* despre „fetişismul mărfii", reificarea se referă la procesul prin care produsele muncii omeneşti devin „lucruri" independente, fenomene „date", ce-i domină pe oameni prin legi aparent inexorabile. Atât subiectiv cât şi obiectiv, oamenii devin spectatori pasivi, în loc de subiecţi activi: ei îşi abandonează creativitatea umană esenţială unor forţe străine, impersonale. Dezumanizarea este evidentă în special în sistemul capitalist de producţie, unde forţa de muncă umană este transformata într-o marfă tranzac-ţionabilă şi este limitată la efectuarea unor sarcini înguste, repetitive şi rutiniere. Dar, pe măsură ce raţionalizarea şi specializarea pătrund în toate sferele vieţii, organizarea internă a fabricii devine microcosmul întregii structuri a societăţii capitaliste. Rezultatul este o lume fragmentată, cu fiinţe umane mărginite, pentru care unitatea societăţii şi a istoriei devin neinteligibile. Cu aceasta ajungem la ideea de „totalitate". Potrivit interpretării lui Lukâcs, metoda marxistă de analiză priveşte universul social-istoric ca pe un întreg unic, dinamic, ca pe o „totalitate" care determină şi dă sens tuturor părţilor ei componente. Din păcate, Lukâcs nu explică în ce fel ajungem să înţelegem natura acestei „totalităţi". O înţelegere globală nu se poate obţine prin analiză factuală, semnificaţia faptelor izolate dezvăluindu-se abia în relaţie cu „întregul" (logiceşte anterior). El se mulţumeşte pur şi simplu cu asump-ţia că proletariatul, în virtutea situaţiei sale sociale, se bucură de un mod de înţelegere privilegiat. Posesia adevărului total reclamă adoptarea poziţiei de clasă proletare. Teoria lui Lukâcs pare să conţină un paradox: proletariatul este mutilat din punct de vedere spiritual de reificarea capitalistă, şi cu toate acestea numai perspectiva proletară poate şi reuşeşte să înţeleagă istoria în întregul ei. Aparentul paradox se rezolvă când examinăm mai îndeaproape concepţia sa despre conştiinţa clasei muncitoare (*clasă*). Această conştiinţă nu este „nici suma, nici media a ceea ce gândesc sau simt, fiecare în parte, indivizii ce alcătuiesc o clasă"; dimpotrivă, ea este un „tip ideal", expresia raţională a „adevăratelor" lor interese, aşa cum le defineşte partidul comunist (p. 51). Ortodoxia *politică* a lui Lukâcs se reflectă şi în critica sa literară, care oferă o apărare sofisticata a „realismului socialist". Pentru el, acesta nu implică o reproducere plată, fotografică a vieţii socialiste de fiecare zi. Artistul progresist trebuie să *transforme* experienţa individuală a personajelor sale în

imagini cu valabilitate universală. Lukâcs îi preţuieşte de asemenea pe aşa-numiţii „realişti critici” sau „burghezi” (precum Balzac, Scott s.a.), care evocă – fără a le înţelege pe deplin – conflictele structurale din epoca lor prin prisma unor destine individuale. În contrast cu realismul se află întreaga literatură modernistă şi avangardistă – naturalismul, expresionismul, supra-realismul etc. Numitorul comun al acestor forme de artă „decadentă” este un fatal „subiectivism”, care nu încearcă niciodată să facă legătura între experienţa personala şi o reprezentare obiectivă a lumii.

Criticii spun că judecăţile estetice ale lui Lukâcs au furnizat o raţionalizare respectabilă despotismului cultural Stalinist şi că ideea sa de infailibilitate a partidului echivala cu o justificare a lichidării disidenţei. Fără îndoială că ataşamentul său neclintit faţă de un sistem politic opresiv este greu de împăcat cu insistenţa sa umanistă asupra „omului ca măsură a tuturor lucrurilor” (p. 190).

Bibliografie

♦ Kolakowski, L” *Main Currents of Marxism*, vol. III, cap. 7, Oxford, Clarendon Press, 1978. -Lukâcs, G” *History and Gass Consciousness*, trad. de A. Livingstone, Londra, Merlin, 1971. –, *Romanul istoric*, trad. de I. Toman, Bucureşti, Minerva, 1978.

— *Lenin* (1924), trad. de N. Jacobs, Londra, New Left, 1970.

— ♦ Parkinson, G, H. R., *Georg Lukâcs*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1977.

Luther, Martin (1483-1546) Teolog german, reformator şi traducător al *Bibliei*. Din 1512, în calitate de profesor de teologie la Wittenberg, în Saxonia, a dezvoltat o teologie a mântuirii inspirându-se în primul rând din Sfântul Pavel şi din Sfântul Augustin* (fiind el însuşi călugăr augustinian). Implicaţiile practice ale acestei teorii l-au adus în conflict cu papalitatea şi cu sprijinitorii ei germani. Ca teolog şi polemist, s-a preocupat de dificultăţile şi nevoile practice ale congregaţiilor evanghelică, lutherană şi protestantă. Reflecţiile sale despre stat, de inspiraţie; 4eologică, nu sunt totdeauna consonante cu cele orientate pastoral.

În formularea ei cea mai abstractă (vezi îndeosebi *Despre autoritatea seculară*, 1523), viziunea lui Luther despre stat depinde de concepţia sa despre cârmuirea lumii de către Dumnezeu. Ca urmare a păcatului originar, oamenii devin incapabili până şi să înţeleagă voinţa lui Dumnezeu, necum s-o urmeze, încât îşi idolatrizează propria voinţă şi raţiune: acesta este regatul, împărăţia lumii (*das Reich*) lui Satana. Dumnezeu a întronat două cârmuiri

(*Regimente*, *Obrigkeiten*): cea spirituală şi cea temporală – care împreună alcătuiesc imperiul său – pentru a combate şi, în final, pentru a birui imperiul lui Satana, la Sfârşitul lumii, pe care Luther îl credea foarte aproape. Cârmuirea spirituală se exercită numai asupra adevăraţilor creştini, comunitatea (*Gemeinde*) avându-l în frunte doar pe Christos. Aceasta este o comunitate a iubirii şi a ajutorării reciproce; ea exclude total constrângerea, singura autoritate exercitată de creştini asupra creştinilor fiind cea a cuvântului şi a persuasiunii. În opoziţie polemică cu distincţia „tiranică" dintre „stările" (statutele) clericală şi laică de rang spiritual inegal, existente înăuntrul bisericii romane, Luther a susţinut egalitatea întru „preoţie a tuturor credincioşilor". El mai spune despre creştini că se bucură de „libertate creştinească", în sensul că nicio persoană pământească, nicio instituţie sau lege, fie ea civilă sau ecleziastică, nu are vreo autoritate asupra conştiinţelor adevăraţilor creştini. Pentru aceştia nici chiar legea lui Dumnezeu nu este ceva impus din afară, ci devine propria lor voinţă şi este urmată în mod liber. Aidoma „cetăţii lui Dumnezeu" a Sfântului Augustin, această „adevărată biserică" nu este identică cu nicio biserică „exterioară" din lume, îndeosebi nu cu „tirania papistaşă".

Cârmuirea temporală, pământească sau seculară (*weltliches Regiment*, *weltliche Obrigkeit*) este în contrast absolut cu cârmuirea spirituală a lui Dumnezeu asupra bisericii. Ea este instituită de Dumnezeu pentru a împiedica dominaţia completă a lui Satana, spre a-i împiedica pe oameni „să se sfâşie între ei", încât ea nu poate şi nu trebuie să guverneze prin aceleaşi mijloace ca biserica. Luther o simbolizează prin „sabie". Menirea ei este de a impune prin constrângere o Justiţie exterioară", o armonizare a conduitei cu legile şi comandamentele ce au drept scop siguranţa, bunul renume şi prosperitatea persoanelor. Intenţiile ce animă justiţia vizibilă nu ţin de preocupările cârmuitorului; el nu poate induce virtutea adevărată, lăuntrică, aceasta fiind un dar al bunăvoinţei lui Dumnezeu, acordat numai adevăraţilor creştini. Adevăraţii creştini nu au nevoie de cârmuire seculară (deşi aceasta este şi spre binele lor) şi nu o pot utiliza în folosul personal. Totuşi, din iubire faţă de aproapele lor, ei sprijină în mod liber această instituţie divină, acceptând demnităţi publice şi făcând mai mult decât cere legea civilă. (Luther introduce aici presupoziţia convenţională că legile pozitive nu fac decât să declare nişte norme morale şi să asigure respectarea lor.) Prin urmare, conduita exterioară a creştinilor este aidoma celei a bunilor cetăţeni (buni în sensul manifestărilor exterioare). Dacă legile şi poruncile cârmuitorilor încalcă legea lui Dumnezeu – criteriul decisiv fiind în această privinţă Scriptura – creştinii trebuie, firește, să refuze a se supune. Statutul spiritual de creştin nu dă însă niciun drept la folosirea violenţei împotriva indiferent cui, şi cu atât mai puţin împotriva celor ce ocupă demnitatea de cânnuitor, rânduita de Dumnezeu. Sabia este

rezervată cârmuiturilor, în consecinţă împotrivirea violentă a „inferiorilor” faţă de „superiori” fiind exclusă. Lăsând de o parte orice consideraţii teologice, evenimentele au confirmat convingerea profundă a lui Luther că insubordonarea politică este zadarnică şi că are urmări oribile. Concepţia teologică despre cele două împărăţii (*Reiche*) şi cele două „cârmuiri” lasă neprecizată relaţia dintre întruchipările lor pământeşti. Împotriva papistaşilor, Luther subliniază că bisericile „exterioare” sau „trupeşti” trebuie să reflecte biserica adevărată, invizibilă, prin evitarea constrângerii (chiar şi când e vorba de autoapărare sau de reprimarea ereziei) şi a oricărei pretenţii la superioritate sau imunitate temporală. (*gândirea politică a Reformei*) Singurul lor drept este de a propovădui, de a *of* icia sfintele taine, de a mustra şi abia în cele din urmă de a excomunica. În scrierile sale de la începutul anilor 1520, Luther lăsa pe seama congregaţiilor judecata despre doctrină, organizarea ecleziastică şi alegerea personalului aşa cum păreau să le ceară „libertatea creştină” şi „preoţia tuturor credincioşilor”. Această tendinţă comunitară a fost înăbuşită de războaie, de tulburări şi de sectarism, puse toate pe seama Reformei, ca şi de vulnerabilitatea congregaţiilor evanghelice în faţa autorităţilor papis-taşe. Sprijinul şi protecţia unor cârmu-itori seculari binevoitori s-au dovedit indispensabile. Teologia lui Luther nu le acordase acestora nicio funcţie specific ecleziastică. Totuşi, în *Apel către nobilimea germană* (1520), el îi îndemnase pe creştinii aflaţi în poziţii influente să-şi folosească autoritatea pentru a-i pedepsi pe cei răi (adică pe papistaşi), să-i ocrotească pe cei buni (pe adepţii Reformei) şi să îndrepte abuzurile bisericii, ceea ce putea face *orice* creştin, cu condiţia de a proceda paşnic. Spre sfârşitul anilor 1520 şi în anii 1530, Luther a lărgit această Concepţie mai favorabilă despre autoritatea seculară, incluzând dreptul cârmuiturilor seculari de a reprima erezia şi blasfemia şi de a-i sprijini pe slujitorii Evangheliei, ţinând seamă în special de nevoile „fraţilor mai slabi”. Când s-a confruntat cu cârmuitori ostili (cum s-a întâmplat atunci când a scris *Despre autoritatea seculară*), el a revenit la definiţia mai îngustă a rosturilor cârmuitorului, excluzând dintre ele orice competenţă în chestiuni „spirituale”. (*biserica şi statul*) în plus, argumentul său împotriva rezistenţei politice nu admitea dispute între „superiori”, întrucât el a considerat întotdeauna că toţi membrii comunităţilor politice sunt fie supuşi, fie „superiori” (*Herren*, *Oberen*), subordonaţi ei înşişi ierarhic unui stăpânitor suprem – în cazul Sfântului Imperiu Roman, împăratul. Atunci când unii cârmuitori protestanţi au pornit război nu numai împotriva omologilor lor catolici (ceea ce pentru Luther era ne-probjefhatic), ci şi împotriva împăratului, Luther s-a raliat opiniei juriştilor protestanţi că legile şi cutumele Sfântului Imperiu Roman permiteau „magistraţilor inferiori” (cârmuitorilor situaţi sub rangul de împărat) să se împotrivească unui împărat tiranic, considerând că în acest caz este vorba de o chestiune juridică în care teologia era (pentru o dată)

incompetentă. În felul acesta el îşi apăra doctrina sa iniţială, după care rezistenţa violentă nu este niciodată îngăduită persoanelor *private*, fără să justifice însă de ce nişte legi doar umane ale pământului aveau o asemenea autoritate asupra creştinilor. De asemenea, el nu a rezolvat niciodată chestiunea legitimităţii „statului (*commonwealth*) creştin" ai cărui cârmuitori controlau *de facto* doctrina şi cultul supuşilor lor, îi numeau şi îi salarizau pe clerici, acesta fiind preţul plătit de luterani pentru protecţia ce li se acorda. HMH

Bibliografie

Atkinson, J., *Martin Luther and the Birth of Protestantism*, ed. Reviz., Londra, Marshall, Morgan & Scott, 1982.

— Cargill Thompson, W. D. J., *The Political Thought of Martin Luther*, Brighton, Sussex, Harvester, 1984.

— ♦ Heckel, J., *Lex Charitatis*, ed. Reviz., Köln, Boehlau, 1973.

— Luther, M., *Luthers Works*, ed. H. T. Lehman s.a., vol. „-47, Philadelphia, Fortress, 1966-1971. –, *Martin Luther*: *sélections from his writings*, ed. J. Dillenberger, Garden City, NJ, Doubleday, 1961.

— ♦ Skinner, Q., *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. II, *The Age of Reformation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978.

— ♦ Wolin, S. S., *Politics and Vision*, cap. 5, Boston, Little, Brown, 1960.

Luxemburg, Rosa (1871-1919) Marxistă şi revoluţionara poloneză. Personalitate proeminentă în trei mişcări socialiste: germană, poloneză şi rusă, Rosa Luxemburg a scris despre cele mai importante probleme teoretice şi tactice care au preocupat socialismul european înainte de primul război mondial. Provenind dintr-o familie de evrei din clasa mijlocie, din cauza activităţilor sale politice din tinereţe a fost obligată să fugă din Polonia în 1899; a studiat economia politică la Zürich şi a scris o teză de doctorat despre dezvoltarea industrială a Poloniei; în 1898 se mută în Germania, unde rămâne până la moarte. Din 1894 a fost unul din principalii fondatori şi conducători şi cel mai important teoretician al social-demo-eraţiei din Regatul Poloniei, opunându-se principiului independenţei şi autodeterminării poloneze şi militând pentru o mişcare muncitorească unificată în întreg Imperiul Rus. În Germania a fost considerată cel mai de seamă exponent al stângii în cadrul Partidului Social-Democrat German (SPD). A formulat o viguroasă ripostă la argumentele revizioniste ale lui Eduard Bernstein*, iar din 1905 a început să susţină, împotriva tacticii parlamentare încetăţenite a SPD, alternativa mai radicală, a

grevei de masă; s-a opus şi a denunţat sprijinirea de către partid, între 1914 şi 1918, a efortului de război german. Prieten şi critic – un critic amical – al lui Lenin* şi al bolşevicilor, în 1905 şi din nou în 1917 a fost în linii mari de acord cu strategia bolşevică privitoare la Revoluţia rusă, cu toate că mai înainte obiectase la ideile lui Lenin despre modul de organizare a partidului şi va exprima serioase rezerve faţă de unele politici bolşevice în lunile de după cucerirea puterii de către aceştia. Din cauza activităţilor sale antirăzboinice, cea mai mare parte dintre anii primului război mondial i-a petrecut în închisoare. Eliberată spre sfârşitul lui 1918, în timpul Revoluţiei germane a fost omorâtă cu brutalitate de către *of* iţeri contrarevoluţionari.

Prima lucrare importantă a Rosei Luxemburg, scrierea antirevizionistă *Reformă sau revoluţie socială* (1899), contestă teza că socialismul putea fi creat în mod gradual, din interiorul capitalismului, printr-un lung şi cumulativ şir de reforme sociale. Oricât de necesare şi de dezirabile erau acestea, cucerirea pe cale revoluţionară a puterii politice de către proletariat era indispensabilă, susţinea ea. Contradicţiilor şi crizelor economiei capitaliste nu li se va putea pune capăt niciodată prin niciun fel de reforme, iar în cele din urmă prăbuşirea economică a sistemului era inevitabilă. Aceste idei le-a dezvoltat în lucrări ulterioare. Importantul său tratat *Acumularea capitalului* (1913) urmărea să ofere fundament teoretic tezei prăbuşirii economice. Piaţa capitalistă, argumenta ea, este incapabilă să absoarbă întreaga plusvaloare creată în sfera producţiei, iar imperialismul* nu oferea decât o soluţie temporară – şi din ce în ce mai violentă şi militaristă-acestei probleme: realizând pătrunderea în zone necapitaliste ale globului şi cucerind noi pieţe, el eroda în acelaşi timp aceste medii, făcând ca în final capitalismul să triumfe peste tot şi, rămas fără această supapă de siguranţă, să explodeze, în *Greva de masă*, *partidul şi sindicatele* (1906), cea mai interesantă şi mai originală dintre scrierile sale politice, Rosa Luxemburg îşi prezintă concepţia despre revoluţia proletară. Un uriaş val de greve şi demonstraţii, mitinguri şi marşuri în care aveau să se manifeste nestânjenit iniţiativele maselor muncitoare, propriile eforturi şi experienţe, încercări şi erori pe care un partid socialist revoluţionar urma să le influenţeze şi să le călăuzească, dar nu şi să le dirijeze sau să le domine rigid; combinarea luptelor economice cu cele politice, a preocupărilor de zi cu zi ale muncitorilor cu revendicările revoluţionare de perspectivă – toate acestea constituiau şcoala şi substanţa însăşi a democraţiei socialiste. Datorită încrederii în această concepţie, ea l-a criticat pe Lenin, în *Probleme organizatorice ale social-democraţiei ruse* (1904), pentru că preconiza un partid de avangardă prea îngust şi rigid centralizat; l-a criticat din nou în *Revoluţia rusă* (1918), pentru încălcările democraţiei sovietice, deşi recunoştea că acestea se produceau în contextul unor grave presiuni şi dificultăţi pentru bolşevici.

Rosa Luxemburg a fost o voce foarte temperată, neagresivă printre militanţii socialismului internaţional. Limpede, viguroasă şi răspicată, fără excese şi jigniri, combinând curajul şi combativitatea cu o adâncă şi genuină omenie, angajată în cuget şi simţire de partea exploataţilor de pretutindeni, ea transmitea mai presus de toate mesajul puternic că revoluţia socialistă, dincolo de orice altceva, este şi trebuie să fie un proces de instruire, de *luminare* & maselor muncitoare. Scrierile sale sunt pătrunse de acest spirit mai Hâult decât ale oricărui alt autor marxist, spirit ce şi-a găsit reflectare în două teme marxiste clasice, care au preocupat-o cu predilecţie: emanciparea clasei muncitoare trebuie înfăptuită de clasa muncitoare însăşi; iar revoluţia proletara, aşa cum a caracterizat-o Marx* în *Optsprezece brumar al lui Ludovic Bonaparte*, este autocritică prin însăşi natura ei – sinuoasă, plină de opinteli şi greutăţi. În jurul acestor referinţe clasice ea a dezvoltat unele teme şi accente proprii. Socialismul nu putea fi pur şi simplu decretat, creat prin legiferare guvernamentală. El trebuia să se nască din eforturile şi activităţile nesfârşit de complexe ale maselor proletare. Iar lupta acestora pentru cucerirea puterii este întotdeauna şi inerent prematură, deoarece nu putea exista o şcoală a socialismului în afara acestei lupte şi a experienţei dobândite din ea. Experienţa politică a clasei muncitoare era ele-mentul-cheie, din ea izvorând organizarea, forţa şi cunoaşterea. Succesele, triumfurile, victoriile formau o parte a acestei experienţe, cealaltă parte fiind eşecurile, greşelile şi înfrângerile. Aşa cum scria în ultimul dintre articolele sale, Revoluţia este singura formă de «război» (..) în care victoria fmală poate fi pregătită doar printr-un şir de «înfrângeri»!" Opera Rosei Luxemburg a fost deseori răstălmăcită în sensul că ar fi acordat o încredere nelimitată spontaneităţii maselor şi ar fi reprezentat o formă de fatalism. La o examinare serioasă niciuna dintre aceste critici nu rezistă. Pentru ea socialismul nu avea nimic automat. Prăbuşirea capitalismului ameninţa omenirea cu alternativa barbariei, iar fruntaşii mişcării socialiste aveau de jucat un rol în evitarea acestui pericol. NG

Bibliografie

♦ Geras, N., *The Legacy of Rosa Luxemburg*, Londra, New Left/Verso, 1976.

— Luxemburg, R., *The Accumulation of Capital*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1963.

— ♦ Nettl, J. P., *Rosa Luxemburg*, Oxford, Oxford University Press, 1966.

— Waters, M. A., *Rosa Luxemburg Speaks*, New York, Pathfmder, 1970.

M

Macaulay, Thomas Babington

(1800-1859) Istoric, om politic şi eseist britanic. Fiu al unui lider al mişcării împotriva comerţului cu sclavi, crescut într-o atmosferă evanghelică severă, a urmat Trinity College din Cambridge, iar mai târziu a intrat în avocatură. Prin sclipitoarele eseuri pe teme literare, istorice şi politice publicate în *Edinburgh Review* a devenit unul dintre colaboratorii de frunte ai revistei şi datorită lor a fost ales ca *whig* în Camera Comunelor (1830-1834; 1839-1847; 1852-1856); discursurile sale au făcut din el o personalitate proeminentă, îndeosebi în cadrul dezbaterilor privind reforma sistemului electoral (*the Reform Bill*, 1831-1832): a fost membru al Consiliului Guvernatorului General din India (1834-1838) şi a redactat Codul penal al Indiei. Şi-a câştigat o reputaţie durabilă prin lucrarea *History of England* (1848-1861). În discursuri şi scrieri Macaulay a analizat autori şi probleme din perimetrul filosofiei politice. Eseul despre Machiavelli* abordează chestiuni de moralitate politică. Discursul despre ciuntirea drepturilor civile ale evreilor foloseşte argumente în strânsă afinitate cu *Scrisoarea despre toleranţă* a lui Locke*. În articolele despre teoria utilitaristă a guvernământului a luat apărarea contribuţiilor lui Jeremy Bentham* la reforma legislaţiei, criticând însă metoda raţionamentului deductiv a lui James Mill*, cu argumente de felul celor dezvoltate înaintea sa de Edmund Burke*. Eseul despre Milton* i-a oferit posibilitatea de a desfăşura o pledoarie în favoarea libertăţii de expresie. În cuvântările de sprijinire a reformei parlamentare a analizat cauzele revoluţiei şi a preconizat, ca o cale de a o evita, o schimbare constituţională treptată şi împăciuitoare. Poziţia lui Macaulay în aceste chestiuni justifică aprecierea încetăţenită conform căreia este caracterizat drept un *whig* liberal şi un liberal moderat (→ *liberalism*), apreciere ce ignoră însă faptul că atât în cariera politică, cât şi în scris el a preconizat o politică de ajustări (*trimming*). Ca teorie politică distinctă şi de principiu, aceasta se leagă de numele lui George Savile, marchiz de Halifax, autor al lucrării *The Character of a Trimmer* (1688). Potrivit acestei teorii, la Macaulay ca şi la Halifax, regimurile politice sunt ameninţate de forţe centrifuge care împing spre extreme reprezentanţii diferitelor opinii, astfel încât unii, excesiv de critici la adresa regimului, creează pericolul anarhiei*, în timp ce alţii, zeloşi să apere sistemul existent cu ajutorul represiunii, creează pericolul despotismului*.

Datoria omului politic este de a evita astfel de extreme, de a combina o libertate ce nu merge până la anarhie cu o ordine ce nu merge până la despotism. Acest scop putea fi atins prin neutralizarea fanaticilor, a zelatorilor

şi a ireconciliabililor, care reprezentau grupuri şi facţiuni extremiste, şi prin promovarea schimbării graduale, a reconcilierii, stabilităţii şi politicii centriste. Celor ce împărtăşeau această concepţie – cum fuseseră mai cu seamă William al III-lea şi Halifax, iar într-o anumită măsură şi Burke – li se recunoştea un statut eroic; cei ce prin extremismul lor reprezentaseră piedici în calea compromisului, ca de pildă Iacob al II-lea, Titus Oates, Paine*, ultratory-i, radicalii filosofici, doctrinarii erau consideraţi răi şi periculoşi. Ca politician, Macaulay a fost sensibil la nemulţumirile care puteau duce la revoluţie şi puteau provoca cereri de represiune. El a căutat o linie de mijloc între extremele radicalismului şi ultatory-ismului, a simpatizat cu *tory-'i* flexibili şi a devenit purtătorul de cuvânt al w/î/g-ilorconciUanţi. (→ *radicalism filosofic*) Atitudinea sa politică se exprimă deosebit de pregnant mai ales în *History of England*, din care se degajă ideea că riscurile inerente extremismului, care duce la anarhic, despotism şi eventual chiar la război civil, obligă politicienii să recunoască înţelepciunea compromisului ca mijloc de păstrare a consimţământului pentru regimul constituţional în care se combinau libertatea şi ordinea. Încorporând această lecţie în prezentarea şi explicarea trecutului, susţinea Macaulay, istoricul influenţează politica vaitorului şi devine un „istoric-filozof '.

JH

Bibliografie

♦ Clive, J., *Macaulay*: *the Shaping of the Historian*, New York, Knopf, 1973.

— ♦ Hamburger, J., *Macaulay and the Whig Tradition*, Chicago şi Londra, University *of* Chicago Press, 1976.

— Lively, J. Şi Rees, J. Ed., *Utilitarian Logic and Politics*: *James Mills Essay on Government*, *Macaulay s Critique and the Ensuing Debate*, Oxford, Clarendon Press, 1978.

— Macaulay, T. B., *History of England*, ed. H. R. Trevor-Roper, New York, Washington Square, 1968.

— *Speeches*, ed. G. M. Young, Londra, Oxford University Press, 1952.

— ♦ Millgate, J., *Macaulay*, Londra şi Boston, Mass., Routledge & Kegan Paul, 1973.

Machiavelli, Niccolô (1469-1527) Scriitor, istoric şi om politic florentin. Născut la Florenţa ca fiu al unui notar, Machiavelli nu putea accede la vreo

funcţie publică în regimul republican de după 1494, astfel încât experienţa pe care avea să-şi bazeze noua sa metodă politică o va datora unei slujbe retribuite la Cancelarie. Viaţa sa cuprinde trei perioade principale: (1) 1469-1498: anii copilăriei şi ai tinereţii la Florenţa, în timpul domniei lui Lorenzo de' Medici, iar după expulzarea, în 1494, a fiului acestuia, Piero de Medici, cei patru ani tulburi de guvernare republicană, dominată de călugărul dominican Girolamo Sa-vonarola; (2) 1498-1512: implicarea activă în politică, în calitate de secretar al celei de-a doua Cancelarii şi om de încredere al noului şef de stat permanent de după 1502, Piero Soderini; în această perioadă a fost şi secretar al Consiliului de război al celor Zece, secretar al nou-înfiinţatului Consiliu al celor Nouă al Miliţiei, la crearea căreia contribuise substanţial în 1506, şi trimis guvernamental în aproximativ treizeci şi cinci de misiuni, dintre care patru în Franţa (1500-1511) şi Siena (1501-1510), două la Cesare Bor-gia (1502) şi la Curtea papală (1503 şi 1506) şi una la împăratul Germaniei (1507-1508); (3) 1512-1527: pierderea slujbei şi o scurtă întemniţare după reîntoarcerea Medicilor, şi începutul carierei literare, „căci soarta m-a făcut astfel, încât neştiind să discut nici despre meşteşugul mătăsii, nici despre cel al lânii, nici despre câştiguri şi pierderi, trebuie să discut despre politică (*lo stato*). Încercările de a câştiga favoarea Medicilor prin lucrarea *Principele* s-au soldat, în 1520, cu însărcinarea primită de la cardinalul Giulio de Medici de a scrie o istorie a Florenţei şi de a întocmi un proiect de guvernare a Florenţei – *Discursul* – la moartea lui Lorenzo, duce de Ur-bino. După o serie de misiuni mărunte în afara Florenţei, a fost numit supraveghetor al lucrărilor de apărare militară a oraşului în mai 1526, cu un an înainte de jaful Romei şi de înlăturarea Medicilor la Florenţa Machiavelli moare ia 21 iunie 1527, unsprezece zile după eşecul tentativei de a obţine, după restaurarea guvernării republicane, postul de odinioară de la Cancelarie. Machiavelli este cunoscut în principal pentru două dintre scrierile sale: *Principele* (în continuare *Pr.*) *t* elaborată în 1513 şi dedicată lui Lorenzo de' Medici în 1515-1516 (tipărită în 1531), şi *Discursurile asupra primei decade a lui Tât Liviu* (în continuare *Disc.*)*9* c. 1513-1517, dedicată republicanilor Zanobi Buondelmonti şi Cossimo Ru-cellai în 1519 (tipărită în 1531). De interes pentru gândirea sa politică sunt şi *Arte della guerra*, scrisă aproximativ în 1520 şi tipărită în 1521, şi diverse scrieri politice, între care *Discursul* (1520), legaţiile, scrisorile, *Istoriile florentine* şi câteva lucrări dramatice. Din 1577 până în 1850 toate scrierile lui Machiavelli au figurat în *Index librorum prohibitorum*. Reputaţia sa de gânditor politic se datorează, înainte de toate, noii sale „metode ştiinţifice", sursă de maxime de felul celei caracterizate de David Hume*, în eseul său „Că politica poate fi redusă la ştiinţă", drept „unul dintre acele adevăruri politice eterne pe care timpul şi întâmplările nu le pot clinti"; în al doilea rând, doctrinei sale privind versatilitatea morală şi viclenia, din care au derivat adjectivul „machiavelic" şi

verbul „a machiaveliza”, cu sensul de „a practica machiavelismul sau o politică abilă şi vicleană”; iar în al treilea rând, teoriei republicanismului* politic, care, după opinia lui J. G. A. Pocock, a exercitat o importantă influenţă asupra gândirii politice engleze şi americane din secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea. Niciuna dintre aceste interpretări nu este unanim acceptată. La mijlocul secolului al XX-lea existau peste douăzeci de teorii diferite despre scrierile politice ale lui Machiavelli, cu o bibliografie de peste trei mii de titluri. *Noua metodă politică*. Machiavelli îşi revendica noutatea metodei, caracterizată, în viziunea sa, prin calitatea de a degaja maximele sau regulile comportamentului politic eficient din istorie şi experienţa, cu scopul de a scrie „lucruri folositoare pentru cei care le înţeleg” (Pr., cap. XV, *Disc*. I, prefaţă; cf. Prefaţa la ediţia Giuntine a *Discursurilor* (1543), unde se susţine că Machiavelli a fost „primul care a redus acţiunile publice şi civile la reguli extrase din domeniul extrem de folositor al istoriei”). Metoda este ilustrată în *Pr.*, cap. III, unde regula generală (*regola generale*) că „acela care este cauza puterii cuiva se prăbuşeşte el însuşi” este scoasă din experienţa practică a lui Machiavelli privind campania din Italia a lui Ludovic al XII-lea, care i-a făcut puternici pe papii Alexandru al VI-lea şi Iuliu al II-lea, spre propria sa pagubă; şi în *Disc*. III, 43, unde din experienţa Romei antice şi din cea a Florenţei contemporane privind avariţia şi perfidia francezilor, este scoasă maxima „Nu te încrede în francezi”, deoarece treburile lumii sunt „conduse de oameni care au şi au avut dintotdeauna aceleaşi pasiuni, de unde inevitabil aceleaşi rezultate” (*Disc*. I, 39). Metoda lui Machiavelli a fost numită inductivă sau ştiinţifică, în sensul că trage concluzii din experienţa practică sau istorică a firii umane, care este neschimbătoare de-a lungul regimurilor politice ce parcurg un ciclu natural de creştere şi decădere. Deşi această metodă, aşa cum o aplică Machiavelli, nu este ferită de carenţe logice (discutate de Angelo, cap. 9, şi de Hulliung, cap. 5), originalitatea ei rezidă în folosirea accentului tot mai mare pe care Renaşterea îl punea, în fundamentarea politicii, pe modelele de comportament umane în locul preceptelor morale creştine. (*gândirea politică a Renaşterii*) Metoda sa are la bază o abordare pragmatică şi utilitaristă a politicii, încercând să fie de folos (*utile*) prin aflarea adevărului factual (*verità ejfetuale*) în loc să se ocupe doar de situaţii imaginare. Aceasta presupune o evaluare realistă a politicii din perspectiva puterii şi a controlului („în toate republicile numărul cetăţenilor ce ajung în poziţii de comandă nu trece niciodată de patruzeci sau cincizeci; şi ei vor sta cuminţi dacă li se acordă onoruri ori sunt înlăturaţi; ceilalţi nu vor altceva decât siguranţă”, *Disc*. I, 16; „A guverna nu presupune nimic altceva decât a-i controla în aşa fel pe supuşi, încât ei să nu poată sau să nu aibă motiv să-ţi dăuneze”) şi o evaluare la fel de realistă a firii umane în termeni de pasiuni şi animalitate, pentru stăpânirea cărora cârmuitorul trebuie să fie aidoma unui centaur, jumătate om şi jumătate fiară, să combine viclenia vulpii cu puterea

leului, să fie crud sau zgârcit, după cum o cere „nevoia” (Pr., cap. 18). Machiavelli este original în *Disc*. 1,4-6, unde acceptă conflictul ca pe o forţă pozitivă în politica, cu condiţia de a fi instituţionalizat aşa cum era la Roma, şi respinge consensul sau „calea de mijloc”. Deşi limitat de credinţa sa umanistă în caracterul ciclic al istoriei, a dezvoltat o analiză economică şi socială mai sofisticată a problemei conflictului în lucrarea mai târzie *Istorii florentine*. De realismul şi de determinismul natural al lui Machiavelli se leagă strâns viziunea sa despre stat* ca structură organică guvernată de legi proprii de dezvoltare şi având o justificare proprie în termeni de succes. Aceasta l-a îndemnat pe Meinecke, în 1924, să spună că Machiavelli „a descoperit primul natura reală a aşa-zisei *raison d’état’*. După cum a argumentat mai târziu Gaines Post, noţiunile de necesitate publică şi de *ratio publicae utilitas* erau pe deplin familiare în Evul Mediu târziu; iar Machiavelli, spre deosebire de contemporanul său Guicciardini (1483-1540), nu foloseşte sintagma *ragione di stato* (raţiune de stat) şi nu susţine că scopul scuză mijloacele: teza sa este că succesul unui cârmuitor va fi judecat prin verdictul popular, iar mijloacele folosite de el vor fi *scuzate* dacă sunt încununate de succes, pentru că în politică, „unde nu există curte de apel, faptele sunt judecate după rezultatele lor” (P/v, cap. 18, *Disc*. 1,9). Dar, chiar dacă Machiavelli nu a fost atât de original cum pretindea Meine-cke, folosirea frecventă a cuvântului *stato* şi accentul pus pe dihotomia dintre politica eficientă şi morala tradiţională arată că el a conştientizat de timpuriu problemele pe care le ridică puterile în creştere ale statului secular. *Morală şi religie*. Cum sugeram mai sus, Machiavelli nu a subordonat normele morale celor politice, ci a recunoscut că „este întru totul spre lauda unui principe faptul de a se ţine de cuvânt şi de a proceda în mod cinstit iar nu cu viclenie” şi că „este potrivnic nu doar standardelor creştine, ci şi oricăror standarde de omenie să-i tratezi pe oameni atât de inuman cum a făcut Filip de Macedonia mutându-i dintr-o provincie în alta” (Pr., cap. 18, *Disc*. 1,26). El nu neagă nici rolul important pe care-l joacă în stat religia, facându-i pe cetăţeni buni şi supuşi (*Disc*. I, 11-12). Dar când îl pune pe politician să aleagă între succesul public şi bunătatea personală, Machiavelli subminează morala tradiţională. Căci, deşi cinstea este demnă de laudă, firea omenească fiind aşa cum este, „un stăpânitor înţelept nu poate şi nici nu trebuie să-şi ţină cuvântul atunci când aceasta s-ar întoarce împotriva lui” (Pr., cap. 18). El critică întruna creştinismul că predică virtuţi nepotrivite pentru un stat puternic şi eficient şi că dă el însuşi un prost exemplu (*Disc*. 1, 12; II, 2); viziunea sa deterministă despre oameni, care „nu fac binele decât împinşi de necesitate” şi „acţionează aşa cum îi sileşte firea” (*Disc*. I, 3; III, 9), limitează de asemenea rolul liberului arbitru creştin şi încurajează flexibilitatea morală şi relativismul moral. În Europa Reformei *Principele* a fost condamnat ca o carte „scrisă de mâna lui Satana” (c. 1539), „Coranul curtenilor francezi şi breviarul politicienilor francezi” (1576). Deşi

Isaiah Berlin susţine că pentru Machiavelli nu există un conflict între cele două sisteme de valori pe care le susţine, cel creştin şi cel păgân, întrebarea în ce măsură succesul politic scuză comportamentul imoral rămâne la fel de controversată ca în timpul lui Machiavelli.

Convingerea florentinului că soarta stăpâneşte jumătate din vieţile noastre (Pr., cap. 25) are şi ea importante implicaţii morale şi politice. Spiritul principelui trebuie „să fie oricând gata să se orienteze după cum îi dictează vânturile sorţii şi schimbările ei", ceea ce de multe ori îl obligă „să acţioneze împotriva cuvântului dat, împotriva milei, a ooieniei, a religiei" (Pr., cap. 18). Ea ridică şi problema virtuţii politice şi întrebarea cine trebuie să cârmuiască. Nu numai că oamenilor le vine greu să-şi schimbe modurile de comportare pentru a se adapta sorţii, dar nici nu se poate şti cu siguranţă ce fel de conduită duce la succes, de vreme ce crudul Hannibal şi piosul Scipio izbutesc la fel de bine folosind mijloace diferite (*Pr.*, cap. 17; *Disc*. III, 21). Aşadar, pentru Machiavelli *virtu* politică n-are nimic de-a face cu virtutea morală sau cu comportamentul tradiţional dictat de prudenţă, ci constă în cutezanţă, curaj şi flexibilitate. Cum rareori aceste calităţi se găsesc întrunite în aceeaşi persoană, Machiavelli conchide că republicile sunt preferabile principatelor, pentru „că oferă o gamă mai largă de caractere necesare adaptării la împrejurări schimbătoare (*Disc*. II, 2).

Republicanismul. Nevoia de flexibilitate îl împiedică pe Machiavelli să ofere o soluţie definitivă la problema cârmuirii. Cârmuirile personale sunt necesare pentru întemeierea şi reformarea statelor, pe când guvernările republicane, pentru a le menţine după ce au fost statornicite (*Disc*. I, 58). Totuşi, în pofida dificultăţii, care a monopolizat atâta atenţie, de a concilia *Discursurile* republicane cu *Principele*, gândirea lui Machiavelli, după cum au demonstrat Pocock şi Skinner, este consecvent republicana atât la nivel practic, cât şi la nivel ideologic. Republicile nu numai că se pot adapta mai bine la circumstanţele schimbătoare graţie cetăţeniei lor mixte, dar şansele de participare politică şi militară oferite de ele permit oamenilor să se realizeze mai deplin (*Disc*. II, 2; privitor la miliţiile cetăţeneşti, o temă importantă în teoria politică a lui Machiavelli, vezi *Pr.*, cap. 12, *Disc*. 1,4 şi *Arte délia guerra*). Machiavelli intuieşte de timpuriu puterea poporului sau a maselor (*moltitudine*), putere datorată nu în ultimul rând faptului că ele sunt judecătorul ultim al oricărei acţiuni politice: „lumea nu este făcută decât din oameni de aceştia, obişnuiţi" (*Pr.*, cap. 18; cf. Cap. 9 şi 19). Modelul lui Machiavelli era Republica Romană şi, cu toate că a fost acuzat de lipsă de realism în admiraţia sa totală faţă de Roma, miliţia cetăţenească înfiinţată de el în 1506 şi proiectul pentru guvernarea Florenţei din 1520 dovedesc importanţa practică a acestui model. În mâinile lui Machiavelli şi ale

contemporanilor săi republicanismul clasic servea şi pentru justificarea puterii crescânde a statului, deoarece, aşa cum scria el în *Discursul* din 1520, „Cred că binele cel mai mare care poate fi făcut şi cel mai plăcut lui Dumnezeu este cel pe care-l faci propriei ţări”. Recent, Hulliung a argumentat că republicanismul lui Machiavelli oferă o teorie solidă a politicii de putere perfect consonantă cu argumentarea politică din *Principele*. Analiza conceptuală joacă un rol important în studiile actuale şi, în acest sens, recent Skinner a contribuit la lămurirea problemei republicanismului lui Machiavelli tratând *Principele* şi *Discursurile* drept părţi ale unor tradiţii literare diferite, cu intenţii diferite. Analiza modului cum foloseşte Machiavelli noţiunile de *gloria*, *virtù*, *fortuna* etc. Contribuie la clarificarea limbajului său politic, în timp ce abordările sociale şi de „gen” încearcă în prezent să interpreteze gândirea sa politică într-un context mai larg.

ABr

Bibliografie

♦ Anglo, S., *Machiavelli*: *a Dissection*, Londra, Gollanez, 1969.

— ♦ Berlin, L, „The originality *of* Machiavelli”, în *Against the Current*: *Essays în the History of Ideas*, Londra, Hogarth Press, 1980.

— Geerken, J., „Machiavelli studies since 1969”, *Journal of the History of Ideas*, 37 (1976), pp. 351-368.

— ♦ hulliung, M., *Citizen Machiavelli*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1983.

— Machiavelli, N., *The Chief Works*, *andothers*, trad. de A. Gilbert, Durham, NC, Duke University Press, 1965.

— *The Portable Machiavelli*, scrieri alese, trad. de P. Bendanella şi M. Musa, Harmond-sworth, Penguin, 1979.

— *Principele*, trad. de N. Façon, Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1960.

— *The Discourses*, trad. de L. J. Walker, ed. B. Crick, Harmondsworth, Penguin, 1970.

— *The History of Florence*, *and other sélections*, trad. de J. Rawson, New York, Washington Square, 1970.

— Meinecke, F, *Machiavellianism*: *the Doctrine of Raison d’État and its*

Place în History, trad. DeD. Scott, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1957.

— Pitkjn, R, *Fortune is a Women*: *Gender and Politics în the Thought of Niccolô Machiavelli*, Berkeley, Los Angeles şi Londra, University *of* California Press, 1984.

— Pocock, J. G. A., *The Machiavellian Moment*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1975.

— Post, G., „Ratio publicae utilitatis, ratio status and «reason *of* state», 1100-1300", în *Studies în MedievalLegal Thought*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1964.

— Skinner, Q., *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. L, *The Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978.

— ♦ –, *Machiavelli*, Oxford, Oxford University Press, 1981.

Mackintosh, James (1765-1832) Politician liberal şi filosof britanic. Lucrarea sa *Vândiciae Gallicae* (1791) cuprinde o complicată apărare filosofică a principiilor Revoluţiei franceze. (*radicali britanici*)

Madison, James (1751-1836) Om de stat şi filosof politic american. A crescut în Virginia în anii de dinaintea Revoluţiei americane (1776-1783). În 1780 s-a numărat printre delegaţii Statului Virginia la Congresul Continental, unde a fost un susţinător de frunte al naţionalismului american, respectat pentru argumentarea sa calmă şi pătrunzătoare. Între 1784 şi 1786 a fost membru al Adunării Legislative a statului său, Virginia, unde s-a opus cu succes conservatorilor care încercau să schimbe cursul politicii religioase liberale a statului. Madison a fost una dintre cele mai importante figuri ale Convenţiei Constituţionale a Statelor Unite din 1787 şi ale luptei pentru ratificare care a urmat. Între 1788 şi 1797 a fost membru în Camera Reprezentanţilor a Statelor Unite. Aici i-a surprins pe mulţi observatori devenind liderul unei aripi opoziţioniste faţă de politica de centralizare şi de industrializare a lui Alexander Hamilton*, în ciuda faptului că până atunci colaborase cu acesta, susţinând politici similare în anii 1780 şi sprijinind tabăra naţionalistă în lupta pentru ratificare. Prin opoziţia făcută lui Hamilton şi altor federalişti, a contribuit la formarea Partidului Republican – primul partid politic modern – care în 1880 a obţinut alegerea ca preşedinte a lui Thomas Jefferson*. Între 1801 şi 1809, când i-a succedat lui Jefferson la preşedinţie, a deţinut funcţia de secretar de stat. În cei şaisprezece ani cât a deţinut aceste funcţii, Madison a părut să-şi schimbe din nou poziţia,

renunţând la adversitatea faţă de iniţiativele guvernului federal. A.renunţat şi să se mai opună protecţiei acordate de guvernul federal industriilor şi crcării unei bănci federale şi a fost obligat să opteze pentru război (împotriva Marii Britanii, 1812-1815), în locul politicii republicane iniţiale, mai pasive şi paşnice, de constrângere economică. După retragerea de la preşedinţie, în 1817, nu a mai deţinut funcţii publice (exceptând o scurtă apariţie ca membru al Convenţiei Constituţionale a Virginiei, în 1829), dar a continuat să-şi facă cunoscute opiniile politice.

Ca şi în cazul multor altor gânditori politici americani (şi al unora europeni, cum a fost Edmund Burke*), gândirea politică a lui Madison se găseşte nu în tratate sistematice, ci în pamflete, eseuri, documente *of* iciale, cuvântări şi scrisori. Unele sunt profund teoretice, Madison fiind familiarizat cu clasicii gândirii politice occidentale, îndeosebi cu cei din tradiţiile liberală şi republicană. Cu toate acestea, îi este caracteristic faptul că, pe când se pregătea pentru rolul pe care avea să-l joace în reforma din 1787 a confederaţiei americane, a rămas nu la teoria politică, ci a studiat temeinic istoria confederaţiilor antice şi moderne. Gândirea sa politică se remarcă printr-o loialitate constantă, dar echilibrată faţă de republicanismul* liberal, dublată de o înţelegere lucidă a imperfecţiunilor inerente tuturor întocmirilor practice şi a lipsurilor inerente tuturor teoriilor. Acest scepticism nu l-a condus la abandonarea teoriei politice, deşi el a respins teorii precum socialismul şi utilitarismul din cauza caracterului lor irealizabil. Principiile politicii lui Madison erau de fapt tezele teoretice ale drepturilor naturale lockeene, adaptate la societatea republicană a coloniilor anglo-americane, care se împotrivea mai violent decât liberalismul lui Locke* acceptării în guvernământ a unor funcţii neelective. Madison a reafirmat teza lui Locke că libertatea religioasă este un drept natural fundamental, pentru că spiritul uman prin însăşi natura sa nu poate fi constrâns să-şi însuşească anumite convingeri, şi că guvernământul legitim este instituit prin contract nu în vederea mântuirii cereşti, ci pentru foloase pământeşti. Acest contract poate fi înţeles ca o învoială unanimă, iar pentru a se menţine legitimitatea constituirii sale este necesar cel puţin asentimentul implicit al indivizilor ajunşi la vârsta majoratului sub guvernământul statornicit. Constituţia cea mai puţin imperfectă este cea de formă republicană, care instituie regula majorităţii printr-un mecanism de reprezentare. (→ *contract social*; *reprezentare*) în una dintre intervenţiile lui cele mai elocvente în controversa politică de după retragerea din funcţiile publice, Madison s-a împotrivit teoriei lui John Caldwell Calhoun* care susţinea invalidarea actelor emise de guvernul Statelor Unite, de către statele individuale; el considera că această doctrină, încercând să transforme dreptul natural la rezistenţă faţă de guvernările tiranice într-un mecanism constituţional ordinar, ar avea drept rezultat

concret supremaţia minorităţii. Cele mai cunoscute scrieri ale lui Madison sunt contribuţiile la *The Federalist Papers**, o culegere de eseuri publicată pentru prima dată în 1787-1788. Această culegere (care cuprinde şi contribuţiile lui Alexander Hamilton şi John Jay) reprezintă interpretarea şi apărarea clasică a constituţiei americane. Primul şi cel mai strălucit eseu al său (nr. 10) din această serie expune motivele care l-au făcut să susţină regula majorităţii doar ca fiind sistemul de guvernământ cel mai puţin imperfect şi enumera principalele avantaje ale republicii americane faţă de guvernămintele populare anterioare. Defectele caracteristice ale guvernământului popular, în care până la urmă majorităţile îşi impun voinţa, sunt ar-bitrariul (miopia şi inconsecvenţa) şi tirania majorităţii (nedreptatea faţă de minorităţi). Madison susţine că remedierea acestor defecte nu constă (conform gândirii republicane tradiţionale) în menţinerea unor societăţi republicane de mici dimensiuni şi simple (astfel încât binele general să fie mai uşor de recunoscut iar existenţa unor minorităţi enclavizate mai puţin probabilă), ci în extinderea şi diversificarea lor. Un sistem de reprezentare poate soluţiona problema nesăbuinţei, dacă sunt aleşi reprezentanţi capabili; or, în districtele electorale mai mari dintr-o republică mai întinsă numărul candidaţilor de valoare din fiecare district va fi mai mare, iar întrucât corupţia electorală este mai greu de practicat acolo unde în joc sunt mai multe interese şi mai mulţi votanţi, astfel de candidaţi vor avea şanse mai mari de reuşită. Problema tiraniei majorităţii devine şi ea mai uşor de rezolvat: „Varietatea mai mare a partidelor şi a intereselor" dintr-o republică mai mare face „mai puţin probabil ca o majoritate să aibă un motiv comun pentru a leza drepturile altor cetăţeni; sau, dacă un asemenea motiv comun există, va fi mai dificil ca toţi cei care-l acceptă să-şi descopere propria putere şi să acţioneze la unison" (*The Federalist*, no. 10, p. 83). Madison îşi completează argumentarea adăugând că separarea guvernământului în trei ramuri şi împărţirea ramurii legislative în două camere formează o „precauţie auxiliară", necesară împotriva defectelor republicanismului. Fiecare diviziune a guvernământului ie poate împiedica pe celelalte să cârmuiască nedrept; în plus, ramurile mai permanente (cea executivă şi cea judecătorească) şi camera legislativă superioară pot să adauge un element de stabilitate şi de binevenită amânare, astfel încât, judecata rece şi chibzuită a comunităţii" să poată triumfa asupra „erorilor şi iluziilor efemere" de care suferă spiritul public (*The Federalist*, nr. 63, p. 384). Critici din secolul al XX-lea au atacat acest sistem madisonian de societate pluralistă şi de guvernământ divizat, considerându-l prea negativ. Precauţiile deliberate ale lui Madison împotriva guvernării nesăbuite şi nedrepte par să facă foarte dificilă orice guvernare. Partizanii lui Madison (şi ai sistemului politic american, care încorporează această gândire) răspund acestor critici că Madison nici n-a intenţionat şi nici nu se aştepta ca tergiversările procesului legislativ să meargă până la imobilism; nu trebuie să se uite că Madison a fost

printre promotorii de frunte ai consolidării guvernământului, argumentele sale fiind menite nu să frâneze această consolidare, ci să-i convingă pe sceptici că ea se va realiza aşa cum e de dorit, întalitate de oponent ai lui Hamilton, Madison a devenit unul dintre cei mai avizaţi critici ai acestuia. Multe dintre eseurile pe care le-a publicat în anii 1790 contrazic argumentele din perioada sa federalistă, manifestând o încredere sporită în competenţa majorităţilor şi încurajând într-o măsură mai mare solidaritatea decât diversitatea socială. Sistemul de partide al lui Madison republicanul oferă o cale de depăşire a unora dintre diviziunile şi ezitările inerente sistemului lui Madison federalistul. Unii dintre cei ce au sesizat acest al doilea sistem ma-disonian l-au acuzat de a fi fost un gânditor şi om de stat mai puţin capabil decât mai consecvenţii Hamilton sau Jefferson. În apărarea lui s-ar putea sugera că superioritatearsa constă tocmai în atitudinea sceptică faţă de ambele sisteme teoretice pe care le-a îmbrăţişat. JZ

Bibliografie

Brant, L, *James Madison*, 6 vol., Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1941-1961.

— ♦ Epstein, D. F., *The Political Theory of " The Federalist'*, Chicago, University *of* Chicago Press, 1984.

— ♦ Hamilton, A., Jay, J., şi Madison, J., *The Federalist Papers*, ed. C. Rossiter, New York, New American Library, 1961.

— ♦ Madison, J., *TheMind of the Founder*, ed. Şi introd. M. Myers, Hanovra, NH şi Londra, University Press *of* New England, 1981. –, *The Papers of James Madison*, T. Hutchinson, W. M. E. Rechal, R. A. Rutland s.a. Ed., 15 vol. Până în prezent, Chicago, University *of* Chicago Press; Charlottesville, University Press *of* Virginia, 1962-1984. –, *The Writings of James Madison*, ed. G. Hunt, 9 vol., New York, Putnam 1900-1910.

— ♦ Zvesper, J., „The Madisonian Systems", în *Western Political Quarterly*, 37 (1984), pp. 236-256.

Maine, Sir Henry James Sumner

(1822-1888) Gânditor politic britanic, teoretician şi istoric al dreptului. Fiu al unui medic din Kelso, Scoţia, a studiat la Christ's Hospital şi la Pembroke College din Cambridge. În 1847 a devenit profesor de drept civil la Cambridge University, iar în 1852 conferenţiar de drept roman şi jurisprudenţă la Inns *of* Court. S-a afirmat în viaţa literară londoneză scriind numeroase articole nesemnate pentru *Saturday Review*. Prima sa carte, *AncientLaw*: *its Connection with theEarly History of Society and its Relation to*

Modern Ideas (1861), prin care a rămas în memoria posterităţii, i-a adus imediat reputaţia de om de ştiinţă şi a determinat numirea sa, în 1862, ca membru în Consiliul guvernatorului general al Indiei. După reîntoarcerea în Anglia, a activat ca profesor de jurisprudenţă la Oxford (1869) şi, ulterior, ca director la Trinity Hali, Cambridge (1877). Principala reuşită academică a lui Maine a constat în introducerea în Marea Britanie a metodelor şi ideilor şcolii germane de jurisprudenţă istorică, promovate de Savigny şi Jhering. Maine a fost şi un teoretician social original şi a exercitat o influenţă considerabilă în variate domenii exterioare jurispru-denţei, îndeosebi în istoriografie, în ştiinţa politică şi în ceea ce mai târziu se va numi antropologie. În *Ancient Law* a folosit dezvoltarea jurispruden-ţei romane drept bază pentru încercarea de a reconstitui istoria timpurie a conceptelor europene de drept şi justiţie, în lucrările ulterioare, *Village Com-munities în the East and West* (1871), *Early History of Institutions* (1875), *Effects of Observation of India on Modern European Thought* (1875) şi *Earły Law and Custom* (1883), a susţinut şi a aplicat abordarea sa comparativă în chestiuni de istorie a dreptului şi de istorie socială. În acest context s-a servit în special de situaţii asemănătoare din India modernă pentru a completa şi interpreta materialul documentar existent referitor la obiceiurile tribale europene, îndeosebi la cele ce ţin de proprietate. În opinia lui Maine, valabilitatea acestei metode era garantată de ideea preluată, parese, în linii mari, de la filologul F. Max Müller, despre existenţa unui fond originar de instituţii „ariene” la strămoşii tuturor popoarelor care vorbesc limbi din grupul indo-european. Prin aceasta, deşi uneori a respins pretenţia de a vorbi despre istoria timpurie a omenirii în general, Maine a devenit una dintre autorităţile de frunte pentru conceptul de „evoluţie socială” vehiculat în a doua jumătate a secolului al XLX-lea. I s-a atribuit mai ales teoria unei organizări sociale primitive patriarhale, teorie contestată de J. F. McLennan şi F. Bachofen, care au susţinut primatul descendenţei matrili-niare în societăţile primitive. În esenţa, Maine considera că societatea umană se dezvoltă dintr-o formă colectivă de existenţă socială, unde toate relaţiile sunt determinate de statutul individului în cadrul grupului de rudenie, evoluând spre individualismul modern, bazat pe proprietatea individuală; potrivit uneia dintre formulările sale celebre, cu timpul societăţile au progresat „de la statut la contract”. O mare parte dintre scrierile lui Maine au fost implicit şi intenţionat polemice, deşi numai în *Popular Government* (1885) a abordat direct chestiuni de politică modernă. Spre sfârşitul vieţii trecea drept conservator, deşi în realitate, ca şi colegul său Albert Venn Dicey*, a fost un liberal, adept al teoriei *laissez-faire**, dezaprobând tendinţele numite de el „socialiste” (*socialistic*), pe care le considera opuse progresului. Polemicile sale vizau două obiective principale. Pe de o parte, a fost un critic obiectiv al teoriilor lui Jeremy Bentham* şi John Austin*, despre care credea că simplifică excesiv dreptul şi comportamentul social prin faptul că nu le

plasează într-o perspectivă istorică. Cealaltă ţintă erau ideile rous-seauiste privind drepturile naturale* originare ale omului; el asocia aceste idei revendicărilor privind votul universal, cu care nu era de acord. Despre teoriile drepturilor naturale a considerat întotdeauna că se sprijină pe (false) argumente faptice despre o stare originară de individualism şi egalitate, susţineri pe care considera datoria lui să le infirme cu ajutorul dovezilor istorice.

Bibliografie

♦ Burrow, J. W., *Evolution and Society*, cap. 5, Cambridge, Cambridge University Press, 1966.

— ♦ Collini, S., D. Winch şi J. Burrow, *That Noble Science of Politics*, cap. 7, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

— Grand Duff, M. E., *Sir Henry Maine*: *a Brief Memoir of his Life*, Londra, Muray, 1892.

— Feaver, G. A., *From Status to Contract*: *a Biography of Sir Henry Maine*, *1822-1S88*, Londra, Longman, 1969.

— Maine, H. S., *Ancient Law*. *Its Connection withthe Early History of Society and its Relation to Modern Ideas*, Londra, Murray, 1861. -*Popular Government*, Londra, Murray, 1885.

— Stein, P., *Legal Evolution*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.

Maistre, Joseph de (1754-1821) teoretician politic savoiard. S-a născut în Savoia, ca fiu al unui magistrat recent înnobilat. A fost crescut într-o familie profund evlavioasă şi a rămas un catolic fervent deşi la începutul vieţii adulte a fost atras de francmasoneria mistică. Devenit pe urmele tatălui său magistrat, până la Revoluţia franceza a dus o viaţă de tihnă provincială Prima reacţie de entuziasm faţă de Revoluţie s-a stins curând, iar când în 1792 noua Republică Franceză a invadat Savoia, a adoptat o fermă atitudine contrarevoluţionară. A fugit din Savoia la Lausanne, unde a reprezentat coroana sardă şi şi-a început cariera de comentator politic. Multe dintre scrierile sale de atunci aveau să rămână nerjublicate aproape un secol, dar *Considérations sur la France* a apărut în 1796 şi a influenţat formarea crezului contrarevoluţionar. După o scurtă revenire în Italia, a fost trimis, tot ca reprezentant al coroanei sarde, la St. Petersburg, unde a rămas până la întoarcerea în patrie în 1817. În anii petrecuţi în Rusia a scris lucrările ce i-au adus faima europeană, în special *Soirées de Saint-Pétersbourg* (1821), *Du*

Pape (1819), *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques* (1810) şi *Examen de la philosophie de Bacon.* În aceste scrieri amare, caustice şi polemice, Maistre a dat expresie întregii un nutrite de *les émigrés* faţă de cei ce le-au provocat suferinţele. Atacând atitudinile revoluţionare şi gândirea iluministă despre care credea că le-a generat, el a ajuns însă la o formulare coerentă a ideilor reacţionare – reacţionare prin faptul că erau animate de protestul la adresa prezentului revoluţionar, ca şi prin faptul că alternativa pe care o ofereau era o viziune despre trecut idealizată şi, probabil, deformată.

Maistre nutreşte o repulsie morală declarată faţă de iluminism*. El atacă anumiţi gânditori individuali mai mult pentru carenţele lor morale decât pentru cele intelectuale şi consideră drept caracteristică principală a filosofiei iluministe trufia, cel mai de neiertat dintre păcate. El consta în răzvrătirea împotriva oricărei autorităţi, iar respingerea conducerii politice tradiţionale se asociază firesc cu respingerea creştinismului. Maistre spunea chiar că iluminismul a fost o „insurecţie împotriva lui Dumnezeu”. În paralel, Revoluţia franceză o considera un fenomen literalmente satanic, având ca precedent doar revolta biblică împotriva cerului. Orgoliul de răzvrătiţi al revoluţionarilor şi al precursorilor lor intelectuali s-a manifestat cel mai clar în credinţa lor în perfectibilitate şi în posibilitatea ca prin acţiune politică şi reconstrucţie socială să se ajungă la o nirvana morală. Împotriva acestor speranţe, pentru el deşarte şi nelegiuite, Maistre invoca natura dual㠎 a omului şi păcatul originar. Omul era făcut după chipul lui Dumnezeu dar îşi pierduse harul; Dumnezu îi dăruise *liberul arbitru*, dar omul rămăsese cu aplecarea de a alege răul; el era capabil de virtuţi sociale, dar era muncit de pofta de putere. Această natură umană* nu era subiect de alegere politică, ci însăşi condiţia existenţei umane, iar aspiraţia revoluţionară de a o reforma era ea însăşi o dovadă a înclinaţiei omului spre păcat.

Cu toate că, asemenea lui Edmund Burke*, Maistre vedea în revoluţie o „alegere de bună voie a răului”, el credea totuşi într-o constantă rânduire providenţială a istoriei umane. Voinţa coruptă a oamenilor putea să afecteze mersul evenimentelor, dar în cele din urmă scopurile lui Dumnezeu aveau să se înfăptuiască, pe căi neintenţionate şi neştiute de oameni. Revoluţia însăşi o dovedea, pentru că această întruchipare a ticăloşiei umane a fost în acelaşi timp un instrument al justiţiei divine. Asemenea gânditorilor iluminişti, Maistre revenea obsesiv la problema teodiceei, la întrebarea de ce într-o lume rânduită de Dumnezeu există răul şi în special la întrebarea, deosebit de chinuitoare pentru emigranţi, de ce nişte oameni nevinovaţi trebuie să sufere, în timp ce vinovaţii prosperă. Răspunsul său era că relele morale şi fizice sunt instrumente ale mâniei îndreptăţite a lui Dumnezeu, mânie îndreptată însă împotriva unei naturi întinate de păcat care este comună tuturor oamenilor.

Drept urmare, ea cădea şi trebuia să cadă asupra sfinţilor şi a păcătoşilor deopotrivă, întocmai ca gloanţele pe un câmp de bătălie. Oamenii se puteau revolta împotriva ordinii statornicite, dar revolta lor nu putea fi decât deşartă şi urmată de pedeapsă. Cu toate acestea, Dumnezeu a dat anumite semne privind scopurile sale divine. Este curios că Maistre nu menţionează decât rareori revelaţia biblică sau chiar, exceptând lucrarea *Du Pape*, rolul de călăuză al bisericii şi al papei. În general el evidenţiază drept modalităţi de revelare a voinţei divine tradiţiile naţionale, sentimentele lăuntrice ale inimii şi acţiunea oamenilor de geniu. Credinţele tradiţionale ar fi vestigii în spiritul colectiv ale acelei cunoaşteri intuitive originare a cauzelor ultime, de care oamenii au avut parte înainte de Cădere. Această cunoaştere primitivă dăinuia şi în sentimentele lăuntrice ale sufletului necorupt, simplu. Faţă de aceste tradiţii şi sentimente date de Dumnezeu, raţiunea şi cercetarea ştiinţifică nu însemnau aproape nimic. Susţinând astfel de convingeri, Maistre a netezit calea naţionalismului* populist şi antiraţio-nalist. Dar la el, ca şi la alţi naţionalişti, populismul* se asocia cu admiraţia pentru „eroul istoriei”. Marile personalităţi ale gândirii, artei şi acţiunii erau totodată voci ale lui Dumnezeu. „Geniul este un har” şi izvorăşte din inspiraţia divină. Conformându-se tradiţiei şi prejudecăţii, plecându-şi urechea la conştiinţa lăuntrică şi luând aminte la pilda oamenilor de geniu, poporul putea desluşi şi totodată putea înfăptui voinţa lui Dumnezeu. Însă nici unitatea socială, nici autoritatea politică nu se sprijineau şi nu se puteau sprijini pe consimţământul popular. Maistre era adversar ideilor de contract social* şi de suveranitate* populară. Societatea nu era un artefact, iar „poporul” devenea popor nu prin autoorganizare, ci prin lucrarea lui Dumnezeu în circumstanţe istorice. Tot aşa, poporul nu putea fi sursa unui suveran al cărui scop era să-i impună disciplina socială şi căruia, de aceea, teoretic nu i se puteau stabili niciun fel de limite. Dar el putea să apere acele instituţii reprezentative ce-şi aveau rădăcinile în istoriile naţionale şi nu erau construite prin constituţii „artificiale” scrise sau pretinzând că reprezintă o voinţă populară, ce nu-şi putea afla adevărata expresie decât în tradiţiile generale de gândire şi în deprinderile generale de. Comportament.

Reacţionând împotriva ideilor revoluţiei, Maistre a făcut totuşi anumiţi paşi în direcţia unora dintre ele, cel puţin prin populismul şi naţionalismul său. Jl

Bibliografie

Bayle, F., *Les idées politiques de Joseph de Maistre*, Paris, Domat Montehrestien, 1945.

— Laski, H. J., *Studies în the Problems of Sovereignty*, cap. 5, Londra, Allen & Unwin, 1968.

— Lebrun, R. A., *Throne and Altar*: *the Political and Religions Thought of Joseph de Maistre*, Ottawa University Press, 1965.

— ♦ Maistre, J. De, *The Works of Joseph de Maistre*, selecţie, trad. Şi introd. De J. Lively, Londra, Allen & Unwin, 1965.

— Morely, J., *Biographical Studies*, cap. 3, Londra, Macmillan, 1923.

— Triomphe, R., *Joseph de Maistre*, Geneva, 1968.

Malthus, Thomas (1766-1834) Economist britanic. În *An Essay on the PHnciples of Population* (1798) a susţinut că întotdeauna creşterea populaţiei tinde să coboare nivelul de viaţă la nivelul simplei subzistente, concepţie pe care a modificat-o în scrierile ulterioare. (→ *economie politică clasică*)

Mandeville, Bernard de (1670-1733) Scriitor satiric şi teoretician social britanic de origine olandeză. Născut la Rotterdam, Mandeville a studiat filosofia şi medicina la Universitatea din Leyda, unde în 1691 a obţinut titlul de doctor în medicină. La mijlocul anilor 1690, s-a mutat în Anglia, unde s-a căsătorit şi a trăit la Londra ca medic prosper, până la moarte. Cea mai cunoscută lucrare a lui Mandeville este *The Fable of the Bees*: *or Private Vices*, *Publick Benefits* (1714). *Fabula* are la bază un poem satiric intitulat *Stupul nemulţumit sau cum devin cinstiţi nişte ticăloşi* (1705), dar a produs reacţii de indignare abia la ediţia din 1723, care includea şi un „Eseu despre caritate şi despre şcolile de caritate”. Printre celelalte lucrări importante ale lui Mandeville se numără *AesopDress'd* (1704), *The Virgin Un-mask'd* (1709), *The Fable of the Bees Part II* (1729), *Free Thoughts on Religion*, *the Church*, *and Natural Hap-piness* (1720) şi *An Enquiry into the Origin of Honour*, *and the Usefulness of Christianityin War* (*1734*). În *Stupul nemulţumit*, Mandeville descrie un stup de albine cărora le-au fost împlinite rugăciunile ca toate viciile să dispară. În loc să rezulte o societate mai bună, albinele au cunoscut dezastrul, pentru că prosperitatea lor se întemeia în mare parte pe viciile proprii, „luxul dând de lucru la un milion de săraci, iar detestabila trufie la încă un milion” (vol. I, p. 25), de unde autorul trage concluzia că albinele trebuie „să înceteze cu lamentările” şi să se bucure de plăcerile reale ale vieţii private. Aluziile politice evidente ale poemului sunt că oamenii trebuie acceptaţi aşa cum sunt şi că reformele trebuie evitate. Din aceste sentimente se hrănea opţiunea sa politică *whig*, adică solidaritatea cu William al 111-lea în 1703, iar mai târziu cu Casa de Hanovra. Asemenea moraliştilor francezi de la sfârşitul secolului al XVII-lea, pentru care avea o mare admiraţie, Mandeville consideră firea umană pătimaşă şi egoistă, nu raţională şi

preocupată de binele public. Dar în loc să-şi dojenească pur şi simplu cititorii şi să le ceară să-şi tempereze patimile, el a încercat să înţeleagă cum contribuiau acestea, îndeosebi mândria, invidia şi zgârcenia la dezvoltarea şi funcţionarea societăţii, încercare rezumată în faimosul subtitlu „vicii private, foloase publice”. Indignarea cu care în cele din urmă a fost întâmpinată *Fabula* izvora din credinţa că Mandeville furniza justificări unor activităţi imorale, ceea ce într-un anumit sens era corect, pentru că supunând criticii abnegaţia creştină, onoarea aristocratică şi devotamentul cetăţenesc faţă de binele comun, scrierea sa submina idealurile morale dominante din societate. Mai mult, el nu se limita la criticarea acestor idealuri, ci justifica în special o viaţă dedicată urmăririi câştigului. Apărarea interesului egoist, a luxului, a reducerii restricţiilor impuse comerţului internaţional reprezintă contribuţii notabile ale lui Mandeville la istoria gândirii economice. El nu uita însă să atragă atenţia că egoiştilor trebuie să li se aplice restricţii, că ei trebuie „ţinuţi în frâu cu pricepere de către un politician dibace**, ceea ce înseamnă că aprecierea lui ca fiind exponent timpuriu al filosofiei *laissez-faire** nu se justifică. În filosofia morală i se atribuie adesea un rol important în dezvoltarea utilitarismului*, în timp ce în teoria socială sunt semnificative accentul pus de el pe dezvoltarea îndelungată şi treptată a facultăţilor şi instituţiilor umane, ca şi analiza tăcută socializării şi consecinţelor neintenţionate. TAH

Bibliografie

♦ Goldsmith, M. M., *Private Vices*, *Public Benefits*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

— ♦ Horne, T. A., *The Social Thought of Bernard Mandeville*, New York, Columbia University Press, 1978.

— Mandeville, B., *The Fable of the Bees*, ed. F. B. Kaye, Londra, Oxford University Press, 1924.

Mannheim, Karl (1893-1947) Sociolog născut în Ungaria, inovator de acum clasic în sociologia cunoaşterii, cu activitate în Germania până în 1933, apoi în Marea Britanie. De două ori a fost obligat să-şi schimbe ţara, întâi în 1919, din cauza Contrarevoluţiei din Budapesta natală, iar a doua oară în 1933, în urma măsurilor luate de naţional-sacialişti împotriva profesorilor alogeni. A petrecut zece ani la Heidelberg ca cercetător privat şi ca *Privatdozent*, înainte de a fi numit, în 1930, profesor de sociologie la Frankfurt, datorită viu discutatelor sale lucrări despre elementul politic din cunoaştere şi despre bazele ei sociale. După emigrarea silită din 1933, a fost conferenţiar de sociologie la London School *of* Economies, iar cu un an înaintea morţii, profesor la Institute *of* Education al Universităţii din Londra,

în perioada londoneză s-a făcut remarcat prin pledoaria în favoarea unei planificări cuprinzătoare şi a educaţiei sociale ca modalităţi de a face faţă crizei generale pentru care, în opinia sa, evenimentele din Germania erau simptomatice (*Man and Society în the Age of Reconstruction*). După studiile de filosofia şi sociologia culturii făcute în tinereţe şi care au stat sub semnul influenţei lui Georg Simmel, Georg Lukâcs* şi Alfred Weber (*Structuri ale gândirii*), Mannheim a abordat cu predilecţie dimensiunile sociale ale gândirii. El era de acord cu teza marxistă potrivit căreia toate varietăţile gândirii moderne au un principiu formativ de natură voliţională şi. Politică şi că pot fi interpretate optim prin raportare la actorii sociali colectivi cu care într-un fel sau altul pot fi asociate. Dar susţinea totodată că perfecţionarea şi generalizarea acestei teze marxiste privind caracterul „ideologic" al gândirii ar putea avea drept rezultat o „sociologie a cunoaşterii" neutră din punct de vedere politic, prin practicarea căreia s-ar pune bazele unei „ştiinţe a politicii" (Kettler *et all*). Grupurile în conflict puteau fi determinate să recunoască parţialitatea propriilor perspective şi parţialitâţile complementare ale perspectivelor adversarilor lor, deschizându-se astfel calea către o cunoaştere „sintetică" comună a situaţiei istorice existente şi către o evaluare realistă a posibilităţilor efective (*Ideology and Utopia*). „Paralel cu asemenea teze foarte generale, Mannheim se ocupă de numeroase chestiuni privind interpretarea sociologică a producţiei intelectuale, inclusiv de exprimarea şi funcţiile sociale ale gândirii conservatoare (*Conservatism*) şi ale ambiţiei economice (*Essays*), ca şi de însemnătatea năzuinţelor utopice (*Ideology and Utopia*), a deosebirilor dintre generaţii şi a competiţiei intelectuale (*Essays*) în structura gândirii. Deosebit de controversate au fost încercările sale de a caracteriza funcţiile şi misiunile intelectualilor şi de a trasa linia între gândirea ideologică şi gândirea utopică (*Ideology and Utopia*; Meja şi Stehr). Mannheim n-a scris decât eseuri şi a experimentat în mod deliberat modele teoretice reciproc incompatibile, în legătură cu temele fundamentale care l-au preocupat, în aşteptarea unei integrări sistematice, niciodată realizată, a gândirii sale. Această atitudine a provocat unele nedumeriri şi dezacorduri între numeroşii săi comentatori: sociologii de profesie s-au inspirat din inovaţiile sale în domeniul analizei sociologice, făcând abstracţie de speculaţiile sale asupra problemelor filosofice referitoare la relaţia dintre cunoaştere şi politicile motivate social, în timp ce teoreticienii sociali au găsit sugestive ideile sale cu privire la caracterul activ şi istoric al cunoaşterii în societate. Unii, din prima categorie (Merton), au criticat maniera lui de a specifica obiectele interpretării sociologice, ca şi unele imprecizii conceptuale şi metodologice din opera sa interpretativă. Alţii, din a doua categorie, – au obiectat repetat strategiei istoriciste aplicate de Mannheim în fundamentarea afirmaţiilor sale privitoare la statutul cognitiv al ideologiilor sau al „sintezei" (*istoricism*). Deseori i se impută şi o formă specială de cerc vicios relativist – „paradoxul lui

Mannheim” – (Meja şi Stehr). Când opera sa este examinată în contextul metodei hermeneutice contemporane (Simonds) şi în relaţie cu unele cercetări recente din teoriile” funcţionaliste” despre adevăr (Ludz), „experimentalismul” său se dovedeşte a fi mai fecund decât poziţiile pe care se sprijină cele mai importante critici formulate la adresa sa.

DK

Bibliografie

♦ Kettler, D., V. Meja şi N. Stehr, *Karl Mannheim*, Chichester, Sussex, Ellis Hor-wood, 1984.

— ♦ Loader, C, *The Intellec-tual Development of Karl Mannheim*, Cambridge, Cambodge University Press, 1985.

— Ludz, P. C, *Ideologiebegriff und marxistische Theorie*, Opladen, Westdeutscher, 1976.

— Mannheim, K., *Ideology and Utopia*, Londra, Routledge, New York, Harcourt Brace, 1936. –, *Man and Society în the Age of Reconstruction*, Londra, Routledge, 1940. –, *Essays on the Sociology of Knowledge*, ed. P. Kecskemeti, Londra, Routledge; New York, Oxford University Press, 1952. –, *Structures of Thinking*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1982.

— *Conservatism*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1986.

— Meja, V. Şi N. Stehr, *The Sociology of Knowledge Dispute*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1987.

— Merton, R. K.., *The Sociology of Science*, Chicago, University *of* Chicago Press, 1972.

— ♦ SiMONDS, A. R, *Karl Mannheims Sociology of Knowledge*, Oxford, Clarendon Press, 1978 (cuprinde şi o bibliografie).

Mao Zedong (1893-1976) Lider politic şi teoretician marxist chinez. Născut într-o familie de ţărani înstăriţi din Shaoshan, provincia Hunan, Mao a primit o educaţie nesistematică, în parte clasică, în parte modernă. A fost soldat în armata provincială în timpul Revoluţiei din 1911, iar după ce şi-a completat studiile în capitala provinciei, Changsha (unde a fost puternic infleunţat de profesorul său, kantianul Yang Changji), s-a mutat la Beijing, unde Li Dazhao (un intelectual radical de frunte şi unul dintre primii adepţi chinezi ai marxismului) l-a ajutat să obţină o slujbă la biblioteca universitară,

întors la Changsha, funcţionează ca profesor şi intră în activitatea politică; în scrierile sale din această perioadă se simte influenţa lui Marx* şi a anarhiştilor ruşi. Numărându-se printre primii doisprezece membri fondatori ai Partidului Comunist Chinez (PCC), Mao se ocupă de organizarea muncitorilor minieri din Anyuan. Între 1921 şi 1925 călătoreşte mult, lucrând pentru Partidul Comunist la Shangai, Guangzhou şi în provincia sa natală. În perioada cooperării dintre comunişti şi Guomindang (Partidul Naţionalist), Mao începe să se preocupe de problema ţărănească. După eliminarea comuniştilor de către Guomindang (1927) i se încredinţează sarcina de a organiza o răscoală ţărănească în provinciile Hunan şi Jiangxi. În scrierile acestei perioade el identifică lupta de clasă a ţărănimii cu lupta proletariatului şi susţine că potenţialul revoluţionar al ţărănimii chinezeşti este mai mare decât al oricărei alte clase.

În 1928, după eşecul răscoalei ţărăneşti Recolta de Toamnă, Mao se retrage cu rămăşiţele armatei ţărăneşti în Jinganshan, marcând astfel începutul fazei de gherilă ţărănească a Partidului Comunist Chinez, prin crearea unei serii de zone sovietice în sud-estul Chinei. Până în 1934, PCC a fost dominat de cadre formate în Rusia comunistă care s-au străduit să urmeze sau să interpreteze linia revoluţionară a Cominternului de atunci, fiind preocupat să se folosească de gherilele ţărăneşti comuniste în încercarea de a pune stăpânire pe zone urbane. Odată cu eşecul acestei strategii şi cu încercuirea zonelor sovietizate de către armatele Guornindangului, PCC a fost silit să pornească Marşul cel lung spre nord-vest.

În ianuarie 1935, la un miting din Zunyi, Mao a fost promovat conducător necontestat al PCC, poziţie pe care o va ocupa până la moarte. Anii petrecuţi după 1937, în nord-vest, la Yanan, au avut un rol formativ pentru Mao şi pentru PCC. El începe studierea sistematică a filosofiei marxiste şi publică scrieri în acest domeniu. A luat măsuri ca propria gândire şi rolul său să fie recunoscute drept indispensabile pentru organizaţie, prin „campania de rectificare** din 1942-1943, când toţi potenţialii rivali la conducere au trebuit să-şi facă autocritica metodelor lor din trecut, iar tuturor membrilor de partid li s-a impus să studieze operele sale. De asemenea, el a organizat poporul din zona sovietizată, promovând „linia de masă” în vederea unei prelungite lupte naţionaliste împotriva japonezilor, şi a scris un număr de lucrări teoretice despre războiul de gherilă. Speranţele de continuare a cooperării dintre Guomindang şi comunişti din timpul războiului s-au risipit curând iar în 1949 Mao a devenit şeful statului în noua Republică Populară (demnitate deţinută până în 1958). După o perioadă în care a fost urmată linia sovietică, Mao a trecut la experimente privind organizarea socială şi economică, ce se îndepărtau fundamental de modelele marxiste anterioare.

Mişcarea de înfiinţare a comunelor (1958) şi Marele salt înainte (1958-1959) au încercat să mobilizeze, prin stimulente morale şi entuziasmul maselor, singura resursă de care China dispunea din abundenţă – munca fizică – în vederea unui rapid marş forţat spre comunism. Niciuna dintre cele două iniţiative nu a fost încununată de succes, cea de-a doua sol-dându-se aproape cu o catastrofa prin dezorganizarea industriei şi grave penurii de alimente, încât, în consecinţă, Mao s-a văzut silit să abandoneze unele dintre prerogativele sale de conducere a sistemelor economic şi social. După o scurtă perioadă de acalmie, reacţia sa a constat în reluarea atacului pe frontul ideologic. Cum criticile sale tot mai stridente n-au fost primite cu mult entuziasm de către conducătorii PCC, în 1966 el a decis să-i înlăture, lansând Revoluţia culturală. După ce şi-a atins primele obiective, în continuare, când naţiunea începuse să se scufunde în haos şi vărsări de sânge, Mao a fost nevoit să recurgă la annată pentru a restabili ordinea. De atunci şi până la moartea sa politica chineză a fost dominată de o coaliţie – minată de fricţiuni – dintre radicali ai Revoluţiei culturale, cadre militare şi conducători de stat şi de partid reabilitaţi. După 1976, deşi Mao a continuat să fie venerat în calitate de fondator al regimului, succesorii săi au adoptat o atitudine din ce în ce mai critică faţă de rolul jucat de el în ultima parte a vieţii, Revoluţia culturală ajungând acum să fie privita drept un episod total negativ, iar politicilor din 1958-1959 să li se reproşeze grave erori.

Marxismul lui Mao este un amestec curios de ortodoxie stalinistă şi de inovaţie. Scrierile sale politice din anii ’40 se conformează interpretării co-minterniste a revoluţiei naţionale din lumea neocolonială, iar primele sale excursuri filosofice urmează îndeaproape originalele materialist-dialec-ţice sovietice. Mao a fost unul dintre primii marxişti care au acordat o atenţie serioasă problemelor militare, iar concepţia sa despre războiul de gherilă a fost o sursă de inspiraţie pentru practicanţii acestuia. În centrul activităţii PCC de după 1928 a stat organizarea cu succes a ţărănimii. Astfel, cu toate că Mao a avut grijă (după primele sale proclamaţii entuziaste) să declare că proletariatul* (prin partidul său) trebuie să fie hegemonul luptei comune, el rămâne în esenţă un teoretician al revoluţiei ţărăneşti. Lupta prelungită a PCC şi în special experienţa din perioada petrecută la Yanan, explică multe dintre idiosincrasiile teoriei lui. Pentru a câştiga sprijinul populaţiei ţărăneşti într-o luptă care a fost în principal naţională şi nu socială, PCC a formulat „linia de masă”, ale cărei ecouri se fac simţite în orchestrarea de mai târziu de către Mao a luptelor de masă pentru transformarea economiei şi rectificarea sistemului politic. Iar practica „rectificării” din campania dusă în 1942-1943 a exercitat tară îndoială o influenţă asupra concepţiei sale de mai târziu despre modalitatea de a proceda cu cei ce comit erori: critică exhaustivă ca „vindecare a bolii în vederea salvării pacientului”. După 1958 şi mai ales după

1962, marxismul lui Mao a dobândit un aspect nou. El a început să vorbească în termeni tot mai critici despre mijloacele prin care a fost organizată trecerea la socialism* (conducere birocratică, retribuţie conform „dreptului burghez" sau după muncă), ajungând la concluzia că republica chineza urmase aceeaşi cale greşită ca şi Uniunea Sovietică. În lucrări larg răspândite în timpul Revoluţiei culturale dar care *of* icial n-au fost publicate în China, el a respins formula lui Stalin* din 1936, după care în socialism nu puteau exista (exceptând rămăşiţele vechii ordini) sau apărea clase sociale. El a întemeiat astfel o nouă interpretare privind caracterul universal şi neîntrerupt al dialecticii marxiste care, astfel înţeleasă, genera luptă şi contradicţii chiar şi în cursul fazei socialiste. Mao avertiza asupra posibilităţii apariţiei unei noi burghezii sau clase privilegiate din rândurile celor ce erau principalii beneficiari ai perioadei de tranziţie, situând în ultimă instanţă cartierul general al acestei noi clase chiar în interiorul PCC. Deşi aceasta a constituit o justificare convenabilă pentru epurarea PCC de majoritatea cadrelor vechi, Mao a bătut în retragere când s-a văzut confruntat (sub forma Comunei din Shanghai, organizate în 1967) cu implicaţiile anarhiste ale noii sale teorii, aşa că după 1969 s-a procedat la o reconstrucţie gradua-lă a sistemului comunist în forme mai convenţionale.

Faptul că Mao a fost singurul dintre omologii săi care n-a tăcut studii peste hotare şi nu cunoştea nicio limbă străină este semnificativ. Din aceste motive în lucrările sale influenţele chineze sunt predominante, unii interpreţi găsind în ele similitudini cu neoconfucianismul în evidenţierea rolului conştiinţei şi al voinţei corecte în înfăptuirea revoluţiei, în timp ce alţii semnalează continuităţi după 1949 cu practica absolutistă a primului împărat chinez de inspiraţie lega-listă, Qin Shihuang. (*gândirea politică chineză*)

Totuşi nu poate fi pus la îndoială că marxism-leninismul ortodox a avut o influenţă asupra gândirii sale, mai ales în perioada Yanan când a studiat pentru prima dată, prin intermediul traducerilor, o parte însemnată din canonul marxist şi sovietic. JSC

Bibliografie

Ch'en, J. Ed., *Mao Papers*: *Anthology and Bibliography*, Londra, Oxford University Press, 1970.

— Leys, S., *The Chairman's New Clothes*: *Mao and the Cultural Revolution*, Londra, Allison & Busby, 1977. -Mao Zedong, *Selected Works*, 5 vol., Peking, Foreign Languages Press, 1965-1977.-

Miscellany of Mao Tse-tung Thought (*1949-1968*)*1* art. L-2, Spingfield, Va. National Technical Information Service, 1974.

— ♦ Schräm, S., *Mao Tse-tung*, Harmondsworth, Penguin, 1966. -*The Political Thought of Mao Tse-tung*, ed. Rev., Harmondsworth, Penguin, 1969.

— ♦ – ed., *Mao Tse-tung Unrehearsed*: *Talks and Letters*: *1956-197*], Harmondsworth, Penguin, 1974. -*Mao Zedong*: *a Preliminary Assesment*, Hong Kong, Chinese University Press, 1983.

— Snow, E., *Red Star over China*, Londra, Gollanez, 1937.

— ♦ Starr, J. B., *Continuing the Revolution*: *the Political Thought of Mao*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1979.

— Wakeman, F., *History and Will*: *Philosophical Perspectives of Mao Tse-tung's Thought*, Berkeley, University *of* California Press, 1973.'

Marcuse, Herbert (1898-1979) Teoretician social neomarxist german şi membru fondator, împreuna cu Max Horkheimer* şi Theodor Adomo*, al aşa-numitei Şcoli de la Frankfurt* a teoriei critice*. În 1922 Marcuse a obţinut doctoratul la Universitatea din Freiburg, cu o disertaţie despre *Kunst-lerroman-vv* german (romanul în care protagoniştii sunt artişti), în care a analizat relaţia dintre artă şi societate. Societăţile puternic integrate, susţine Marcuse, produc o artă ce se conformează unor sisteme de credinţe unificate. Societăţile fracturate produc opere de artă ce nu reflectă ideologia dominanta, ci i se opun. Arta înfloreşte pe baza unui asemenea conflict. Artistul zugrăveşte prin noi forme de artă o societate raţională, capabilă să-şi dezvolte conflictele în mod creator, spre un ideal de libertate umană. Interesul lui Marcuse pentru artă era profund politic şi totodată teoretic. Potrivit concepţiei sale, efortul artistului burghez, în speţă al lui Thomas Mann, de a crea imaginea estetică a unei societăţi raţionale simboliza lupta istorică reală din Germania pentru o comunitate socialistă. Însă odată cu refluxul politicii socialiste în Europa Occidentală în anii 1920, Marcuse a început să se gândească la posibilitatea ca teoria materialismului istoric a lui Marx* să nu fie o explicaţie adecvată a condiţiilor ce duc la cristalizarea conştiinţei de clasă. Îndoielile sale cu privire la marxism* ies limpede la iveală în studiul „Despre problema dialecticii" (1930). Marcuse afirmă aici că noţiunea de „conştiinţa de clasă corectă", în special aşa cum apare în cartea lui Georg Lukâcs* *Istorie şi conştiinţă de clasă* (1923), este prea abstractă pentru a putea surprinde existenţa socială complexă a individului şi tendinţele spre acţiune încorporate în ea. Caracterul abstract al conceptului „acţiune istorică" (a claselor) împiedica marxismul să vadă potenţialul de acţiune politică radicală al individului şi să se întrebe cum putea fi dezvoltat acest potenţial.

Drept urmare, teoria marxistă era răspunzătoare pentru decalajul în aparenţă de nedepăşit dintre teorie şi practică, dintre anticipările teoretice privind schimbarea istorică şi posibilităţile practice de înfăptuire a lor. Contribuţia lui Marcuse se înscria în proiectul de ancorare a teoriei marxiste a schimbării istorice în practica de zi cu zi a individului şi nu în activitatea istorică abstractă a unui agent de clasă. Acest proiect prindea viaţă între anii 1928 şi 1932, perioadă în care Marcuse studia la Universitatea din Freiburg cu filosoful Martin Heidegger*, după publicarea, în 1927, a lucrării acestuia *Fiinţă şi timp*. Aşa cum o înţelegea Marcuse, ontologia fundamentală dezvoltată în această carte putea să reorienteze marxismul spre forme de acţiune ce constituie existenţa fiecărui individ şi care nu pot fi suprimate total de către capitalism. Furnizarea unui fundament heideggerian marxismului putea servi ca un nou punct de plecare pentru acţiunea sociala radicală, într-o perioadă de recul al luptei de clasă. Integrarea lui Marx cu Heidegger nu punea capăt dificultăţilor create de materialismul istoric*. În prima sa lucrare importantă publicată, *Ontologia lui Hegel şi fundamentele unei teorii a istoricităţii* (1932), Marcuse dă *Logicii* şi *Fenomenologiei spiritului* ale lui Hegel* o interpretare ce ancorează ontologia lui Heidegger în dialectica hegeliană. În acest fel Marcuse putea să privească individul drept autorul determinantelor existenţei sale sociale şi ca dobândind o conştiinţă teoretică despre structura existenţei sale şi despre rolul său în modelarea acestei structuri. Individul nu mai este, ca la Heidegger, produsul nereflexiv al unor determinante ontologice date. Pe de altă parte, deşi individul hegelian era reflexiv şi autocreator, fundamentul hegelian oferit teoriei şi practicii (praxisului) punea totuşi în joc determinante ontologice date ale gândirii şi acţiunii individuale şi nu constituia un cadru pe deplin adecvat pentru debarasarea materialismului istoric de balastul abstracţiilor. Spre satisfacţia lui Marcuse, problema şi-a găsit finalmente rezolvarea, în urma decoperirii şi publicării, în 1932, a *Manuscriselor economico-filozofice* ale lui Marx. Aceste eseuri neterminate ale tânărului Marx îi furnizau lui Marcuse argumente filosofice pentru revizuirea materialismului istoric şi eliberarea conceptului de praxis de o ontologie ce predetermina structura şi scopurile activităţii umane. Influenţa tânărului Marx asupra proiectului lui Marcuse s-a cristalizat în fundamentul materialismului istoric” (1932) şi în „Conceptul de muncă” (1933). Semnificaţia pe care au avut-o pentru el *Manuscrisele* lui Marx nu poate fi supraestimată, în mod ironic, problematica din teoria marxistă pe care Marcuse încercase, fără a izbuti pe deplin, să o rezolve cu ajutorul filosofiilor lui Heidegger şi Hegel, primea o soluţie din partea lui Marx însuşi.

După eşecul Republicii de la Weimar şi preluarea puterii de către naziști în 1933, împreună cu alţi evrei germani, Marcuse a fugit iniţial la Geneva, apoi a părăsit Elveţia, căutând refugiu în America. El şi-a abandonat proiectul

de a aşeza materialismul istoric pe un fundament ce includea recunoaşterea teoretică a semnificaţiei practice a individului. În lumina absenţei efective a oricărei opoziţii faţă de totalitarismul* fascist, proiectul nu mai apărea viabil. Toţi indivizii şi toate clasele păreau antrenaţi de-a valma în şuvoiul politicii de masă. Între timp Marcuse aderase la Şcoala de la Frankfurt şi şi-a petrecut următoarele trei decenii căutând o explicaţie pentru eşecul materialismului istoric şi încercând să reconstruiască fundamentele teoretice ale marxismului. Prima lucrare importantă din aceasta perioadă de dezvoltare teoretică a lui Marcuse a fost *Raţiune şi revoluţie* (1941). Aici el revine la Hegel, deşi la unul mult diferit de cel întâlnit mai înainte în *Ontologia lui Hegel* Acum lasă pe seama conceptului hegelian de raţiune sarcina de a articula standardele în raport cu care să fie judecate societăţile. Teoria, subliniază el, trebuie în mod necesar să se întoarcă la un asemenea nivel înalt de abstractizare în contextele istorice unde nu există un factor istoric care să se opună dominaţiei. Iar acolo unde nu există o mişcare politică cu atitudine critică faţă de un regim represiv, nu poate exista decât o teorie critică.

Alături de ceilalţi membri ai Şcolii de la Frankfurt, Marcuse căuta să explice fascismul ca rezultând din evoluţia capitalismului. El s-a concentrat asupra roiului jucat de tehnologie în realizarea represiunii fasciste şi cu ajutorul operei lui Max Weber* a formulat o teorie generală a dominaţiei tehnologice. Marcuse consideră că, datorită ataşamentului lor faţă de progresul ştiinţific şi tehnic, societăţile industriale, indiferent de deosebirile dintre ele în privinţa instituţiilor şi convingerilor politice, se conformează într-o măsură crescândă raţionalităţii producţiei tehnologizate. Raţionalitatea tehnologică organizează toate sectoarele culturale, politice, sociale şi economice ale societăţii în funcţie de principiul ideologic central al productivităţii materiale. Treptat, relaţiile sociale îmbracă forma unei existenţe administrate total, complet integrate, perfect uniforme şi confortabile, care nu mai este pusă sub semnul întrebării şi din care nu se poate evada. Teoria marcusiană a dominaţiei tehnologice reprezintă filonul principal al lucrărilor *Marxismul sovietic* (1958) şi *Omul unidimensional* (1964). Deşi dominaţia raţiunii tehnologice reducea întreaga experienţă umană la o dimensiune unică, uniformă, Marcuse susţinea totuşi că reorganizarea raţională a tehnologiei putea face de prisos multe forme de muncă şi putea crea astfel condiţiile preliminare pentru noi moduri de libertate şi dezvoltare umană. Pentru derivarea acestor tipuri de expresie umană radical diferite, el a apelat la metapsihologia lui Sigmund Freud*. Viziunea sa despre o societate nerepresivă este expusă în *Eros şi civilizaţie* (1955) şi în *Eseu despre eliberare* (1969). Odată cu afirmarea politică viguroasă, între 1968 şi 1974, a Noii stângi* şi a mişcării studenţeşti, prin opoziţia lor faţă de războiul din Vietnam, Marcuse a văzut în aceste grupări

factori potenţiali ai rezistenţei faţă de societatea industrială avansată şi ai schimbării sociale. În această perioadă el a părut să se distanţeze de argumentul său de altădată că raţiunea tehnologică distruge orice bază politică pentru critica societăţii statornicite. Speranţa sa că aceste noi forţe politice vor reprezenta avangarda unei transformări istorice ample apare în *Eseu despre eliberare* şi în *Contrarevoluţie şi revoltă* (1972). Însă odată cu refluxul Noii stângi şi al mişcării studenţeşti după încheierea războiului din Vietnam, Marcuse a revenit la pesimismul său din *Omul unidimensional.* În ultimii ani ai vieţii, Marcuse a acordat o atenţie tot mai mare rolului artei în lumea modernă. Îmbrăţişa acum mai puternic ca oricând o teză formulată mai demult: într-o societate unidimensională numai formele cele mai abstracte de expresie puteau să ofere o viziune despre un mod de viaţă capabil să exploateze raţional progresul unei raţiuni tehnologice ce ajunsese să ne înrobească. În ultima sa lucrare, *Dimensiunea estetică* (1977), Marcuse revine la argumentele din disertaţia de doctorat, încheind opera vieţii sale în aceeaşi notă în care o începuse cu peste o jumătate de secol în urmă.

MS

Bibliografie

♦ Geoghegan, V., *Reason and Eros*: *the Social Theory of Herbert Marcuse*, Londra, Pluto, 1981.

— ♦ Jay, M, *The Dialectical Imagination*: *a History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research*, *1923-1950*, Boston, Littie, Brown, Londra, Heinemann, 1973.

— Kateb, G., „The political thought *of* Herbert Marcuse”, în *Commentas*, 49, 1 (1970), pp. 48-63.

— Katz, B., *Herbert Marcuse and the Art of Liberation*, Londra, Verso/New Left, 1982.

— Marcuse, H., *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, Frankfurt, Klosterman, 1932. -*Reason and Revolution*: *Hegel and the Rise of Social Tlieory*, New York, Oxford University Press, 1941, ed. A II-a, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1955. -*Eros şi civilizaţie*, *O cercetare filosofică asupra lui Freud*, trad. de C. Şi L. Ulrich, Bucureşti, Editura Trei, 1996.

— *Soviet Marxism*: *a Critical Analysis*, New York, Columbia University Press, 1958. -*One-DimensionalMan*: *Studies în the Ideology of Advanced Industrial Society*, Boston, Beacon, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1968.

— *An Essay on Liberation*, Boston, Beacon, Allen Lane, 1969.

— *Counter-revolution and Revolt*, Boston, Beacon; Londra, Allen Lane, 1972.

— *TheAesthetic Dimension*: *Toward a Critique of Marxist Aestheties*, Boston, Beacon, 1978. -*Scrieri filosofice*, selecţia textelor şi îngrijirea ediţiei N. Tertulian, Bucureşti, Editura politică, 1977.

— ♦ Schoolman, M., *The Imaginary Witness*. *The Critical Theory of Herbert Marcuse*, New York, Free Press, 1980

Maritain, Jacques (1882-1973) Filosof francez. Exponent de frunte al' teoriei dreptului natural* din secolul al XX-lea, dezvoltată de el într-un cadru tomist. (→ *gândirea politică tomista*)

Marsilio da Padova (*Marsilio dei Mainardini*; 1275-1342) Teoretician politic şi teolog italian. A studiat, probabil, medicina la Universitatea din Padova. În 1313 era rectorul Universităţii din Paris, unde a întâlnit aver-roişti de seamă, ca Pietro d'Albano şi Ioan din Jandun. Reputaţia şi-o datorează în principal tratatului său antipapal *Defensor pacis* (1324), o piatră de hotar în istoria filosofiei politice. Când în 1326 s-a aflat că el este autorul acestei lucrări, a fost silit să se refugieze la curtea lui Ludovic de Bavaria, din Nürnberg; după aceasta, papa Ioan al XXII-lea l-a declarat eretic. Ulterior, Marsilio l-a ajutat pe Ludovic în acţiunile întreprinse de acesta în Italia. A scris, de asemenea, un număr de lucrări politice minore. I s-au atribuit şi nişte comentarii la Aristotel, contestate de unii cercetători. Principalul obiectiv al lucrării *Defensor pacis* a fost de a respinge pretenţiile papale la „plenitudinea puterii", avansate de Inocenţiu al IV-lea, Egidius din Roma şi alţii în secolele al XIII-lea şi al XIV-lea. (*gândirea politică medievală*) Argumentele prezentate de Marsilio au fost atât de zdrobitoare, încât au zdruncinat din temelii poziţia papalităţii. Potrivit acesteia, cârmuitorii seculari erau obligaţi să se supună papalităţii chiar şi în chestiuni „temporale", trebuind să fie înscăunaţi, judecaţi şi la nevoie destituiţi de papă. Marsilio, dimpotrivă, s-a încumetat să demonstreze că papalitatea şi clerul în general trebuiau să se supună nu numai în chestiuni temporale, ci şi în cele „spirituale" întregului popor şi cârmuitorului secular ce acţiona din autoritatea poporului. Puterea clerului urma să se limiteze la administrarea Sfintelor taine şi la propovăduirea Legii divine, dar chiar şi în îndeplinirea acestor funcţii clericii urmau a fi îndrumaţi şi controlaţi de popor şi de guvernanţii aleşi de acesta. Teoria lui Marsilio avea ca efect respingerea hotărâtă a încercării de a întemeia societatea

umană pe valori religioase sub control ecleziastic; astfel se deschidea drumul spre o societate pur seculară aflată sub controlul unui guvernământ ales de popor. Aşadar, este lesne de înţeles că s-a vorbit despre Marsilio ca despre un profet al lumii moderne. Tratatul său a exercitat o influenţă notabilă asupra mişcării conciliare (*conciliarism*) şi în perioada Reformei. La fel de importante ca aceste concluzii revoluţionare erau premisele din care Marsilio le-a derivat. Aceste premise sunt cuprinse în teoria sa generală despre stat, în care se împletesc trei teme distincte. Prima este viziunea teleologică despre stat a lui Aristotel*, conform căreia acesta are drept scop viaţa bună. Diversele părţi ale statului, inclusiv guvernământul, sunt definite prin contribuţia adusă la „împlinirea" raţională a dorinţei naturale a omului de „viaţă împlinită". Prima temă pune deci accentul pe un utilitarism* afirmativ şi maximal – pe ceea ce este necesar pentru atingerea scopurilor supreme – „viaţa îndestulată", folosul comun şi dreptatea. Cea de-a doua temă a teoriei politice a lui Marsilio este, prin contrast, un utilitarism negativ şi minimal. Accentul cade de astă-dată pe inevitabilitatea conflictelor dintre oameni, şi în consecinţă, pe necesitatea existenţei unui aparat formal de aplicare coercitivă a legii şi de guvernare în vederea reglementării acestor conflicte. Fără o astfel de reglementare, insistă în repetate rânduri Marsilio, însăşi societatea umană ar ajunge să se destrame. În cadrul dezvoltării acestei teme Marsilio prezintă un concept pozitivist de lege*, care se află în contrast cu concepţia sa nepozitivistă despre dreptate* (distincţie adesea pierdută din vedere în discutarea ideilor sale). Spre deosebire de majoritatea filosofilor politici medievali, Marsilio consideră că dreptatea nu e o condiţie necesară a legii. Necesar este ca regulile de drept să aibă forţă coercitivă, astfel încât în privinţa respectării lor „să existe o poruncă constrângătoare prin pedepse sau recompense ce urmează a fi împărţite în lumea de aici". Aceste reguli şi guvernământul care le aplică trebuie să fie unitare în sensul că o societate, pentru a supravieţui, nu poate să aibă două sau mai multe organisme coercitive de drept şi de guvernare rivale. Cea de-a treia temă a teoriei politice a lui Marsilio este că singura sursă legitimă a oricărei autorităţi politice o constituie poporul. Acesta, format din totalitatea cetăţenilor sau din „partea sa mai însemnată", este cel ce trebuie să facă legile, fie direct, fie prin reprezentanţi aleşi, şi tot poporul este cel ce trebuie să aleagă, să-i „corijeze" şi, la nevoie, să-i înlăture pe guvernanţi. În sprijinul acestei poziţii republicane Marsilio aduce numeroase argumente. Deşi cele trei teme din teoria politică generală a lui Marsilio se întâlnesc şi la gânditori medievali anteriori, niciun alt filosof n-a acordat temelor a doua şi a treia un loc atât de central. Consecinţele acestor accente ies din plin la iveală atunci când Marsilio aplică teoria sa politică generală la problemele de politică ecleziastică. În conformitate cu prima sa temă. Marsilio priveşte clerul ca una dintre părţile statului menite să lucreze în vederea „vieţii împlinite" pentru toţi credincioşii. Spre deosebire însă de celelalte părţi

ale statului, clerul stă în slujba „vieţii împlinite” ce urmează a se realiza cu precădere „în lumea viitoare”, şi nu în cea prezentă. Asemenea altor averroişti, Marsilio este sceptic în privinţa demonstrabilităţii raţionale a unei asemenea vieţi viitoare; cu toate acestea, *of* icial el accepta doctrina creştină a superiorităţii vieţii viitoare faţă de cea de acum, dar totodată consideră că există o opoziţie fundamentală între valorile seculare şi cele religioase, părând să aplice astfel în domeniul practic doctrina aver-roistă a opoziţiei dintre raţiune şi credinţă din filosofia teoretică. În acest punct însă îşi produc efectul celelalte două teme. Esenţa autorităţii politice constând în caracterul ei coercitiv, cerut de obiectivul minimal al menţinerii societăţii, rezultă că scopul înalt în slujba căruia lucrează clerul nu-i conferă acestuia şi autoritate politică superioară. Ceea ce determină ordinea autorităţii politice nu este superioritatea unui scop în raport cu altul, ci nevoia specific politică de a avea o autoritate coercitivă unică, menită să împiedice distrugerea societăţii prin conflicte nerezolvate, în consecinţă, cârmuirea secularã, ca purtător al acestei autorităţf coercitive, trebuie să fie superioară politiceşte preoţimii. Pe lângă acest argument politic împotriva multiplicităţii centrelor de putere în indiferent ce societate, Marsilio mai subliniază, dinăuntrul tradiţiei religioase chiar, că, pentru a fi autentică şi meritorie, credinţa religioasă trebuie să fie pur voluntară. De unde urmează că, spre a-şi îndeplini misiunea, legea divina şi clerul ce o propovăduieşte şi administrează nu pot fi coercitive în lumea de aici.

Cea de-a treia temă a lui Marsilio, republicanismul*, joacă şi ea un rol important în subordonarea politică a clerului şi a papalităţii. Singurele reguli şi persoane îndreptăţite la statutul de legi coercitive, respectiv de dregători, sunt, în ultimă instanţă, cele alese de popor; aşadar sunt deşarte pretenţiile „legii divine” şi ale clerului că ar deţine de la Dumnezeu o autoritate politică coercitivă. Acest republicanism operează nu numai în privinţa relaţiei dintre cler şi statul secular, ci şi în privinţa treburilor religioase. Dat fiind că poporul întreg este superior în virtute oricăreia dintre părţile sale şi dat fiind că libertatea reclamă consimţământ sau sufragiu popular, clerul însuşi trebuie să fie ales de poporul fiecărei comunităţi şi nu numit de un papă ales în mod oligarhic, papa însuşi trebuind să fie ales de întreaga creştinătate, în mod similar, întregul popor trebuie să aleagă concilii generale investite cu autoritatea de a interpreta înţelesul legii divine. În felul acesta teoria politică generală a lui Marsilio duce la o structură republicană pentru biserică, contrar tradiţionalei ei structuri monarhice. (*biserica şi statut*) *AQ*

Bibliografie

♦ Gewirth, A., *Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy*, New York, Columbia University Press, 1951.

— La-garde, G. De, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen age*, vol. DI, *Le Defensor pacis*, Paris, Béatrice-Nauwelaçrts, 1970.

— Marsilius *of* Padua, *Defensor pacis*, trad. de A. Gewinn sub titlul *Marsilius of Padua*, *the Defender of Peace*, New York, Columbia University Press, 1956.

— Quillet, J., *La philosophie politique deMarsile de Padoue*, Paris, Vrin, 1970.

Martov, Iulii Osipovici (1873-1923) Marxist rus. Teoretician de frunte al menşevismului* şi adversar al lui-V. I. Lenin*.

Marx, Karl (1818-1883) Gânditor social, istoric şi revoluţionar german, a cărui analiză critică făcută societăţii capitaliste a pus bazele teoretice ale mişcării politice ce-i poartă numele. Principala contribuţie a lui Marx la teoria socială şi politică constă în concepţia sa materialista despre istorie, care pune accentul pe importanţa sferei economice – a condiţiilor în care oamenii produc şi reproduc mijloacele lor de existenţă – în modelarea celorlalte componente ale activităţii sociale, în consecinţă, viaţa politică, în sens restrâns, nu poate fi înţeleasă fără raportare la studiul mai cuprinzător al istoriei şi economiei, de care depind formele ei, iar teoriile lui Marx despre stat, revoluţie etc. Trebuie înţelese în contextul acestei viziuni generale, care a exercitat o influenţă considerabilă asupra ansamblului ştiinţelor sociale până în zilele noastre, în prima parte a vieţii, Marx a trecut treptat de la hegelianismul idealist din anii de studenţie la comunismul umanist ce a caracterizat şederea sa la Paris în 1844. Născut într-o familie de intelectuali burghezi, a asimilat de timpuriu atât vederile raţionalist-iluministe ale tatălui său, un respectat avocat din Trier, cât şi entuziasmul faţă de romantism şi de socialismul utopic nutrit de baronul von Westpha-len (cu a cărui fiică, Jenny, se va căsători). Ca student la Universitatea din Berlin însă a îmbrăţişat filosofia dominantă, a hegelianismului. Din cauza politicii tot mai reacţionare a guvernului prusac cariera universitară i-a fost blocată şi a intrat în ziaristică, devenind redactor al influentei publicaţii *Rheinische Zeitung*. Experienţa de ziarist l-a adus în contact cu unele dezbateri contemporane despre drept şi ştiinţa economică şi l-a condus la reevaluarea filosofiei politice a lui Hegel* dintr-un punct de vedere mai materialist, activitate pentru care interzicerea gazetei la care lucra i-a oferit timpul liber necesar. Convins că sub o formă sau alta socialismul va ajunge curând la ordinea zilei în Germania (şi aiurea), spre sfârşitul anului 1843 se mută la Paris, centrul teoriei socialiste. Aici devine repede un comunist înflăcărat şi, în *Manuscrise economico-filozofice* (1844), formulează prima versiune sistematică a ideilor sale. Influenţat de filosofia lui

Ludwig Feuerbach* (*tinerii hege-lieni*), şi-a bazat concepţia despre comunism* pe contrastul dintre înstrăinarea muncii în condiţiile capitalismului şi societatea comunistă în care oamenii şi-ar putea dezvolta liber natura lor, cooperând în producţie. În societatea descrisă de economiştii burghezi, muncitorii erau înstrăinaţi, în sensul că nu erau stăpânii produselor unei munci ce le era impusă, fiind astfel despărţiţi atât de semenii lor, cât şi de lumea naturală. Toate aceste înstrăinări urmau să fie suprimate în comunism, care presupunea reunificarea fiinţelor umane cu produsele muncii lor, cu însuşi procesul muncii, cu semenii lor şi cu lumea naturală. Doi ani mai târziu, Marx a dat acestor vederi oarecum utopice o bază istorică şi materială în *Ideologia germană* (1846), a cărei teză fundamentală era că „natura indivizilor depinde de condiţiile materiale ce determină producţia lor", în această concepţie materialistă despre istorie, totalitatea relaţiilor de producţie – modul în care oamenii îşi organizează producţia socială, precum şi uneltele pe care le folosesc – constituie baza reală a societăţii, pe care se dezvoltă o suprastructură juridică şi politică şi căreia îi corespund forme determinate ale conştiinţei sociale. Astfel, modul în care oamenii îşi produc mijloacele de subzistenţă – şi în special clasele* generate de raporturile diferite ale grupurilor sociale faţă de mijloacele de producţie – condiţionează întreaga viaţă intelectuală, politică şi socială. Marx a participat efectiv la viaţa politică doar în anii revoluţionari 1848-1849, când a combinat cu multă dificultate radicalismul pe care i-l cerea statutul de lider al organizaţiei muncitorilor emigranţi germani, cunoscută sub denumirea Liga Comuniştiior, cu tonul unui moderat, ce convenea funcţiei sale de redactor al publicaţiei liberale de stânga, *Neue Rheinische Zeitung*. Consideraţiile mai profunde asupra vieţii politice, ulterioare mutării sale la Londra în 1849, trebuie înţelese în contextul concepţiei sale materialiste despre istorie. Astfel, de pildă, el vedea în stat un instrument ai dominaţiei de clasă în cadrul constituirii şi destrămării succesive şi progresive a modurilor de producţie.

În scrierile de tinereţe el prezentase libertatea şi egalitatea proclamate de statul liberal drept o compensare a carenţelor vieţii economice specifice capitalismului, drept o putere socială înstrăinată; ulterior s-a concentrat mai mult asupra analizei funcţiilor statului în societate. În formularea sa cea mai simplistă, „executivul statului modern nu este decât un comitet menit să gestioneze afacerile comune ale întregii burghezii" (Marx, *Selected Wri-ţings*, p. 223). O analiză mai subtilă a independenţei relative a puterii de stat se găseşte în scrierile privitoare la viaţa politică franceza (şi britanică) contemporană, îndeosebi în *Optsprezece Brumar al lui Ludovic Bonaparte* (1852), unde analizează rolul diferitelor facţiuni de clasă în instaurarea puterii lui Bonaparte. În alt loc, Marx admite că statul poate să nu reprezinte totalitatea unei clase, ci doar un segment al ei (de exemplu, burghezia

financiară sub Ludovic-Filip); sau că o clasă poate controla statul în folosul altei clase (de exemplu, *whig-îi* în folosul clasei mijlocii din Marea Britanie). În viziunea lui Marx, în ţările relativ înapoiate, unde clasele sociale nu sunt pe deplin dezvoltate, statul putea juca un rol independent; la fel şi în monarhiile absolutiste europene în tranziţia de la orânduirea feudală la icea burgheză.

Concepţia materialista despre istorie cuprindea şi ideea că pe o anumită treaptă a evoluţiei, forţele de producţie pot depăşi cadrul relaţiilor de producţie, care atunci devin o frână şi astfel începe o perioadă de revoluţie socială. Marx caracterizează revoluţia drept „forţa motrice a istoriei" şi toate studiile făcute de el în alte domenii au fost consacrate descoperirii resorturilor acestei forţe motrice. În particular, voluminoasa lucrare *Capitalul* (1867-), principalul produs al îndelungatului său exil londonez, a urmărit să evidenţieze originea şi destinul exploatării* capitaliste. Analizând natura plusvalorii în capitalism, gravitatea crescândă a crizelor şi tendinţa de scădere a ratei profitului, Marx a ajuns la convingerea că sistemul capitalist nu poate supravieţui mult. Revoluţia proletară, care îi va marca sfârşitul, va fi, în linii generale, violentă (deşi Marx avea în vedere şi posibilitatea unei tranziţii paşnice la socialism în anumite ţări), îşi va avea centrul în ţările cele mai dezvoltate industrial (deşi a întrevăzut şi posibilitatea ca revoluţia să înceapă în Rusia) şi se va internaţionaliza cu repeziciune. Previziunile lui Marx referitoare la viaţa politică de după revoluţie au fost necesarmente vagi şi sumare. Experienţa Comunei din Paris i-a dovedit posibilitatea închiderii breşei, create de democraţia liberală, dintre stat şi societatea civilă*. Ca exemple de abolire a diviziunii muncii în politică, Marx a salutat propunerea Comunei ca toţi funcţionarii publici, inclusiv judecătorii, să fie eligibili prin vot universal şi oricând revocabili, funcţionarii să aibă aceleaşi salarii ca muncitorii manuali, iar poliţia şi clerul să fie lipsite de influenţă politică. De asemenea, a considerat că iniţiativa Comunei ar fi putut da naştere unei structuri politice descentralizate, federale, şi unei economii bazate pe cooperative unite printr-un plan comun – în contrast cu sugestiile mai centraliste şi mai autoritare din *Manifestul Partidului Comunist* (1848). În *Critica Programului de la Gotha* (1875), Marx a vorbit despre o dictatură revoluţionară a proletariatului menită să convertească statul „dintr-un organ situat deasupra societăţii într-unui total subordonat ei". Din puţinele afirmaţii pe care Marx le face despre societatea comunistă, majoritatea arată că nevoia politicului va dispărea din organizarea ei. Spre deosebire de majoritatea gânditorilor politici de dinaintea sa, din mai multe motive Marx nu a oferit o tratare sistematică problematicii politice. Dată fiind structura teoriei sale, politicul era un derivat al economicului. Acestuia i-a acordat cea mai mare atenţie, iar proiectul de a scrie o amplă lucrare în care să raporteze formele politice la cele economice a rămas nerealizat, cercetătorii fiind obligaţi să

reconstituie în mare parte vederile lui Marx din comentariile *ad hoc* făcute de el asupra vieţii politice din vremea sa. În trecut o asemenea reconstituire a fost îngreunată de faptul că ridicarea ideilor lui la rangul de doctrină *of* icială a mişcării ce-i purta numele a făcut din ele obiect de aprige controverse politice, ca să nu spunem de deformări, în plus, faptul că în mod evident gândirea lui Marx s-a dezvoltat în decursul vieţii sale i-a făcut pe cercetători să se întrebe dacă există o continuitate în gândirea sa ori trebuie să se vorbească despre doi Marx radical diferiţi – tânărul filosof umanist de la începutul anilor 1840 şi teoreticianul social şi economic de mai târziu, mai riguros şi aparent determinist. Date fiind, în plus, fluiditatea conceptuală şi gândirea în mişcare datorate începuturilor sale hegeliene, nu este de mirare că semnificaţia şi implicaţiile dialecticii lui au prilejuit interpretări dintre cele mai diverse. Forţa analizelor dedicate de Marx fenomenelor politice contemporane şi din trecut constă în ancorarea lor fermă în realitatea socială şi economică şi în faptul că, prin doctrina ideologiei pune în legătură auto-descrierile actorilor scenei politice cu conflictul dintre grupurile sociale privitor la producţia şi repartiţia resurselor materiale. În acest cadru, analiza lui Marx este convingătoare în cel mai înalt grad când este cel mai puţin reducţionistă – de pildă când explică ascensiunea la putere a lui Napoleon al III-lea. Latura profetică şi cea prescriptivă a ideilor lui Marx sunt mai puţin satisfăcătoare. Propria sa teorie îi interzicea să ofere, aşa cum s-a exprimat odată, „reţete pentru bucătăria viitorului”, dar evidentele sale aşteptări privind izbucnirea revoluţiei proletare în Occident nu s-au împlinit până în prezent, iar imaginea sa despre viitoarea societate comunistă mulţi o consideră bazată pe o concepţie naivă şi unilaterală asupra naturii umane. Cu toate acestea, din întreg spectrul ştiinţelor sociale, Marx s-a dovedit a fi, probabil, figura cea mai influentă în secolul al XX-lea. DTMcL

Bibliografie

♦ Avineri, S., *The Social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge, Cambridge University Press, 1968.

— Cohen, C, *Karl Marx s Theory of History*: *a Defence*, Oxford, Clarendon Press, 1978.

— Elster, J., *Making Sense of Marx*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

— Hunt, R., *Marxism and Totalitarian Democracy*, 2 vol., Londra, Macmillan, 1974 şi 1985.

— ♦ McLellan, D., *The Thought of Karl Marx*, ed. A II-a, Londra, Macmillan, 1981.

— Marx, K., *Selected Writings*, ed. D. McLellan, Oxford, Oxford University Press, 1977.

— Plamenatz, J., *Karl Marx's Philosophy of Man*, Oxford, Clarendon Press, 1975.

— Wood, A., *Karl Marx*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1981.

marxism Teoria şi practica economică, socială şi politică izvorâte din lucrările lui Karl Marx* şi Friedrich Engels* şi elaborate ulterior de diferiţii lor discipoli. Despre ce este şi ce nu este marxismul s-au purtat şi se poartă numeroase dispute, parte din pricina marii varietăţi de teorii desemnate drept marxiste, parte din pricina încărcăturii politice pozitive sau negative cu care este folosit termenul. Toată lumea este însă de acord că în majoritatea variantelor de marxism se regăsesc trei componente principale. Prima şi cea mai importantă o constituie explicarea şi critica societăţilor de azi şi din trecut. În explicarea schimbării şi a dezvoltării sociale, într-o oarecare măsură factorul economic este avantajat comparativ cu alţi factori. Mai precis, se acordă o însemnătate primordială forţelor de producţie (uneltelor şi instrumentelor de care dispun oamenii într-o epocă sau alta) şi relaţiilor de producţie (modului în care oamenii se organizează în vederea folosirii acestor forţe de producţie), ca factori ce modelează sferele politică şi culturală din orice societate dată. Această viziune, cunoscută sub numele de materialism istoric*, este adesea exprimată concis prin formula că baza economică determină suprastructura politică şi ideologică. Deşi se admite că elementele politice şi ideologice pot influenţa structura economică, aceasta este cea care produce schimbarea socială. Pe o anumită treaptă a evoluţiei lor, forţele de producţie ating dezvoltarea maxima posibilă în cadrul organizării economice şi sociale existente a societăţii, care atunci devine un obstacol în calea dezvoltării lor în continuare şi astfel se deschide o perioadă de revoluţie socială în care se statornicesc noi relaţii economice şi politice, corespunzătoare nivelului atins de forţele de producţie. Conform acestei scheme se pot delimita modurile de producţie asiatic, antic, feudal şi burghez modern, ca epoci de progres în formaţiunea economică a societăţii. Dimensiunea critică a acestei prime componente rezidă în ideea că, în aceste moduri de producţie succesive, elementele cruciale ale societăţii – forţele de producţie – au fost stăpânite de o minoritate care şi-a folosit puterea economică pentru a exploata masa populaţiei, însuşindu-şi surplusul economic. Această situaţie inerent con-flictuală dă naştere luptei de clasă, care se centrează în jurul proprietăţii* şi al controlului asupra mijloacelor de producţie. Toate instituţiile politice şi opiniile culturale sunt modelate de

orânduirea economică dominantă şi de deţinătorii puterii economice – clasa dominantă – în aşa fel încât să sprijine în mod eficient distribuţia inegală a resurselor. De aici provine conceptul marxist de ideologie* ca ansamblu de credinţe şi practici ce servesc la susţinerea unei repartizări inegale a puterii economice şi politice. Cea de-a doua componentă a gândirii marxiste o constituie ideea unei alternative la societatea bazată pe exploatare şi împărţita în clase*. Alternativa nu poate fi decât o societate bazată pe proprietatea comună asupra mijloacelor de producţie, în care potenţialul uman, până atunci îngrădit de diviziunea muncii caracteristică societăţilor bazate pe clase, va dobândi posibilitatea unei dezvoltări libere şi multilaterale. Evident că o asemenea societate nu va cunoaşte clase şi, în consecinţă, nu va avea nevoie de un aparat de stat, definit drept instrument al dominaţiei de clasă. În stadiul iniţial, numit îndeobşte socialism*, repartiţia bunurilor se va face în primă instanţă în raport cu contribuţia fiecărui individ; ulterior se va putea trece la o organizare comunistă a societăţii, care va întruchipa principiul „de la fiecare după capacităţi, fiecăruia după nevoi”. Potrivit modului de gândire marxist, o descriere detaliată a unei asemenea societăţi nu poate fi decât eminamente speculativă. Cea de-a treia componentă urmăreşte să explice trecerea de la prima la cea de-a doua. Concepţia materialistă despre istorie schiţată de prima componentă implică, evident, ideea că modul de producţie capitalist este tranzitoriu la fel ca şi cele ce l-au precedat. Între marxişti există dezacorduri cu privire la mecanismul subiacent exact, unii punând accentul, de pildă, pe tendinţa de scădere a ratei profitului, alţii pe adâncirea subconsumului, dar toţi sunt de acord că sistemului capitalist îi sunt inerente instabilitatea şi crizele, şi că prăbuşirea lui este inevitabilă. Instaurarea socialismului presupune însă în acelaşi timp activitatea revoluţionară a celor pe care societatea capitalista îi produce ca pe propriii ei gropari – clasa muncitoare, a cărei creştere numerică şi pauperizare relativă o vor face să se răzvrătească. Momentul revoluţionar va fi urmat de o perioadă de tranziţie, numită dictatura proletariatului*, precedând instaurarea societăţii pe depiin comuniste. Relaţia partidului de inspiraţie marxistă cu clasa muncitoare a prilejuit o varietate de concepţii mai mare decât oricare alt aspect al marxismului. Întrucât epoca partidelor de masă a început abia după moartea lui Marx, el nu s-a confruntat cu această problemă, încât oricine – de la leniniştii care preconizează un partid de „avangardă”, puternic centralizat, menit să-i conducă pe muncitori (care altfel ar avea vederi politice dintre cele mai inadecvate), până la socialiştii liberatori, care consideră că puterea politică trebuie deţinută direct de adunările muncitoreşti – poate pretinde, fără teama de a fi dezminţit, că reprezintă adevărata tradiţie marxistă. Dintre cele trei componente menţionate, cea de-a doua – conturarea unei societăţi socialiste ca alternativă viabilă la capitalism – nu a avansat mult faţă de ceea ce scrisese Marx însuşi. Cea de-a treia – modalitatea trecerii de la

capitalism la socialism – s-a dovedit din ce în ce mai problematică şi mai controversată, cel puţin în Occident. Drept urmare, cele mai multe eforturi ale teoreticienilor marxişti au vizat elaborarea de variaţiuni pe prima temă – analiza critică a societăţilor din trecut şi contemporane. Cu toate acestea, în „epoca de aur" a marxismului, de la moartea lui Marx în 1883 până la izbucnirea primului război mondial, marxismul a păstrat o înfăţişare destul de coerentă. Această coerenţă s-a datorat în bună parte puterii şi prestigiului Partidului Social-Democrat German, care în *Programul de la Erfurt* din 1891 a reiterat doctrinele devenite tradiţionale privind tendinţa spre monopol a capitalismului, declinul clasei de mijloc, pauperizarea proletariatului şi inevitabilitatea socializării mijloacelor de producţie în societatea fără clase, formulând în acelaşi timp revendicări imediate, precum votul universal, libertatea de expresie, învăţământul gratuit şi impozitul progresiv. Pe la sfârşitul secolului trecut şi începutul secolului al XX-lea au intervenit două elemente noi. O viziune cuprinzătoare despre natura universului a fost propusă de metafizica denumită ulterior materialism dialectic*. Iniţiat de Engels şi preluat de ortodoxia sovietică, materialismul dialectic găseşte o dialectică atât în natură cât şi în istorie şi afirmă că materia se mişcă după legi ca, de pildă, transformarea cantităţii în calitate şi negarea negaţiei. Mai interesant este al doilea element: lupta pentru colonii de la sfârşitul secolului al XIX-lea i-a făcut pe marxişti să formuleze teorii despre imperialism*, cea mai închegată dintre ele fiind cea a lui Hilferding, care a evidenţiat controlul crescând al instituţiilor de credit asupra industriei şi afirmarea trusturilor. Puterea cartelurilor naţionale a dus la amplificarea tensiunilor internaţionale datorate competiţiei pentru acapararea pieţelor de desfacere şi a surselor de materii prime. Concomitent au luat amploare practica dumpingului pe pieţele externe ale bunurilor ce nu-şi găseau desfacere în interior la preţuri de monopol şi tendinţa de a exporta capital prin crearea de întreprinderi în străinătate. Aceasta a dus la război economic între naţiuni şi la expansiunea armată în regiuni subdezvoltate în vederea extinderii debuşeelor potenţiale, procese în care primele sacrificate au fost libertatea, democraţia şi egalitatea. Acest marxism – denumit al Internaţionalei a II-a –, al cărui reprezentant cel mai de seamă a fost Kautsky*, a pus accentul pe aspectele deterministe ale concepţiei materialiste despre istorie a lui Marx, fiind îndatorat mai mult lui Darwin decât lui Hegel*. Credinţa în caracterul inevitabil al declinului capitalismului şi al creşterii forţelor socialiste a generat o profundă pasivitate politică, deoarece legitima aşteptarea unei şi mai accentuate maturizări a premiselor revoluţiei, ca fiind preferabilă atitudinii de a risca totul printr-o activitate revoluţionară prematură. Ortodoxia kautskiană a fost atacată de la dreapta de Eduard Bernstein*, care preconiza revizuirea multora dintre doctrinele lui Marx considerate depăşite de dezvoltarea economică din societăţile industriale; iar de la stânga, de către Rosa Luxemburg*, care a

sesizat un primejdios entuziasm pentru combinaţiile electorale, concomitent cu neglijarea unor concepte cu adevărat revoluţionare, ca acela de grevă generală. Totuşi, impresionanta organizare şi succesele electorale ale social-democraţilor germani au conferit acestei fragile combinări a doctrinei revoluţionare cu o practică politică pasivă un rol dominant în ansamblul mişcări marxiste până la izbucnirea primului război mondial. Soarta social-democraţiei germane în timpul şi imediat după război a avut o influenţă decisivă asupra evoluţiei doctrinei marxiste. Până atunci marxiştii se ocupaseră puţin de fenomenul naţionalismului* („muncitorii nu au patrie"), încât în faţa izbucnirii lui violente în timpul războiului mondial s-au văzut dezarmaţi. Dezbinarea partidului german în legătură cu problema sprijinirii războiului şi zdrobirea aripii ei stângi în insurecţia eşuată din 1918-19191-a tăcut să-şi piardă hegemonia, preluată de Lenin* şi de bolşevicii triumfători. Deşi ideile despre imperialism ale lui Lenin, preluate în principal de la Hilferding şi Buharin*, s-au dovedit, fără îndoială, foarte influente, principala sa contribuţie la doctrina marxistă a constituit-o teoria despre partidul de avangardă. Nouă în această teorie era nu atât ideea necesităţii unui partid care să dezvolte în muncitori o conştiinţă socialistă (idee cu care Kautsky ar fi fost de acord), cât ideea că organizaţia de partid trebuie să fie formată exclusiv din revoluţionari de profesie atât în sensul de a se consacra în întregime muncii de partid, cât şi în sensul de a fi pe deplin călţi pentru luptă. Previziunea lui Lenin privind o revoluţie burgheză în Rusia având în frunte proletariatul, cât şi caracterizarea societăţii socialiste libertăre dată de el în *Statui şi revoluţia* (1917) au fost depăşite de circumstanţele Revoluţiei din 1917 şi de Războiul civil ce le-a urmat, unde teoria mai dură a revoluţiei permanente, formulată de Troţki*, a fost socotită mai adecvată. Rămaşi singuri pe scena lumii după eşecul revoluţiei germane, marxiştii ruşi s-au văzut confruntaţi cu un ansamblu de probleme privitoare la organizarea şi dezvoltarea unei economii socialiste, pentru soluţionarea cărora tradiţia marxistă pur şi simplu nu-i pregătise. Aceste probleme au făcut obiectul unei animate dezbateri la începutul şi până după mijlocul anilor 1920, când triumful versiunii staliniste a „socialismului într-o singură ţară" avea să impună o ortodoxie sterilă din care Uniunea Sovietică nu va mai ieşi. Succesul înregistrat de marxismul ius în 1917 a provocat o sciziune în mişcarea marxistă din afara Rusiei între, pe de o parte, membrii nou-forrnatelor partide comuniste naţionale care acceptau atât metoda bolşevică de organizare internă a partidului, cât şi autoritatea punctelor de vedere sovietice asupra politicii mondiale în contextul Internaţionalei a III-a, şi, pe de alta, cei ce se străduiau să menţină o formă nesovietică a teoriei şi practicii marxiste, în pofida perspectivelor ei evident nepromiţătoare. Eforturile acestora din urmă au stat sub semnul a două probleme conexe. Prima era moştenirea *stalinismului* (→ /. *V. Stalin*). Bolşevi-zarea celei mai mari părţi a marxismului

vest-european a însemnat subordonarea practică, deşi nu neapărat şi intelectuală, a energiilor multor marxişti faţă de dictatele Moscovei; în plus, cei ce refuzau o atare obedienţă trebuiau să se confrunte cu stânjenitorul fapt că în singura ţară unde marxismul părea să fi triumfat, apăruse un fel de colectivism birocratic spre care ei nu se simţeau atraşi, iar concetăţenii lor şi mai puţin. Cea de-a doua problemă cu care s-au confruntat marxiştii din Occident a constituit-o natura evident nerevoluţionara a principalei forţe a revoluţiei din tradiţia marxistă-clasa muncitoare. Una dintre reacţiile la aceste dificultăţi a fost cea a micilor partide troţkiste, care îmbină încrederea constantă în potenţialul revoluţionar al clasei muncitoare cu o critică virulentă a Uniunii Sovietice. Mai semnificativ însă a fost divorţul inevitabil de politica activă al celei mai mari părţi din teoria marxistă (Gramsci* rămânând ultimul teoretician marxist de seamă care a mai asociat cele două roluri) şi dubla tendinţă apărută ca urmare, de a pune un accent sporit pe chestiuni intelectuale şi culturale şi de a analiza ce se putea prelua cu folos din alte filosofii. Dat fiind că în ultima jumătate de secol majoritatea teoreticienilor marxişti de frunte din Europa Occidentală şi din Statele Unite au fost universitari, nu activişti, şi au scris într-o perioadă de declin a activităţii clasei muncitoare, în opera lor filosofia, epistemologia, metodologia şi chiar estetica ocupă un loc mai mare decât teoria politică sau economică, iar viziunile lor sunt mai resemnat pesimiste decât cele ale generaţiei anterioare.

Cele două decenii de după 1917 au dat totuşi autori importanţi prin Georg Lukâcs* şi Antonio Gramsci, care au fost amândoi, la răstimpuri, activişti politici şi a căror influenţă continuă să se facă simţită. În opera de tinereţe a lui Lukâcs accentul puternic pus pe conştiinţă poate fi considerat un reflex al revoluţiei bolşevice. (*teorii despre revoluţie*) Critica făcută de Lukâcs viziunii burgheze despre lume ca fiind reificată – adică inacceptabil de statică, fragmentată şi obiectivă – şi încrederea sa în capacitatea edificatoare a conştiinţei proletare – nu efectiv existente, ci atribuite şi întruchipate într-o elită de intelectuali revoluţionari – marchează punctul culminant al optimismului marxist în Occident. Tabloul zugrăvit de Lukâcs a rămas însă la oarecare distanţă de realitate când mişcările revoluţionare din Germania, din Austria şi din Ungaria sa natală au eşuat şi el s-a trezit teoretizând într-un vid socio-politic.

Gramsci este, probabil, figura centrală a întregii tradiţii marxiste occidentale. El este cel mai original gânditor marxist din ultimii cincizeci de ani, contribuţiile sale acoperind întreg spectrul politicii marxiste din deceniul de după Revoluţia din Octombrie. Preocuparea sa principală a fost de a reevalua locul suprastructurii în teoria marxistă a schimbării istorice, reevaluare pe care a realizat-o în primul rând prin accentuarea rolului

intelectualilor în politică şi prin semnalarea problemei cu care se confrunta acum clasa muncitoare – aceea de a produce propriii intelectuali; iar în al doilea rând, subliniind importanţa instaurării hegemoniei, proces prin care proletariatul ajunge conducătorul tuturor forţelor opuse capitalismului, coagulându-le într-un nou bloc politic, capabil să reziste şi în cele din urmă să răstoarne hegemonia burgheziei. Analizând acest proces, Gramsci şi-a pus problema relaţiei dintre societatea civilă şi stat, relevând, din această perspectivă, contrastul dintre Rusia, unde puterea de stat a fost vulnerabilă la un atac frontal, şi Occident, unde slăbirea hegemoniei ideologice şi instituţionale burgheze ar fi o condiţie prealabilă a succesului revoluţiei. Marxismul de după cel de-al doilea război mondial s-a caracterizat prin existenţa a două tendinţe opuse, care au încercat, fiecare, să se înnoiască cu ajutorul unor filosofii mai recente. Prima, reprezentată în principal de Şcoala de la Frankfurt* şi de J.-P. Sartre*, în a doua parte a carierei sale intelectuale, a pus accentul pe latura subiectivă a marxismului. În timp ce Sartre a încercat să combine o formă de marxism cu propria sa versiune a existenţialismului*, Şcoala de la Frankfurt a fost influenţată mai mult de psihanaliză, scrierile reprezentanţilor săi tinzând să evolueze de la interpretarea marxistă tradiţională a politicului şi economicului spre o critică mai generală a culturii burgheze. Cea de-a doua tendinţa a fost influenţată de ideile structuraliste şi a conceput marxismul ca pe o ştiinţă. Opera celui mai important exponent al acestei tendinţe, Louis Althusser*, în special conceptul său de „problematic” şi insistenţa asupra autonomiei relative a ştiinţelor, au fost un bun antidot la toate tipurile de reducţionism, cât şi la formele extreme de marxism hegelian. Cu toate acestea, şi marxismul neostructuralist a fost rupt de influenţa condiţiilor producţiei sociale, înfaţişându-se până la urmă ca o rezervaţie a unei elite intelectuale, fără legături cu activitatea revoluţionară a clasei muncitoare. Mai recent, odată cu declinul influenţei structuralismului, s-au înregistrat, în special în lumea anglo-saxonă, unele încercări interesante de reexaminare a conceptelor marxiste cu ajutorul analizei lingvistice şi al teoriei jocurilor. Din cele de mai sus se vede că, pe măsura trecerii timpului, în secolul nostru marxismul a devenit extrem de difuz. Înăuntrul lui se pot distinge patru orientări foarte diferite. Întâi, marxismul rigid-orto-dox al unor societăţi socialiste statornicite precum cele din Uniunea Sovietică şi China, unde a servit sau serveşte drept cadru de desfăşurare a discuţiei sociale şi politice; în al doilea rând, marxismul mai pragmatic al unor partide comuniste vest-europene, care, pentru justificarea compromisurilor cu etosul parlamentar dominant (*eurocomunism*), recurg adesea la o versiune mult simplificata a ideilor lui Gramsci; în al treilea rând, într-o mare parte a Africii, Americii Latine şi a Asiei de Sud-est, marxismul este folosit ca vehicul al protestului împotriva exploatării economice şi, de multe ori combinat cu naţionalismul, funcţionează ca ideologie a participării maselor la procesul de

modernizare. În fine, în Occident mulţi marxişti şi-au îndreptat atenţia spre filosofie privită aproape ca un scop în sine şi spre preocupări (de pildă critica literară) foarte depărtate de politică.

Ca doctrină politică, marxismul a întâmpinat dificultăţi majore: vitalitatea nesecată a capitalismului în Vest şi rezultatele dezamăgitoare ale societăţilor socialiste din Est au dezminţit majoritatea anticipărilor şi a speranţelor marxiste. Ca teorie socială şi politică marxismul se confruntă cu aceleaşi mari dificultăţi ca orice altă teorie generală: enunţurile sale mai precise riscă să fie infirmate, pe când o formulare mai defensivă riscă, din pricina vaguităţii, să devină aproape lipsită de conţinut. Ca şi în cazul altor asemenea teorii, în marxism dezbaterea s-a centrat în mare parte pe modul de compartimentare a ansamblului social şi de descriere a relaţiilor dintre elementele astfel evidenţiate. Deşi majoritatea marxiştilor a renunţat demult la metafora rudimentară a bazei şi suprastructurii, preluate din limbajul ingineresc, pentru perspectiva marxistă este esenţială posibilitatea de a deosebi într-un fel sau altul economicul de politic şi ideologic, sarcină ce s-a dovedit din ce în ce mai dificilă. O caracterizare convingătoare a relaţiilor economicului cu politicul şi ideologicul s-a dovedit şi mai anevoioasă. În timp ce majoritatea marxiştilor mai vechi vorbeau despre o determinare cauzală între ele, ulterior s-a ajuns să se vorbească mai degrabă de corespondenţă sau chiar ca abordarea relaţiei dintre ele să fie supusă unei analize explicit funcţiona-liste. Dat fiind că marxismul a ajuns să împrumute atât de mult din alte teorii sociale, ar fi probabil o eroare să se supraliciteze specificul său. Marxismul continuă să-şi exercite influenţa mai mult ca o abordare generală, ca o perspectivă, ca un cadru conceptual larg. În acest sens îi sunt amplu îndatorate numeroase cercetări contemporane de valoare pe probleme ca natura şi funcţiile statului capitalist, economia şi politica subdezvoltării ori teoriile din estetică sau cele despre ideologie. Prin modul cum a analizat inegalitatea economică persistentă atât din interiorul stateior-naţiuni cât şi dintre ele, ca şi sistemele adiacente de putere şi dominaţie, ca şi prin critica făcută acestor sisteme, marxismul se poate pretinde a fi cea mai influentă paradigmă a epocii noastre. DTMcL

Bibliografie

Anderson, P., *Considérations on Western Marxism*, Londra, New Left, 1976.

— Boggs, C. Şi D.Plotke, *The Politics of Eufocommunism*, Londra, Macmillan, 1980.

— Carr, E. H., *A History of Soviet Russia*, Londra, Macmillan, 1950.

— Diggens, J., *The American Left în the Twentieth Century*, New York, Harcourt, Brace, Jovanovich, 1973, – Gay, P., *The Dilemma of Democratic Socialism*: *Edward Bernstein 's Challenge to Marx*, New York, Schoken, 1962.

— Howard, D. Şi K. Klare, ed., *The Unknown Dimmension*: *Post-Leninist Marxism*, New York, Basic, 1972.

— Jay, M., *Marxism and Totality*, Berkeley, University *of* California Press, 1984.

— ♦ Kolakowski, L., *Main Currents of Marxism*, 3 vol., Oxford, Oxford University Press, 1978.

— Lenin, V. L, *Statul şi revoluţia*, în *Opere complete*, voi. 33, Bucureşti, Editura politică, 1964.

— Lichtheim, G., *Marxism*, Londra, Routledge & Kegan Paul, New York, Praeger, 1961.

— ♦ Me-Lellan, D., *Marxism after Marx*, Londra, Macmillan, 1980.

— Salvador!, M., *Kautsky and the Socialist Revolution*, Londra, New Left, 1979.

— Schorske, C, *German Social Democracy*, *1905-1917*, Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1955.

marxism-Ieninism Ideologia *of* icială a fostei Uniuni Sovietice şi a ţărilor est-europene aflate în sfera de influenţă sovietică. (*V. I. Lenin*; *marxism*)

materialism dialectic Filosofia marxismului* aşa cum au dezvoltat-o succesorii lui Marx*, îndeosebi în Germania şi în Uniunea Sovietică. Cuprinde două teze centrale: întâi, primatul materiei – toate procesele mintale fiind considerate derivate, în ultimă instanţă, din procese materiale; în al doilea rând – caracterul dialectic al tuturor proceselor, fie ele naturale sau umane, exprimat în trei legi: transformarea cantităţii în calitate, unitatea contrariilor şi negarea negaţiei (→ *dialectică*). Conform materialismului dialectic, în ştiinţele umane şi în cele naturale trebuie utilizate aceleaşi procedee cognitive, teză ce se desprinde din lucrarea lui Engels* despre dialectica naturii. Marxiştii de mai târziu, printre care Georg Lukâcs* şi reprezentanţii Şcolii de la Frankfurt*, au respins această doctrină ca fiind o formă de pozitivism* şi au susţinut că numai interacţiunile dintre subiecţii umani şi

lumea materială au un caracter dia-lecţie. DLM

Bibliografie

Jordan, Z. A., *The Evolution of Dialectical Materialism*, Londra, Macmillan; New York, St. Martin, 1967.

materialism istoric Concepţie susţinută în principal de Marx* şi de discipolii săi, potrivit căreia mersul istoriei umane, în special schimbările politice şi dezvoltarea ideilor, este determinat în cele din urmă de modul în care oamenii îşi produc mijloacele de trai şi îşi organizează relaţiile economice. (*marxism*)

Maurras, Charles (186S-1952) Scriitor, gazetar şi politician francez. A fost teoreticianul naţionalismului* integral şi liderul mişcării naţionaliste Action Française, creată în 1899. Mişcarea Action Française a avut întotdeauna un număr mic de membri, dar cu toate acestea a exercitat o enormă influenţă politică şi literară atât în Franţa, cât şi în Italia, Spania, Belgia şi Europa de Est. Această influenţă s-a datorat în primul rând scrierilor lui Maurras şi revistei sale, *L'Action Française*, care în 1908 a devenit cotidian. Cea mai cunoscută lucrare a lui Maurras a fost *L'Enquête sur la monarchie*, publicată în 1900. Dintre numeroasele lucrări ulterioare, cele mai semnificative pentru definirea gândirii maurra-siene sunt *Anthinéa* (1901), *La Politique religieuse* (1912), *Romantisme et révolution* (1922), *Mes Idées politiques* (1937) şi *La Seule France* (1941). Devenind membru al Academiei Franceze în 1939, Maurras a încercat să joace rolul de teoretician al regimului de la Vichy. Între 1940 şi 1944 a dus o violentă campanie antisemită şi a elogiat legile rasiale ale guvernului de la Vichy, foarte apropiate de legislaţia nazistă (→ *naţional-sacialism*); a combătut Rezistenţa, gaullismul şi efortul de război al Aliaţilor în ansamblu. După eliberare a fost condamnat la închisoare pe viaţă pentru colaborarea cu inamicul.

Punctul de plecare al gândirii maur-rasiene îl constituie afirmarea importanţei covârşitoare a naţiunii ca atare. Maurras a ajuns la concluzia că pentru a opri decăderea naţiunii şi a asigura perenitatea acestei entităţi unice şi armonioase, „zeiţa Franţa", trebuia respins tot ceea ce ţinea de fundamentele filosofice ale Republicii şi Revoluţiei franceze, inclusiv teoria dreptului natural* şi înlocuit cu principiul monarhic. Această soluţie, credea el, era concluzia ce se desprindea cu necesitate din întreaga gândire naţionalistă şi reprezenta „naţionalismul integral". Pentru Maurras, naţionalismul era înainte de orice o concepţie estetică. El considera Franţa o minune fără egal în lume, dar susţinea că naţionalismul posedă o esenţă metafizică şi că, în sens absolut, naţiunea poate fi privită ca un scop în sine. Franţa era înzestrată cu trup, suflet şi frumuseţi naturale, dar o zeiţă putând

sa şi piară, este nevoie să i se acorde atenţie şi grijă în fiece clipă. Acest naţionalism absolut cere îndepărtarea a tot ceea ce slăbeşte organismul naţional şi în primul rând, a democraţiei*. În opinia lui, acceptarea democraţiei nu putea să însemne decât distrugerea ţării, motiv pentru care patriotismul* cere un regim puternic, stabil, permanent, un regim care să nu fie expresia capriciului unor majorităţi schimbătoare sau a unor interese particulare; cu alte cuvinte, un regim monarhic. Regele, slujitorul naţiunii, reprezintă unitatea, suveranitatea* şi perpetuitatea ei. Pentru a se asigura supravieţuirea naţiunii, ea trebuia apărată, nu doar împotriva invadatorilor din afară, ci şi împotriva duşmanului dinăuntru. Republica, spunea cl, a lăsat moştenirea naţională, catolică, pe seama celor „patru stări confederate" – evreii, străinii, francmasonii şi protestanţii. Numai o monarhie ereditară putea pune capăt acestei confiscări, după cum tot ea era singura formă de guvernământ capabilă să rezolve chestiunea socială prin reintegrarea proletariatului în comunitatea naţională. În numele acestei reconcilieri a proletariatului cu naţiunea, Maurras şi adepţii săi se opuneau capitalismului şi liberalismului, pledând pentru o formă de corporatism* şi pentru alianţă cu sindicalismul* revoluţionar. Zs

Bibliografie

Căpitan, P. C, *Charles Maurras et l'idéologie d'Action Française*, Paris, Éditions du Seuil, 1972.

— ♦ Curtis, M., *Three against the Third Republic*: *Barrés*, *Maurras*, *Sorel*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1959.

— Maurras, C, *Œuvres capitales*, 4 vol., Paris, Flammarion, 1954.

— Nolte, E" *Three Faces of Fascism*: *Action Fran*-c *çaise*. *Italian Fascism*, *National Socialism*, New York, Holt, Reinhart & Winston, 1966.

— ♦ Sutton, M., *Naţionalism*, *Posi-ţivism and Catliolicism*: *me Politics of Charles Maurras andFrench Catholies 1890-1914*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

— Weber, E., *Action Française*, Stanford, Calif, Stanford University Press, 1962.

menşevism Ideile menşevicilor, facţiune a Partidului Muncitoresc Social-De-mocrat Rus apărută în 1903, în urma sciziunii de bolşevici (*bolşevism*). Menşevicii au vrut un partid mai deschis şi s-ar putea spune că prin credinţa că revoluţia socialistă trebuia să aştepte o industrializare mai amplă a Rusiei au rămas mai apropiaţi de marxismul* clasic decât adversarii lor.

mercantilism Ideile şi politicile dezvoltate în jurul doctrinei privind balanţa comerţului din gândirea economică europeană a secolului al XVII-lea şi cea mai mare parte a secolului al XVIII-lea. Thomas Mun (1571-1641) a expus această doctrină în *England ’s Treasure by Foreign Trade* (1664): „Mijlocul la îndemână pentru sporirea avuţiei şi a tezaurului nostru îl constituie comerţul exterior, unde trebuie să aplicăm întotdeauna regula de a vinde anual străinilor mai mult decât consumăm noi, valoric, din produsele lor.” în lume, cantitatea de aur tezaurizat fiind limitată, activitatea economică era inevitabil generatoare de conflicte, de vreme ce o ţară trebuia să piardă pentru ca alta să câştige. În afara acestui conflict dintre interesele naţionale, autorii mercantilişti considerau că în interiorul statelor există o ne-concordanţă potenţială între interesul naţional şi interesul privat. Acceptarea declarată a goanei după profit a naţiunilor şi a indivizilor şi necesitatea unor reglementări ale vieţii economice erau deziderate comune ale gândirii mercantiliste. Cele două obiective inseparabile ale mercantilismului – puterea şi bogăţia naţiunii – se explică cel mai bine pe fundalul intensei rivalităţi internaţionale ce a caracterizat secolul al XVII-lea. În vederea crcării unei balanţe comerciale favorabile, mercantiliştii mizau pe taxele şi primele guvernamentale de natură să încurajeze exporturile şi să descurajeze importurile. Limitarea importurilor la materii prime ieftine şi accentul pe exportul de produse finite păreau să garanteze un excedent comercial. Acestei politici i se asocia nevoia de colonii, protejarea industriei autohtone, acordarea de privilegii de monopol companiilor comerciale şi controlul navigaţiei (de pildă, prin England’s Navigation Acts). Pentru menţinerea unor preţuri competitive ale bunurilor pe piaţa mondială, adesea se recomanda menţinerea salariilor la un nivel scăzut. De asemenea, gândirea mer-cantilistă era favorabilă creşterii populaţiei. Pe lângă Thomas Mun, printre figurile importante ale acestei tradiţii de gândire s-au numărat Sir William Petty (1623-1687), Josiah Child (1630-1699) şi Jean-Baptiste Colbert (1619-1683), ministrul de finanţe al lui Ludovic al XIV-lea. Termenii „mercantilism” şi „sistemul mercantil” au fost utilizaţi pentru prima dată în 1763 de fiziocratul francez marchizul de Mirabeau (1715-1789) şi popularizaţi mai târziu de Adam Smith* în *Avuţia naţiunilor* (1776). Ambii au criticat protecţionismul preconizat de economiştii din secolul precedent, apărând comerţul liber. Smith le-a reproşat mercantilişti lor că fac o confuzie între avuţie şi bani sau aur şi că de această eroare au profitat negustorii şi fabricanţii pentru a obţine reglementări guvernamentale care-i protejau în mod inechitabil în faţa concurenţei.

Atacul lui Smith împotriva mercantilismului a tăcut ca acesta să cadă în dizgraţie în cea mai mare parte a secolului al XIX-lea. Primii care au luat

apărarea favoarea mercantilismului au fost unii istorici germani, îndeosebi Gustav von Schmoller (1838-1917), în 1884, care simpatizau cu naţionalismul* lui evident. După părerea lui Schmoller, mercantilismul era mai presus de orice un sistem de edificare a statului, prin care guvernanţii contribuiau la înlăturarea barierelor interne din calea comerţului şi la ameliorarea poziţiei propriei naţiuni în economia mondială. Mercantilismul a fost susţinut şi de J. M. Keynes*, în *Teoria generală* (1936). Recomandările sale privind influenţa guvernamentală l-au făcut să privească favorabil utilizarea mercantilistă a reglementărilor de stat pentru menţinerea rezervei naţionale de bani şi a unei rate scăzute a dobânzilor. Cercetătorii contemporani sunt mai puţin interesaţi să combată mercantilismul şi mai mult să înţeleagă formele sub care s-a manifestat în diferite ţări şi condiţiile din secolul al XVII-lea care l-au generat. TAH

Bibliografie

♦ Coleman, D. C. Ed., *Revisions în Mercantilism*, Londra, Methuen, 1969.

— Heck-seher, E., *Mercantilism*, Londra, Allen & Unwin, 1935.

— Keynes, J. M., *Teoria generală a folosirii mâinii de lucru, a dobânzii şi a banilor*, trad. de L. Straja, Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1970.

Merleau-Ponty, Maurice (1908-1961) Filosof francez. A adus o contribuţie de seamă la gândirea politică în încercarea de a reconcilia marxismul* cu fenomenologia. În timpul celui de-al doilea război mondial s-a alăturat Rezistenţei, unde s-a împrietenit cu numeroşi intelectuali radicali, printre ei şi Jean-Paul Sartre*, cu care în 1945 a înfiinţat revista *Les Temps Modernes*. Până în 1950 a fost redactorul politic al revistei, în care analiza evenimentele mondiale din perspectivă existenţialistă. A fost simpatizant al Partidului Comunist Francez (PCF) dar din cauza antipatiei faţă de stali-nism nu a devenit membru. În 1952 a demisionat din redacţia revistei, considerând că Uniunea Sovietică juca un rol imperialist în Coreea. S-a certat cu Sartre, care între timp se apropiase mai mult de comunişti, iar în 1955 s-a declarat decepţionat chiar de marxism. Ulterior a scris destul de puţin pe teme de politică, deşi a sprijinit scurta guvernare socialistă a lui Pierre Mendès France. În orice caz, viaţa lui Merleau-Ponty a fost una de scriitor şi de universitar, nu de activist politic. În 1952 a fost numit la prestigioasa catedră de filosofie de la Collège de France. Spre sfârşitul vieţii a întreprins o reevaluare a fundamentelor filosofice ale politicii, deşi cu timpul interesul său se deplasase mai mult spre problematica limbajului şi a esteticii. Principalele lucrări politice ale lui Merleau-Ponty sunt *Umanism şi teroare* (1947) şi *Aventurile dialecticii* (1955). În prima ia apărarea violenţei revoluţionare, iar

în cea de-a doua examinează mai cu precauţie metamorfozele dialecticii* în acele filosofii postmarxiste care susţin astfel de acte. Alte eseuri pe teme politice au apărut în *Primatul percepţiei* (1947), *Sens şi nonsens* (1948) şi *Semne* (1960). Cheia înţelegerii scrierilor politice ale lui Merleau-Ponty se află însă în filosofia ce stă la baza lor. Aceasta este schiţată de *Fenomenologia percepţiei* (1945), a cărei prefaţă oferă cea mai clară prezentare a fenomenologiei sale existenţialiste. Extrasele publicate postum din lucrarea neterminată *Vizibilul şi invizibilul* (1964) sugerează o re-gândire profundă a poziţiei sale. În filosofia politică a lui Merleau-Ponty se împletesc trei abordări principale: fenomenologia, existenţialismul* şi marxismul. Perspectiva fenomenologică implică descrierea modurilor în care sensul îşi face apariţia în lume şi comportă o interogaţie sistematică asupra semnificaţiilor pe care în viaţa de fiecare zi le considerăm de la sine înţelese. Merleau-Ponty susţine că de la bun început ne structurăm mediul ambiant prin acte de percepţie ce implică o interacţiune complexă între corpurile noastre şi lume, de unde rezultă forme schimbătoare şi echivoce, dar înzestrate cu sens. Noi nu ne sprijinim pe conştiinţă pentru a construi o lume coerenta din haos, deoarece suntem spirite incarnate, angajate în situaţii semnificative anterior oricărei reflecţii. Teoriile şi articulările pe care ulterior le impunem acestei „lumi a vieţii” nu pot fi decât explicaţii secunde şi provizorii ale experienţei mai bogate şi mai vibrante pe care acestea nu o epuizează niciodată. Ele păstrează caracterul parţial şi per-spectival, deschis şi ambiguu al percepţiei senzoriale originare. Aceste studii ajung astfel la o concluzie profund anticarteziană, care facilitează respingerea dualismului subiect-obiect atât în forma lui idealistă, cât şi în cea empiristă. Aceasta conduce la existenţialismul lui Merleau-Ponty, cu teza sa că existenţa precedă întotdeauna esenţa: niciodată nu ne transcendenţi situaţia pentru a o putea cuprinde din afară, şi nici nu aspirăm la o cunoaştere absolută; acţiunea este cea prin care introducem un sens în lume. Dacă recunoaştem un sens în istorie, o facem trăind logica evenimentelor din perspectiva noastră, de indivizi angajaţi. Iar dacă dăm explicaţii acestor sensuri, suntem obligaţi să recunoaştem că ele sunt provizorii şi nu exclud interpretări suplimentare.

Această fenomenologie existenţialistă stă la baza marxismului lui Merleau-Ponty şi a întregii sale gândiri politice. Ea implică un atac susţinut la adresa tuturor doctrinelor şi mişcărilor care pretind să ofere o înţelegere completă sau cer impunerea unor soluţii istorice definitive. Merleau-Ponty echivalează asemenea credinţe cu un raţionalism care consideră că lumea poate fi deplin cunoscută şi prin aceasta şi controlată. Această iluzie este împărtăşită şi de liberalism* atunci când acesta crede în capacitatea unor indivizi animaţi de bune intenţii de a ajunge la decizii raţionale, ca şi de marxismul ortodox, când pretinde că înţelege legile istoriei. Când vorbeşte de

un unic fir al evoluţiei istorice şi identifică proletariatul* cu adevărul acesteia, marxismul devine o filosofie raţionalistă, şi nu dialectică. Regimurile care se legitimează printr-o astfel de abordare devin inevitabil inerţiale, închise, violente, pentru că nu se pot adapta luptelor şi exigenţelor provocate inevitabil de toate soluţiile provizorii. Ceea ce Merleau-Ponty preconizează în schimb este un stil al politicii care recunoaşte contingenţa istoriei şi caracterul riscat şi violent al activităţii politice. La început el caracterizează o astfel de abordare drept „marxism fenomenologic", dar mai târziu îl numeşte „un nou liberalism". O astfel de politică nu încearcă să impună evenimentelor nicio soluţie preconcepută. Ea recunoaşte că nu putem controla istoria, pentru că instituţiile ei iau naştere într-un „intermundiu" unde acte individuale converg într-un rezultat pentru care răspunderea nu revine nimănui. Cum istoria este totuşi consecinţa unor acte intersubiective, ea este impregnată de scopuri umane. Asemenea formelor perceptuale, sensul ei este deschis, deşi nu arbitrar; ea oferă posibilităţi variate şi, prin aceasta, o libertate limitată de a împinge evenimentele într-o direcţie progresistă, cu condiţia de a da în vileag opţiunile şi de a obţine sprijin pentru una dintre ele. Un marxism fenomenologic recunoaşte astfel că raţiunea intră în lume numai sub formă de proiect concret şi neîncheiat. Elaborarea acestuia presupune un efort de integrare a diverse perspective, integrare la care se ajunge prin luptă şi comunicare. El nu este ceva garantat, nu este o idee preexistentă pe care o elită o poate impune în numele nostru. Este vorba de o politică ce interpretează evenimentele pe măsură ce acestea se desfăşoară. Ea încearcă să structureze şi să dezvolte conştiinţa maselor, recunoscând că sensuri le se gravează în istorie la nivelul acţiunilor de masă. Este o politică fără iluzii. Ea rămâne revoluţionară pentru că nu are obiective finale, deşi este devotată valorii umaniste de îmbogăţire şi lărgire a oportunităţilor de coexistenţă. Ea îşi dă seama că libertatea rezidă în capacitatea noastră de a transcende mereu datul şi de a deschide astfel noi posibilităţi paralel cu acumularea de adevăruri tradiţionale. De aceea ca trebuie să conteste structurile reifi-cate care ne inhibă capacitatea de a reacţiona în mod creator la schimbare, în acest punct raţionalismul este deosebit de periculos, pentru că pretinde că deţine soluţii definitive, fără nicio alternativă. Finalmente Merleau-Ponty a ajuns la concluzia că viziunea marxistă despre proletariat ca singurul agent istoric este ostilă unui astfel de demers dialectic şi deschis. În consecinţă şi-a schimbat opţiunea politică în favoarea stângii necomuniste, dar pe fundalul pesimismului privitor la lipsa de sens a vieţii politice din anii '50. Criticii i-au reproşat că-i lipseşte o analiză reală a puterii şi că a căzut el însuşi în plasa idealismului pe care l-a combătut. Merleau-Ponty nu a pretins încă niciodată că ar oferi o teorie exhaustivă a epocii sale sau un program de rezolvare a problemelor ei. S-a mulţumit să ne invite la o interogaţie permanentă asupra semnificaţiilor cu care ne întâlnim în viaţa de zi cu zi, şi ne-a sugerat temeiuri

filosofice şi politice pentru continuarea acestui demers.

DHC

Bibliografie

♦ Kruks, S., *The Political Philosophy of Merleau-Ponty*, Brighton, Sussex, Harvester, 19&1Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945. –, *Humanisme et terreur*, Paris, Gallimard, 1947♦ O'Neill, J., *Perception*, *Expression and History*: *the Social Phenomenology of Maurice Merleau-Ponty*, Evanston, 111., Northwestern University Press, 1970♦ Schmidt, X, *Maurice Merleau-Ponty*: *between Phenomenology and Structuralism*, Londra, Macmillan, 1985.

Michels, Robert (1876-1936) Sociolog german. A predat la universităţi din Torino, Basel şi Perugia. Sub influenţa lui Gaetano M osca*, Vilfredo Pareto* şi Max Weber*, a devenit un exponent al elitismului* şi a adus o contribuţie importantă la sociologia partidelor politice. Este cunoscut ca autor al teoriei despre „legea de fier a oligarhiei44.

Michels a debutat ca marxist. Încă de la început a avut o atitudine critică faţă de acele partide socialiste parlamentare în cazul cărora considerente constituţionale burgheze subminau încrederea în lupta revoluţionară directă, iar preocuparea pentru menţinerea organizaţiei de partid prevala faţă de principiul socialist. În cea mai cunoscută carte a sa, *Zur Soziologie des Partei-wesens în der modernen Demokratie* (1911), a dezvoltat teza că societatea în general şi toate organizaţiile sunt supuse dominaţiei oligarhice: „Cine spune organizaţie spune oligarhie44 – aceasta este „legea de fier a oligarhiei44. Michels a aplicat această teorie generală la partidele socialiste, încercând să demonstreze că legea s-ar aplica chiar şi în cazul-test cel mai defavorabil al unui partid devotat principiului democraţiei interne. Conform statutului, conducătorii organizaţiilor de partid socialiste sunt aleşi de masa membrilor, în faţa căreia sunt răspunzători şi care aşteaptă de la ei să pună în practică politicile partidului. Michels a susţinut că liderii se sustrag acestor constrângeri şi acţionează independent. Două sunt argumentele principale. Primul e că organizaţiile, indiferent de mărime şi complexitate, necesită funcţii şi priceperi specializate. Membrii de rând ajung în imposibilitatea de a-i supraveghea pe specialişti, care iau decizii pentru partid din proprie iniţiativă. Deprinderea de a conduce contribuie la consolidarea poziţiei de lider. Conducătorii acumulează influenţă asupra organizaţiei, inclusiv asupra alegerilor pentru funcţii executive. Nevoia externă de stabilitate a conducerii în competiţia dintre partide în parlament şi în alegerile generale consolidează şi ea poziţia internă a liderilor şi-i împinge la compromisuri în chestiuni ţinând de principiul socialist. În al doilea rând,

Michels era convins că masa oamenilor are o nevoie psihologică de a fi condusă. Urmând şi aici teoria elitistă, el considera masele ca fiind atomizate, dezorganizate şi incapabile de acţiune colectivă dacă nu sunt conduse de o minoritate de activişti. Masele sunt nu doar apatice, ci şi predispuse spre venerarea liderului puternic. Oligarhia devine aproape invulnerabilă. Schimbările în conducere se produc mai puţin prin dislocarea elitei şi mai mult printr-un proces de absorbire de noi membri în oligarhia existentă. Democraţia* într-un sens cât de cât strict este o imposibilitate. În cel mai bun caz ea constă în competiţia dintre organizaţiile oligarhice.

În scrierile de mai târziu Michels a continuat să-şi dezvolte ideile privind superioritatea elitei şi obedienţa psihologică a maselor, într-o direcţie antidemocratică, transformându-se într-un susţinător făţiş al fascismului*, în pofida formulării sale categorice, analiza michelsiană a oligarhiei de partid nu este totdeauna clară. Uneori Michels nu face deosebirea între expertiza tehnica şi conducere politică, iar presiunile interne şi cele externe partidului apar amestecate. El nu recunoaşte amploarea cu care organizaţiile complexe generează o pluralitate de grupuri de conducere aflate în competiţie. Cu toate acestea, „legea de fier a oligarhiei" a avut un impact major asupra studierii partidelor, a sindicatelor, a grupurilor de presiune şi a altor organizaţii importante. Gp

Bilbiografie

Beetham, D., „From socialism to fascism: the relation between theory and practice în the work *of* Robert Michels", în *Political Studies*, 25 (1977), pp. 3-24, 161-181. -Hands, G., „Roberto Michels and the study *of* political parties", în *British Journal of Political Science*, 1 (1971), pp. 149-172. -McKenzie, R. T., *British Political Parties*, ed. A II-a rev., Londra, Heinemann, 1964Michels, R., *Political Parties*, Glencoe, 111., Free Press *of* Glencoe, 1949♦ Parry, G., *Political Elites*, Londra, Allen & Unwin, 1969Putnam, R., *The Comparative Study of Political Elites*, Englewood ClifTs, NJ, Prentice-Hall, 1976.

Mill, James (1773-1836) Filosof, economist şi pamfletar radical britanic. A studiat la Edinburgh pentru a deveni cleric prezbiterian, dar agnosticismul său l-a făcut să abandoneze această carieră. A trăit strâmtorat la Londra, colaborând ocazional la diferite publicaţii, până când, în urma apariţiei cărţii sale *A History of British India*, a obţinut o slujbă la Compania Indiilor Orientale. A fost foarte apropiat de Jeremy Bentham* şi a propagat activ ideile acestuia despre principiul utilităţii, despre drept, guvernământ, educaţie şi psihologie. A fost mai mult popularizator decât un gânditor original, dar a

jucat totuşi un rol important ca mediator între cei cu concepţii teoretice, precum Bentham şi economiştii, şi cei ale căror activităţi politice îşi luau drept repere interpretările date de el teoriei politice şi celei economice. A fost un catalizator al dezvoltării intelectuale şi al activităţilor politice ale lui David Ricardo*, Grote, Parkes, ale multora dintre radicalii filosofici (→ *radicalism filosofic*), cu deosebire ale fiului său, John Stuart Mill*. Mill a fost un exponent al utilitarismului* lui Bentham, al individualismului* hobbesian şi al asociaţionismului în psihologie, al malthusianismului şi ai principiilor economiei politice clasice*, aşa cum le dezvoltase Adam Smith*. Ca utilitarist, pretindea că urmăreşte „cea mai mare fericire pentru cât mai mulţi" şi, asemenea lui Bentham, a analizat instituţiile statornicite, îndeosebi guvernământul aristocratic, sistemul juridic lăudat de William Blackstone*, şcolile, biserica şi economia mercantilistă, pentru a arăta că ele reprezentau tot atâtea obstacole în calea fericirii maxime; şi a propus noi aranjamente instituţionale, menite să o promoveze. Cea mai importantă dintre propuneri viza politica şi a fost formulată în influentul său *An Essay on Government*. Propunea instituţii democratice ea o cale de a se ajunge la o guvernare bună, adică în folosul celor guvernaţi. Metehnele, îndeosebi corupţia, izvorau din jocul liber al unor interese reprobabile, care erau interesele personale, specifice fiecărui individ. Principalul beneficiar al unei astfel de situaţii era aristocraţia, deoarece în lipsa unor obstacole în calea intereselor ei imorale, ea exploata masa poporului. Remediul la această situaţie erau guvernământul reprezentativ, inclusiv sufragiul mult extins, aproape universal, alegerile frecvente şi secrete. Până la adoptarea acestor contraponderi democratice, viaţa politică rămânea o înfruntare între aristocraţie şi popor; în urma adoptării lor se va crea o identitate de interese între guvernanţi şi comunitate. Elogierea exagerată de către Mill a oamenilor de condiţie mijlocie i-a făcut pe unii cercetători ai operei sale să adopte ideea greşită că el ar fi vrut să limiteze dreptul de vot la clasa de mijloc. Elogiul lui la adresa acestora era dublat de previziunea că oamenii de condiţie inferioară se vor lăsa conduşi de sfatul şi exemplul celor de condiţie mijlocie, şi ca atare nu echivala cu vreo restrângere a pledoariei sale pentru un sufragiu democratic. Gândirea politică a lui James Mill a fost aspru criticată de Thomas Babington Macaulay*, care respingea argumentarea sa în favoarea „democraţiei pure" şi ridiculiza utilizarea raţionamentului deductiv în chestiuni de politică. Sub influenţa lui Macaulay, John Stuart Mill a dezaprobat şi el utilizarea de către tatăl său a unui discurs de tip ştiinţific în ceea ce de fapt era un pamflet politic şi l-a criticat pentru că în democraţia* pe care o preconiza nu se preocupa de asigurarea unor conducători luminaţi. M

Bibliografie

Bain, A., *James Mill*: *a Biography* (1882), New York, Augustus Kelley, 1967. -♦ Hamburger, J., *Intellectuals în Politics*: *John Stuart Mill and the*

Philosophie Radicals, New Häven şi Londra, Yale University Press, 1965♦ Lively, J. Şi Rees, J. Ed., *Utili-tarian Logic and Politics*: *James Mills Essay on Government*, *Macaulay's „Critique" and the Ensuing Debate*, Oxford, Clarendon Press, 1978Mill, J., (1873) *Autobiography*, în *Collected Works*, vol. I, ed. J. Robson, Toronto, University *of* Toronto Press, 1981♦ Thomas, W., *The Philosophie Radicals*, Oxford, Clarendon Press, 1979.

Mill, John Stuart (1806-1873) Filosof, economist şi om politic britanic, primul dintre cei şase copii ai lui James Mill* şi Harriet Burrows. A fost educat de tatăl său şi într-o oarecare măsură de Francis Place şi Jeremy Bentham*, spre a deveni liderul intelectual al radicalilor filosofici (*radicalism filosofic*). Deşi nu le-a împlinit întru totul speranţele, deoarece în anii 1820 şi 1830 radicalismul tatălui său şi al lui Bentham l-a deziluzionat, a dobândit, incontestabil, un ascendent intelectual remarcabil asupra contemporanilor. Când ajunsese pe la vârsta de cincizeci de ani, lucrările sale *A System of Logic* (1843) şi *Principâes of Political Economy* (1848) erau manuale recunoscute în universităţile timpului; *On Liberty* (1859) a dat speranţă multor cititori şi pe tot atâţia i-a alarmat, iar *Considérations on Représentative Government* (1861) a dat pentru alţi douăzeci de ani tonul discuţiilor despre perspectivele şi primejdiile democraţiei*. Eseul de mici dimensiuni *Utilitarianism* (1861) a făcut mai puţine valuri la apariţie, în schimb ulterior a devenit constant subiect de dezbateri şi reinterpretări. Toate acestea nu înseamnă că Mill a fost o personalitate necontroversată; în multe chestiuni el a avut atitudini „neortodoxe". La vârsta de şaisprezece ani a stat o noapte în arest pentru că răspândise într-un district al Londrei literatură despre controlul naşterilor, iar eseul său *The Subjection of Women* (1869) i-a pus pe gânduri pe mulţi cititori; a fost favorabil acordării independenţei Irlandei şi înclinat să rezolve problema agriculturii irlandeze prin răscumpărarea silită a moşiilor nelocuite de proprietarii lor; a fost un apărător tenace al Revoluţiei franceze de la 1848, cunoscut de toată lumea cel puţin ca agnostic şi recunoscut din punct de vedere intelectual ca fiind superior aproape tuturor personalităţilor publice din acea vreme. *Autobiography* (1873) oferă o imagine pregnantă a carierei şi a opiniilor sale. Este o scriere plăcut de citit, dar înşelătoare, ici-colo incoerentă în privinţa cronologiei interioare, foarte selectivă şi în principal propagandistică. Mill spune că prezintă formarea sa intelectuală, şi acest aspect ocupă într-adevăr un loc important, dar conţine mult mai multe altele despre neajunsurile unei educaţii ce-i adusese în pragul unei cedări nervoase la vârsta de douăzeci de ani, relatarea îndelungatei sale prietenii – încheiată într-un târziu prin căsătorie – cu Harri et Taylor, şi reflectă opiniile sale despre viaţa politică din secolul al XLX-lea cu mai multă fidelitate decât evenimentele vieţii personale. Despre educaţia sa spune că a fost excesiv de analitică: i-a cultivat intelectul, dar nu şi afectivitatea; i-a insuflat o

preocupare abstractă pentru bunăstarea oamenilor, dar nu şi pasiune pentru ea – reflexe ale neajunsurilor radicalismului profesat de tatăl său şi de Bentham; aceştia erau oameni ai secolului al XVIII-lea, capabili să analizeze defectele vechii ordini, dar nu şi să insufle tabloului pe care-l zugrăveau, al unei lumi mai bune, căldura emoţională şi bogăţia de culoare de care avea nevoie. Harriet Taylor întruchipa în ochii lui Mill sensibilitatea poetică şi imaginaţia sprintenă după care tânjea; încât relaţia lor a simbolizat acea unire dintre minte şi inimă, dintre intelect şi emoţie, preconizată de radicalism*. Ea era pătimaş ostilă faţă de ceea ce i se părea a fi balastul respectabilităţii victoriene, iar tonul eseului lui Mill *On Liberty* datorează mult femeii adorate. Nu este la fel de clar dacă aceasta i-a influenţat într-o măsură însemnată şi argumentarea. De fapt, majoritatea învăţămintelor pe care era dornic să le transmită altora Mill nu le primise de la ea, ci din diverse alte surse. În perioada maturizării intelectuale, către sfârşitul deceniului 1820, l-au influenţat misionarii" saint-simonieni, iar mai târziu Auguste Comte*; când s-a răzvrătit împotriva lui Bentham, în mod greşit a fost luat de către Carlyle* drept un discipol al lui. A ajuns astfel la convingerea că o teorie a guvernământului trebuia să se sprijine pe o teorie a istorici şi pe o filosofie a progresului; orice discuţie despre chestiuni instituţionale i se părea zadarnică dacă nu se plasa pe fundalul unor cunoştinţe mai largi despre societate; şi" a început să reflecteze asupra posibilităţilor socialismului*. Între timp era nevoit să-şi câştige existenţa lucrând la Compania Indiilor Orientale, unde gândirea politică era pusă la proba aplicabilităţii practice. Îl vedem astfel pe Mill croindu-şi propriul drum între dascălii săi de început şi criticii lor. *Sistemul de logică* reprezintă o apărare intransigentă a „şcolii inductive" în ştiinţele naturii şi sociale; două sunt tezele de bază susţinute în această carte; prima, că ştiinţa socială este posibilă şi că viaţa politică, economică şi socială se pretează la un studiu ştiinţific; iar a doua, că nicio ştiinţă nu descoperă adevăruri necesare despre lume, deoarece ştiinţa nu „poate să descopere decât cum sunt lucrurile, nu şi cum sunt cu necesitate. Ţinta următoare a acestei a doua teze o constituie „intuiţionismul" etic, teoria că adevărurile morale sunt o categorie de adevăruri necesare, învederate ca atare prin revelaţiile intuiţiei. Eseul său *Utilitarismul* a fost gândit deopotrivă ca un atac împotriva intuiţionismului şi ca o apărare a utilitarismului*. Toată viaţa a fost de părere că politica conservatoare era susţinută de oameni ce iau propriile prejudecăţi drept adevăruri ultime despre lume; *Sistemul de logică şi Utilitarismul* atacă această deprindere proastă la un nivel, iar *Despre libertate* şi *înrobirea femeii* incriminează consecinţele practice ale incapacităţii de a crede că lucruri ce ni se par evidente pot fi, cu toate acestea, false. Dacă însă conservatorismul* era unul dintre inamici, simplismele „radicalismului filosofic" erau o ţintă la fel de ispititoare a criticilor sale. Spre sfârşitul vieţii Bentham erijase votul universal şi regula majorităţii în instrumente infailibile

de asigurare a unei bune guvernări. Mill a devenit tot mai sceptic în privinţa eficacităţii lor. Ideea că simpla majoritate a populaţiei ar avea mai des dreptate decât ar greşi era lipsită de orice temei: majoritatea clasei de mijloc era obtuză şi obsedată de a face bani, muncitorimea era ignorantă, prost informată şi, în general, fără vina ei, lipsită de onestitate. Acesta nu era un argument împotriva reformei democratice, deoarece o clasă guvernantă nesupusă controlului s-ar comporta cu siguranţă egoist şi ar fi coruptă; era însă un argument împotriva vechilor simplisme.

Sub influenţa lui Tocqueville* Mill a ajuns să considere menţinerea „antagonismului de opinii" drept o necesitate imperioasă; o altă necesitate de acelaşi fel era folosirea competenţei profesionale oriunde se dovedea aplicabilă. Aşa se face că în *Consideraţii despre guvernământul reprezentativ* Mill oferă unele soluţii complicate la probleme complicate. Pentru a împiedica înăbuşirea glasului minorităţii de către majoritate, el preconizează un sistem de reprezentare proporţională, iar pentru a împiedica înăbuşirea opiniei celor informaţi de către opinia celor ignoranţi, preconizează un scrutin diferenţiat, cu mai multe voturi pentru cetăţenii cu studii. Cu excepţia analfabeţilor, a infractorilor şi a celor incapabili să se întreţină singuri, fiecare trebuie să aibă cel puţin un vot – Mill nu *argumentează* pentru includerea în electorat a femeilor, mulţumindu-se să remarce în treacăt că excluderea lor e la fel de iraţională cum ar fi excluderea bărbaţilor cu păr roşcovan. Fiecare trebuie să beneficieze de un vot, pentru că toţi trebuie încurajaţi să participe şi să se facă auziţi; de aici nu urmează însă că vocea fiecăruia trebuie să se facă auzită la fel de tare. Pentru a se asigura, chiar şi în cazul acestui sistem electoral ajustat, că rezultatele vor fi raţionale şi echitabile, el pledează pentru un parlament al cărui rol să nu fie de a elabora sau amenda legislaţia, ci de a însărcina comisii legislative care să pregătească ceea ce este necesar; şi se pronunţă pentru o independenţă relativă a funcţionarilor publici.

În general Mill încearcă să echilibreze cele două lucruri la care năzuieşte – pe de o parte, participarea largă şi guvernarea aptă de progres, iar pe de alta, influenţa unei elite intelectuale şi morale. Dozajul e instabil şi oricum a devenit desuet odată cu afirmarea partidelor politice în ultimul sfert al secolului al XLX-lea. În principiu Mill a fost ostil partidelor politice, deşi în practică în cei trei ani cât a făcut parte din parlament (1865-1868) s-a dovedit un bun deputat de partid. Îndoielile lui în privinţa regulii pure a majorităţii l-au condus într-o direcţie destul de conservatoare, dar entuziasmul pentru socialism l-a dus într-o direcţie mai radicală. S-a arătat sceptic faţă de ambiţiile saint-simonienilor şi ale owe-niţilor când, în anii 1820, a venit în contact cu ei, dar la înfrângerea Revoluţiei franceze de la 1848 şi la îndemnurile Harrietei Taylor a reacţionat printr-o apărare rezervată a

socialismului. I-ar fi plăcut să vadă înfăptuită în viitor o societate de cooperative de producţie, capabilă să păstreze ceea ce avea bun proprietatea privată, fără relele pe care ea le aduce cu sine. Respingea capitalismul* pentru că acesta excludea autoguvernarea muncitorilor, iar împărţirea oamenilor în patroni şi salariaţi nu oferea o bază pentru democraţia politică. Comunismul* centralizat era intolerabil, în schimb o economie concurenţială, cu întreprinderi aflate în proprietatea muncitorilor era cât se poate de dezirabilă. În acelaşi spirit, Mill susţinea că până la apariţia socialismului se putea înfăptui mult în sensul de a face proprietatea privată* mai legitimă – introducând, de pildă, taxe de moştenire – şi împiedicându-i pe marii proprietari funciari să-şi însuşească beneficiul rezultat din osteneala arendaşilor lor. Toate acestea sugerează că Mill a fost obsedat de apărarea libertăţii într-o societate democratică. Pe linia acestei apărări a libertăţii se înscrie re-mterpretarea dată de el utilitarismului; în timp ce predecesorii săi rezervaseră libertăţii un loc hnportant, dar nu central în cadrul utilităţii, Mill a susţinut că principala contribuţie la fericire este o personalitate dezvoltată, iar libertatea este o nevoie de căpetenie a unei asemenea personalităţi: libertatea era pentru el o componentă a fericirii şi un element indispensabil pentru căutarea de noi forme de fericire. Autori de mai târziu au fost preocupaţi de aspecte ca „demonstrarea” de către Mill a principiului utilităţii, ei ignorând faptul că pentru Mill demonstrarea nu prea conta, în schimb conta foarte mult încercarea de a împăca nevoile libertăţii individuale cu cele ale bunăstării generale. Cea mai elocventă pledoarie a lui Mill în favoarea libertăţii este cuprinsă în eseurile *Despre libertate* şi *înrobirea femeilor.* În primul el susţine. „un principiu foarte simplu”, anume că societatea nu-i poate constrânge pe indivizi decât când e vorba de a se autoapăra. Paternalismul* este absolut ilicit; legislaţia „morală” e absolut ilicită – deşi Mill nu s-ar fi exprimat chiar în aceşti termeni. S-a discutat mult dacă este posibilă sau nu susţinerea pe temeiuri utilitariste a unei asemenea poziţii absolute; ceea ce e clar este că Mill însuşi respingea orice tentativă de a o apăra pe temeiul unui „drept natural la libertate”. În esenţă, argumentul negativ era acela că o înţelegere adecvată a moralei şi a vieţii sociale ar învedera că prohibiţia nu putea fi justificată decât ca o măsură defensivă, iar argumentul pozitiv, că toate marile bunuri ale vieţii făceau necesare „experimente de viaţă” şi libertatea individuală. *Înrobirea ferne-Hor* este consacrată în mod declarat condamnării inferiorităţii juridice a femeilor în Anglia victoriană, dar se încheie cu un argument ce invocă valoarea absolută a libertăţii: nicio ţară n-ar renunţa la independenţă de dragul prosperităţii, oricât de mare ar fi aceasta, şi nicio fiinţă umană care a gustat libertatea nu ar renunţa la ea cu niciun preţ. Ce altă dovadă s-ar putea da în favoarea valorii supreme a libertăţii pentru femei şi pentru bărbaţi deopotrivă?

AR

Bibliografie

♦ Berger, F. R., *Happines*, *Justice and Freedom*, Berkeley, University *of* California Press, 1984.

— Gray, J. A., *Mill on Liberty*: *a Defense*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1983.

— ♦ Mill, J. S., *The Collected Works of John Stuart Mill*, ed. F.E.L. Priestley, Toronto, University *of* Toronto Press, 1963-1984. -*Despre libertate*, trad. de A.-P. Iliescu, Bucureşti, Humanitas, 1994.

— *Utilitarismul*, trad. de V. Mureşan, Bucureşti, Alternative, 1994.

— Packe, M. St J., *The Life of John Stuart Mill*, Londra, Secker & Warbury, 1954.

— Robson, J. M., *The Improvement of Mankind*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1968.

— Ryan, A., *J.S. Mill*, Londra şi Boston, Routledge & Kegan Paul, 1974.

— Schwartz, R, *The New Political Economy of J. S. Mill*, Londra, Weidenfeld & Nicolson, 1972.

— Ten, C. L., *Mill on Liberty*, Oxford, Clarendon Press, 1980.

Milton, John (1608-1674) Poet şi polemist englez, născut la Londra. A debutat în poezie, dar în 1641 a fost atras în polemici politice şi religioase. Disputele în care s-a angajat au fost generate în parte de preocupări personale – o căsnicie nereuşită l-a făcut să scrie patru pamflete (1643-1645), în care justifica divorţul pe temeiul nepotrivirii de mentalitate şi de temperament dintre soţi. Ceea ce l-a antrenat însă între 1641 şi 1660 în viaţa publică au fost marile probleme privitoare la religie şi la politică ce au vestit şi apoi au însoţit războaiele civile din Anglia şi interregnul. În 1641-1642 a scris cinci pamflete fără mare răsunet împotriva episcopatului, iar în 1644, faimoasa *Areopagitica*, în care apăra libertatea presei. În 1649 Milton începe să abordeze mai direct chestiuni ce azi ar fi considerate mai evident politice, deşi nu trebuie uitat că şi textele sale împotriva episcopatului conţineau ample implicaţii politice, în *The Tenure of Kings and Magistrates* justifica procesul, detronarea şi execuţia regelui Carol 1. Tot atunci a mai publicat *Eikonoklastes*, în care lua în derâdere faimoasa *Eikon basi-like*, o carte

deseori atribuită în mod greşit lui Carol însuşi şi care, dacă s-ar accepta această paternitate, cuprindea reflecţiile religioase şi autoritare siropoase ale regelui-martir. În luna martie a aceluiaşi an este numit secretar pentru limbile străine la Council *of* State, creat pe lângă „rămăşiţa" de Parlament (*the „Rump „Parliament*). Numirea echivala cu încredinţarea mandatului de a justifica în ochii europenilor continentali Revoluţia engleză şi Milton a fost într-adevăr principalul apărător al ţării sale pe acest plan. În

1651 a scris *Pro populo anglicano de-fensio* – o apărare, redactată în latină, a revoluţiei şi a commonwealth-ului, /ămăşiţei" de Parlament-iar în 1655, o a doua lucrare în latină, *Defensio Secunda*, care justifica primul Protectorat al lui Oliver Cromwell. Ultima sa polemică politică din această perioadă, *The Ready and Easy Way to Esta-blish a Free Commonwealth* (1659), a fost scrisă în umbra restauraţiei inevitabile. Deşi peste hotare şi-a câştigat faimă ca polemist, Milton a fost pe drept cuvânt ignorat în Anglia. Textele sale despre divorţ au stârnit oarecare agitaţie, dar altminteri contemporanii l-au considerat doar o figură de interes periferic. Abia după ce şi-a câştigat celebritatea ca poet i s-a făcut ioc în canonul whig şi libertär. Astăzi e cazul să spunem că lucrările sale în proză rămân prea ocazionale, prea puţin susţinute de un simţ al detaliului şi al structurii realităţii sociale şi politice, prea lipsite de o preocupare serioasă pentru consecvenţă sau de profunzime analitică pentru a merita un mare interes general. Milton a izbutit totuşi, uneori, să dea o expresie viguroasă crezurilor sale; istorici ai ideilor politice şi religioase şi ai meşteşugului retoric găsesc în proza sa îngrijită şi în poemele sale multe lucruri interesante. O dovadă a corespondenţei dintre preocupările sale şi cele ale vremii în care a trăit o constituie faptul că ediţia Yale a scrierilor sale în proză oferă cea mai bună introducere prezentată cronologic la polemicilc din epocă.

Pasiunea dominantă a lui Milton a fost libertatea creştină a oamenilor virtuoşi călăuziţi doar de raţiune şi de Scriptură. Nimic nu trebuia să stea în calea ei. În numele acestei raţiuni s-a opus el episcopatului, iar ulterior pastorilor şi finalmente oricărei forme de cârmuire ecleziastică. Iar dacă, din monarhistul care fusese la începutul deceniului 1640, Milton a devenit pe la 1649 republican, lucrul se explică atât prin încălcările libertăţii creştine de către regele Carol I, cât şi prin refuzul opus de acesta drepturilor legale. „Oamenii au intrat la început într-o asociaţie politică pentru a putea trăi liberi şi în siguranţă, feriţi de violenţă şi nelegiuri; iar în biserică s-au unit spre a trăi cucernic şi religios", spunea el în 1651. Ambele organizaţii însă trebuie să se conformeze legii naturii şi a lui Dumnezeu, iar prescripţiile lui Milton privitoare la formele celor două au variat în funcţie de reprezentările sale despre cum ar putea fi înfăptuit acest ideal vag enunţat. Pe măsură ce în

religie s-a apropiat de un individualism axat exclusiv pe credinţă, pe plan politic a formulat prescripţia unei cârmuiri exercitate de către o oligarhie cucernică, nesupusă controlului unui popor ticăloşit şi corupt. Deşi timp de aproape douăzeci de ani se împotrivise bisericii şi statului dinastiei Stuart, după restaurarea acesteia, în 1660, nu a suferit persecuţii şi s-a retras din nou din viaţa publică spre a-şi clădi o celebritate dura-bilă publicând mai întâi *Paradisul pierdut*, în 1667, iar apoi, în 1671, *Paradisul redobândit* şi *Samson luptătorul*. Recent, Christopher Hill şi alţii au sugerat că ar fi greşit să vedem în aceste scrieri altceva decât nişte reflecţii necontenit reluate despre înfrângerea revoluţiei religioase libertăre pe care o dorise mereu. Se poate spune însă că a murit la fel de liniştit cum pare să fi trăit după restauraţie,

Bibliografie

Davies, S., *Images qfKingship în „Paraclise Lost"*: *Milton s Politics and Christian Liberty*, Columbia, University *of* Missouri Press, 1983.

— ♦ Hill, G, *Complete Prose Works of John Milton*, ed. D. M. Wolfe, 7 vol., New Häven, Conn., Yale University Press, 1980.

— ♦ Wolfe, D. M., *Mitton în the Puritan Revolution*, Londra, Nelson, 1941.

— Zagorin, P., *A History of Political Thought în the English Revolution*, ed. A II-a, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1965.

Montaigne, Michel de (1533-1592) Filosof şi eseist francez. Montaigne este cunoscut îndeosebi ca una dintre cele mai de seamă personalităţi din istoria literară a Franţei, în special pentru inventarea genului „eseu". Totuşi cea mai mare însemnătate istorică a sa ar putea să o reprezinte faptul de a fi fost unul dintre primii arhitecţi şi propagandişti ai doctrinei liberale moderne şi ai regimului politic corespunzător acesteia (*liberalism*). Născut într-o familie înstărită de negustori, Montaigne şi-a petrecut cea mai mare parte din viaţă în regiunea Bordeaux. În 1571 s-a retras din magistratura locală, dedicându-se redactării singurei sale lucrări destinate publicării, *Eseuri*. A continuat să joace un rol politic activ, mai ales neoficial, ca mediator între conducătorii taberelor adverse din războaiele religioase şi ca sfetnic al viitorului Henric al IV-lea, care în cele din urmă a pus capăt acestor războaie, între 1581 şi 1585 a fost primar al oraşului Bordeaux. Primele două Cărţi din *Eseuri*, în aparenţă nestructurate şi fără legătură între ele, au fost publicate pentru prima dată în

1580; Cartea a III-a a apărut abia odată cu ediţia a V-a (1588), iar ulterior el a adus textului numeroase revizuiri şi adăugiri. Cele două teme care dau în mod mai evident unitate cărţii sunt autodezvăluire confesivă a

autorului şi „scepticismul” său. În linii mari lucrarea urmează o schemă „evolutivă”, înaintând de ia tonalitatea „stoică” şi impersonală a multora dintre primele capitole – în bună parte alcătuite din şiruri de citate din autori clasici – prin critica „sceptică” sistematică a religiei şi a filosofiei din „Apologia lui Raymond Sebond”, de departe capitolul cel mai lung –, spre a culmina cu capitolele mai „personale” sau conversaţionale ale Cărţii a III-a, care exprimă atitudinea „epicureică”, de hedonism şi toleranţă a autorului. Unii exegeţi au interpretat aceasta evoluţie ca fiind reflexul unei schimbări în modul său de a gândi şi simţi, survenite pe măsură ce scria, dar textul se pretează destul de puţin acestei interpretări. Având în vedere consecvenţa mărturisită a lui Montaigne, această aparentă evoluţie trebuie înţeleasă mai degrabă ca un instrument al retoricii sale, prin care urmărea să obţină o transformare în cititorii săi. Debutând convenţional, cu invocarea înţelepciunii anticilor, Montaigne dezvăluie treptat limitele acestei înţelepciuni – în particular incapacitatea ei de a alina suferinţele trupeşti din viaţa oamenilor. Adevărata ţintă a atacului „sceptic” al lui Montaigne este însă creştinismul, care se sprijină pe o „prezumţie” neîntemeiată despre statutul omului în univers şi capacitatea sa de a-i desluşi înţelesul şi care este cauza tiraniei, a persecuţiei şi a unor pătimiri inutile. Ca alternativă la doctrinele clasice şi deopotrivă la cea creştină, Montaigne îi înfăţişează cititorului în culori îmbietoare modul de viaţă pentru care spune că a optat el însuşi – o căutare a plăcerii „lipsită de ambiţii”, dar inofensivă şi infinit de tolerantă. În pofida împotrivirii declarate faţă de orice schimbare politică, Montaigne dă în vileag iraţionalitatea ordinii politice existente, urmărind înlocuirea ei printr-o formă de guvernământ ce s-ar limita la a ocroti libertatea oamenilor de a trăi aşa cum le place. De asemenea, el aspiră la transformarea filosofiei într-o ştiinţă a „medicinei” în sens larg, consacrată cuceririi naturii spre a face viaţa mai confortabilă. Pentru a-şi găsi mulţumirea în viaţă, omul trebuie să-şi tempereze aspiraţiile spirituale deşarte şi în acelaşi timp să-şi lărgească sfera bucuriilor pământeşti. DLS

Bibliografie

Armaingaud, A., „Étude sur Michel de Montaigne”, în *Œuvres complètes de Michel de Montaigne*, vol. I, Paris, Louis Conrad, 1924-1941.

— ♦ Frame, D. M., *Montaigne*: *a Biography*, New York, Harcourt, Brace & World, 1965.

— ♦ Keohane, N. O., „Montaigne’s individualism”, în *Political Theory*, 5 (1977), pp. 363-390.

— Montaigne, M. De, *Eseuri*, *2* vol., trad. de M. Seulescu, Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1966-1971.

— ♦ Sayce, R., *The Essays of Montaigne*: *a Critical Exploration*, Londra, Weidenfeld & Nicolson, 1972.

— ♦ Schaefer, D. L., „Montaigne's intention and his rhetoric", în *Interpretation*: *a Journal of Political Philosophy*, *5* (1975), pp. 57-90.

— ♦ – „Montaigne political reformation", în *Journal of Politics*, 42 (1980), pp. 766-791.

— Villey, P., *Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne*, *2* vol., Paris, Hachette, 1908; retip. New York, Burt Franklin, 1968.

Montesquieu, Charles-Louis de Secondat, baron de (1689-1755) Filosof politic francez, Montesquieu este autorul a trei lucrări de importanţă majoră. Prima, pe care a publicat-o la vârsta de treizeci şi doi de ani, este romanul epistolar *Scrisori persane* (1722). Şocantă prin senzualitate, dar plină de farmec şi căldură umană, un antrenant *jeu* a *esprit* şi o profundă alegorie a dragostei, moralei, politicii şi religiei, cartea i-a adus imediat celebritate autorului său până atunci necunoscut. Până acum nimeni nu a dat o interpretare adecvată acestei creaţii fermecător de misterioase. Am putea-o caracteriza, cu titlu ipotetic, ca expunând poziţia negativă sau pregătitoare a principiilor filosofiei lui Montesquieu: critica sa, inspirată de Bayle*, Locke* şi Spinoza*, la adresa tradiţiilor dominante ale religiei iudeo-ereştine şi ale dreptului natural* aristotelic. După ce este introdus la Curte sub protecţia exilatului duce de Berwick şi după ce în 1728 este ales (după o serioasă opoziţie) în Academia Franceză, Montesquieu îşi petrece următorii ani călătorind ca un observator atent pe continent şi prin Anglia. Întors în Franţa, petrece câţiva ani de singurătate în castelul său din provincie, apoi publică *Consideraţii despre cauzele măririi şi ale decăderii romanilor* (1734). Această lucrare ar trebui, pesemne, înţeleasă ca o încercare de a cădea la învoială cu Machiavelli*, a cărui „cale nouă, neurmată încă de nimeni" (*Discursuri*, Cartea I, Introducere), dusese la o concepţie nouă şi dramatic diminuată despre virtute sau excelenţă, opusă nu numai caităţii creştine, ci şi virtuţii morale" şi celei „contemplative" a lui Aristotel*. Adevărata „virtute", potrivită cu firea egoistă a omului şi care permite acestei firi să-şi satisfacă nevoile fireşti, este exemplificată în istoria rapacei Republici romane, unde cetăţenii îşi căleau emoţiile şi inteligenţa într-o aprigă competiţie pentru securitate, dominaţie şi, nu în ultimul rând, pentru o glorie durabilă. Montesquieu nu apără de atacul lui Machiavelli nici tradiţia biblică, nici pe cea clasică. Se mărgineşte să pună sub semnul întrebării caracterizarea specifică făcută de acesta pasiunilor umane ca fiind egoiste. Istoria Romei, spune în esenţă Montesquieu, este în

prea mare măsură produsul unor accidente deformatoare pentru a fi dătătoare de seamă despre tendinţele inerente naturii umane atunci când aceasta este liberă sau are posibilitatea de a-şi demonstra potenţialul de inteligenţă şi de voinţă. Roma a oferit spectacolul unei fascinante pervertiri a firii umane, al unei patologii la care republicile sunt, într-adevăr, extrem de vulnerabile. Montesquieu pregăteşte astfel terenul pentru noua sa teorie politică, postmachiavelliană.

Înainte de a încerca schiţarea acestei teorii aşa cum este expusă în capodopera sa, *Despre spiritul legilor* (1748), este necesar să spunem un cuvânt despre dificultatea pe care o creează modul de a scrie al lui Montesquieu. De la recenzia pe care Voltaire* a fa-cut-o cărţii şi până în prezent, majoritatea cititorilor şi a comentatorilor n-au izbutit să descopere în ea vreo ordine, plan sau coerenţă. Însă în prefaţă şi în textul propriu-zis, ca şi în răspunsurile date prin scrisori unora din critici, Montesquieu a susţinut că lucrarea are un plan precis, deşi ascuns privirii, şi că teoria sa nu putea fi înţeleasă decât de cei care desluşeau acest plan. Afirmaţie la care a subscris şi d'Alembert*, după ce a studiat îndelung *Despre spiritul legilor*. Montesquieu menţiona şi că modul său voalat de exprimare nu era atipic în tradiţia gândirii politice; în acest sens, în diverse reflecţii publicate şi nepublicate despre scrieri şi autori, el îi menţiona în mod deosebit pe Platon*, pe cei mai de seamă stoici, pe Descartes şi pe Spinoza ca exemple de filosofi care au scris în aşa fel, încât să-şi ascundă teoriile-cheie. Unul dintre motivele evidente – dar de fapt secundare – ale acestui mod de comunicare era teama de cenzură şi de persecuţii (Montesquieu a simţit că toate cele trei lucrări de căpetenie ale sale trebuiau să fie publicate anonim şi în străinătate). Mai important, în opinia iui, era pericolul pe care o filosofie exprimata răspicat l-ar constitui pentru fundamentele multor societăţi respectabile; pentru că în mod inevitabil ea ridică şi pune în discuţie întrebări subversive sau incomode. Montesquieu spune însă limpede că motivul cel mai important al comunicării indirecte este unul educativ. Educaţia filosofică se realizează cel mai bine nu prin formularea unui mesaj de către un dascăl, ci prin încercarea lui de a-i stimula pe cei mai buni dintre elevii săi să parcurgă singuri drumul complicat şi plin de nedumeriri al interogaţiei străbătut de el însuşi.

Despre spiritul legilor debutează cu o scurtă discuţie despre „legi în general", adică despre „raporturile necesare ce derivă din natura lucrurilor". Aici ni se dau asigurări, pe temeiul autorităţii teologice a lui Plutarh, că însăşi divinitatea creatoare acţionează după „reguli tot atât de invariabile ca şi fatalitatea ateilor". „Legile naturale" ale comportamentului uman izvorăsc direct din cele mai intense şi imperative nevoi umane (siguranţa vieţii şi procreaţia); ca atare, ele descriu limitele, scopurile şi deci şi normele

existenţei noastre. Speţa umană diferă atât de regnul pur animal, cât şi de divinitate prin faptul că existenţa sa se lasă călăuzită în principal nu de instincte, ci de o „inteligenţă” foarte vulnerabilă, a cărei putere de raţionament nu se dezvoltă decât dacă e pusă în mişcare de vreun accident sau de vreo presiune externă. De multe ori, fiinţele umane nu izbutesc să descopere spontan cele mai bune căi şi nici măcar pe cele cât de cât potrivite pentru a satisface imperativele legilor lor naturale, în particular, legile naturale precedă „raporturile de echitate anterioare dreptului pozitiv” şi sunt deosebite de ele: pentru că echitatea sau dreptatea* presupune societatea şi „inteligenţa”, amândouă absente din firea ca atare a omului. Esenţa alcătuirii noastre naturale o formează o individualitate fundamental izolată, subraţională, plină de anxietate şi tânjind deznădăjduit după tihnă şi siguranţă. Anticipându-l pe J.-J. Rousseau*, Montesquieu respinge starea de natură hobbesiană, cu râvnirile ei războinice spre onoare şi dominaţie, care deja presupun viaţa în societate. Dar împotriva lui Rousseau şi de astă dată mai în acord cu Hobbes*, Montesquieu descrie starea de natură ca fiind o stare de teamă şi slăbiciune, în parte ca urmare a acestui fapt, starea de natură nu e o condiţie statică. Oamenii devin curând conştienţi de plăcerile şi avantajele pe care le creează sociabilitatea. Din nefericire, primul rezultat al acestei dorinţe naturale de a trăi în societate este unul distructiv: scoţându-i din starea de natură, ea îi cufundă imediat pe oameni într-o „stare de război”. Odată eliberaţi de copleşitoarea frică de alţi oameni, nevoile noastre egoiste de siguranţă şi de bunăstare materială tind să ne domine, împingându-ne să încercăm să ne exploatăm semenii sau să ne ferim anticipat de a fi exploataţi de ei. Ca reacţie la ororile stării de război, raţiunea descoperă anumite reguli de reciprocitate mai mult sau mai puţin universal valabile care, dacă sunt impuse prin legi pozitive, în împrejurări cât de cât normale, vor menţine pacea, siguranţa şi un grad considerabil de echitate, în orice societate civilă. Aşadar, esenţa dreptului politic legitim pare a fi regula sau regulile raţiunii introduse în vederea siguranţei, imperativul primordial al legii naturale. Puţinele legi cvasiuniversale pe care raţiunea reuşeşte să le descopere nu oferă decât norme cu totul minimale. Ele ne arată că despotismul* sau guvernământul bazat pe friqă este împotriva firii, dar nu ne arată dacă exista vreo formă de guvernământ nedespotică (moderată”) care ar fi, potrivit naturii, cea mai bună pentru toate timpurile şi locurile; şi care este această formă. Legile raţiunii nu furnizează nici măcar un principiu de legitimitate universal aplicabil, de felul contractului social* sau al consimţământului* celor guvernaţi, pentru că oamenii, aşa cum îi cunoaştem în societate, sunt nu numai produsul naturii, ci şi al unor medii istorice şi naturale extrem de variate. „Spiritul general” al fiecărei naţiuni imprimă oamenilor ce o alcătuiesc un al doilea strat de trebuinţe, cvasinaturale, sau un mod unic de exprimare a trebuinţelor ce le au în comun cu toţi semenii. Adaptarea şi

modificarea scopurilor şi a preceptelor raţiunii în lumina „spiritului general al fiecărei naţiuni” este ceea ce înţelege şi vrea să ne înfăţişeze Montesquieu prin ştiinţa despre „spiritul legilor”. Deoarece pune un accent atât de mare, în modelarea societăţii, pe alţi factori decât cei politici – de pildă pe climă – a fost deseori considerat – deşi exagerat – părintele sau principalul precursor al sociologiei şi al istoriei sociale. El a continuat să vadă în politică, drept şi legislaţie – mai cu seamă în legile fundamentale care configurează „forma de guvernământ” – determinantele principale ale oricărei societăţi, în caracterizarea fiecăreia dintre formele de guvernământ, Montesquieu vorbeşte mai întâi despre „natura” ei (repartiţia instituţională a „puterii suverane”) şi abia apoi despre „principiul” ei (pasiunile specifice, „modificările sufletului” ce trebuie să existe în locuitori ca un „resort” ce pune în mişcare mecanismul instituţional). Formele de guvernământ nedespotice, bazate pe alte principii decât frica, s-au dezvoltat numai în Europa Occidentală, şi aici în două variante complet diferite. Prima este republica cetăţenească întruchipată de *polis-ul* antic şi de câteva republici moderne precum Veneţia; cea de-a doua este *monarhia* feudală, cu echilibrul ei tensionat şi instabil dintre rege, nobilime şi cler. Principiul monarhiei este onoarea sau un sentiment bine definit şi orgolios al rangului şi locului. Principiul republicilor este „virtutea”, prin care Montesquieu înţelege (şi ţine s-o sublinieze) nu virtutea morală sau religioasă, ci un patriotism* ardent, spontan, capabil o vreme să-i facă pe cetăţeni să-şi subordoneze sau să-şi reorienteze energiile egoiste în interesul unui spirit de fraternitate auster şi egalitar. Montesquieu se înclină în faţa măreţiei aparente a acestei „virtuţi”, a libertăţii, siguranţei şi egalităţii pe care ea le generează – mai cu seamă prin contrast cu formele de onoare decadente sau destul de servile şi aproape bizar născocite pe care le vede în jurul său în Franţa secolului al XVIII-lea. Pe măsură însă ce analiza sa înaintează, ea aduce în atenţia cititorului încetul cu încetul, dar constant, caracterul inuman şi iraţional al „virtuţii”. „Virtutea” pretinde un conformism impus printr-o vigilenţă şi cenzură strictă, care înăbuşe unele dintre cele mai puternice impulsuri naturale ale oamenilor: într-un pasaj elocvent (Cartea a V-a, cap. 2), Montesquieu compară cea mai bună republică-cetate cu o mânăstire. Pe măsură ce dezamăgirea sa faţă de virtute creşte, cititorul începe să simpatizeze cu elogiul ocazional şi aparent paradoxal adus de Montesquieu spiritului comercial care invadează unele republici, spirit ce subminează, dar totodată îmblânzeşte rigoarea virtuţii (Cartea a III-a, cap. 3 cu Cartea a V-a, cap. 6). În acelaşi timp, onoarea sau vanitatea monarhică, sentiment ce poate deveni excesiv, dar care în mod sigur nu înăbuşe individualitatea, începe să ni se înfăţişeze într-o lumină mai favorabilă. Sensibilitatea noastră este astfel pregătită treptat pentru faimosul elogiu închinat constituţiei* şi modului de viaţă englez. Anglia, cel puţin ca aspiraţie sau într-o prezentare idealizată, reprezenta prima şi până atunci singura

naţiune din istorie ataşată libertăţii înţeleasă nu atât în sensul de participare sau putere politică, cât în cel de siguranţă a vieţii fiecărui individ, a familiei şi de beneficiu paşnic şi neexploatator al proprietăţii. În Anglia, vechiul guvernământ monarhic înrădăcinat în onoare era integrat unui sistem mai larg de îngrădiri şi contraponderi* (culminând în faimoasa separaţie a puterilor*), sistem ce eliberează şi mobilizează eficient anxietatea naturală şi spiritul achizitiv paşnic ale fiecărui individ, având drept rezultat o prosperitate generală crescândă. Naţiunea engleză, aşa cum o zugrăveşte Montesquieu, întruchipează modelul raţional după care trebuie să se călăuzească reformarea fiecărei naţiuni. Unele dintre elementele ei instituţionale (de pildă, independenţa justiţiei) pot, cu prudenţă, să fie transplantate. Dar aplicarea modelului englezesc presupune o familiarizare amănunţită cu istoria naţiunii în care ar urma să fie transpus. Ultima parte a marii sale opere este consacrată de Montesquieu acestui gen de istorie a propriei naţiuni, – în parte ca act de civism patriotic, iar în parte ca model pentru alţi „legiuitori" cu formaţie de filosofi şi totodată de oameni de stat.

Ceea ce *poate* fi promovat şi răspândit în chip universal cu mare şansă de succes, ceea ce ar fi de natură să transforme existenţa umană în direcţia protejării în mod egal a tuturor fiinţelor umane este „spiritul comercial", călăuzit de noua ştiinţă a finanţelor sau a economiei. Cărţile consacrate comerţului, istoriei acestuia şi implicaţiilor sale viitoare pentru istoria lumii evidenţiază sensul cu adevărat revoluţionar al „legislaţiei" filosofice a lui Montesquieu. Spiritul comercial, argumentează el, este apt să-i vindece pe oameni de prejudecăţile ce maschează adevăratele lor trebuinţe. Luând act de nevoile comune înscrise în natura ei, omenirea descoperă un sens al „umanităţii" care ia locul sectarismelor religioase, etnice şi naţionale din trecut Odată cuceriţi de farmecul comerţului paşnic, oamenii privesc cu un dezgust tot mai mare isprăvile militare şi riscurile războiului. Ei învaţă să preţuiască farmecul diversităţii naţionale şi al originalităţii individuale; dacă negoţul ameninţă să vulgarizeze sau să trivializeze artele, el tinde în acelaşi timp să le elibereze, pe ele şi tot restul, de provincialism şi de îngrădirile cenzurii morale. În plus, comerţul promovează unele virtuţi proprii: „spiritul de cumpătare, de economie, de moderaţie, de hărnicie, de cuminţenie, de linişte, de ordine şi de disciplină" (Cartea a V-a, cap. 6); mai precis, spiritul comercial „naşte în oameni un anumit spirit de dreptate exactă, opus pe de o parte brigandajului, iar pe de altă parte tuturor acelor virtuţi morale care-l stânjenesc pe om în promovarea propriilor interese şi-l fac cade dragul intereselor altora să-şi neglijeze interesele sale" (XX, 2). Montesquieu rezumă astfel viziunea sa despre marea opţiune: „Gânditorii politici greci, care trăiau sub guvernământul popular, nu socoteau drept capabilă să-i susţină altă forţă în afară de aceea a virtuţii. Cei de astăzi nu ne vorbesc decât de manufacturi,

de negoţ, de finanţe, de bogaţii şi chiar de lux” (Cartea a III-a, cap. 3). Pe deplin conştient care era miza, Montesquieu s-a situat de partea gânditorilor moderni, împotriva grecilor. (→ *iluminismul francez*)

Bibliografie

Althusser, L., *Politics and History*, trad. de B. Brewster, Londra, New Left, 1972.

— ♦ Aron, R., *Montesquieu*, în *Main Cwrents în Sociologicai Thought*, vol. I, Garden City, NJ, Doubleday Anchor; Harmondsworth, Penguin, 1968.

— Carcassone, E., *Montesquieu et le problème de la constitution française au XVIIIe siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1926.

— Dürkheim, É., *Montesquieu and Rousseau*: *Fore-runners of Sociology*, trad. de R. Manheim, Ann Arbor, University *of* Michigan Press, 1960.

— Lowenthal, D., „The design *of* Montesquieu’s Considérations”. *Interpretation*: *a Journal of Political Philosophy*, 2 (1970), pp. 144 – 168.

— Montesquieu, C.-L., *Œuvres complètes*, ed. R. Caillois, Paris, Gallimard, 1949-1951.

— *Considérations on the Causes of the Greatness of the Romans and their Decline*, trad. de D. Lowenthal, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1968.

— *Despre spiritul legilor*, trad. de A. Roşu, Bucureşti, Ed. Ştiinţifică, 1964. –, *The Political Theory of Montesquieu*, ed. M. Richter, Cambridge, Cambridge University Press, 1977 (fragmente din principalele lucrări ale lui Montesquieu).

— ♦ Pangle, T.L., *Montesquieu’s Philosophy of Liberalism*: *a Commentary on „The Spirit of the Laws „*, Chicago, University *of* Chicago Press, 1973.

— Shackleton, R., *Montesquieu*: *a Critical Biography*, Londra, Oxford University Press, 1961.

More (sau Morus), Sir Thomas

(1478-1535) Om de stat şi gânditor englez, martir al bisericii romano-catolice, faimos mai ales ca autor al *Utopiei* (1516), şi pentru că a fost

executat de Henric al VlII-lea. A fost jurist, politician şi diplomat şi recunoscut ca unul dintre reprezentanţii de frunte ai Renaşterii din Nordul Europei, iar mai târziu ca apărător al credinţei. Fiu al lui John More, avocat la Lincoln's Inn, Thomas More i-a servit ca paj lui John Morton, arhiepiscop de Canterbury. Şi-a făcut studiile la Londra şi Oxford, înainte de a fi primit, în 1496, în unul din Inns *of* Chancery şi de a fi admis în avocatură, în 1502. Punctul culminant al carierei sale l-a constituit numirea sa în funcţia de cancelar al regatului. Odată cu apariţia protestantismului şi-a consacrat o mare parte din energie eradicării ereziei din sânul bisericii. Nu a putut să împace acest rol de apărător al credinţei cu susţinerea Actului de Supremaţie prin care Henric al VIII-lea devenea şeful bisericii din Anglia, drept care a fost executat pentru trădare. A fost beatificat în 1886 şi canonizat în 1935. Istoria gândirii politice l-a reţinut pe More doar ca autor al *Utopiei*, o carte de mici dimensiuni, care a inaugurat un gen literar şi a dat numele unui mod de teoretizare (*utopism**). *Utopia* a dat de furcă criticilor timp de peste patru sute de ani, existând şi în prezent dezacorduri profunde cu privire la semnificaţia ei. Specialiştii sunt de acord că *Utopia* zugrăveşte o societate inexistentă în timp şi spaţiu şi că ea conţine importante elemente satirice, dar se despart în privinţa semnificaţiei şi a intenţiei acestei satire. Satira este evidentă în special în jocurile de cuvinte. „Utopia" înseamnă „locul de nicăieri", dar trimite totodată la *eutopia*, care înseamnă „locul bun". Tot aşa, Hythlodaeus (numele de familie al personajului principal) înseamnă „vorbitor de lucruri fără noimă", însă Raphael (prenumele lui) înseamnă „tămăduitor divin". Acest joc de cuvinte nu spune nimic despre intenţiile lui More. În *Utopia*, More tratează mai multe chestiuni. Societatea (fiecare familie şi ţara ca întreg) înfăţişată de el este autoritară, patriarhală şi organizată ierarhic, într-un context de deplină egalitate economică (locuitorii îşi schimbă între ei chiar şi casele după o anume regulă). Vârstnicii se bucură de respect şi autoritate, la fel soţii şi taţii. Bunurile sunt proprietate comună; nu există concurenţă; iar fiecare munceşte după un plan, spre binele general. (*comunism'*, *proprietate*) Conducerea este asigurată de ierarhii politice şi religioase care administrează un cod de legi instituit de întemeietorul ţării, cod ce cuprinde reglementări detaliate pentru toate aspectele vieţii. Principala preocupare a administratorilor este de a asigura ca nimeni să nu trândăvească. Ei deplasează oamenii pe teritoriul ţării în funcţie de nevoi (chiar şi din familie în familie sau dintr-o colonie în alta). Dar egalitatea economică asigură ca nimeni să nu muncească prea mult, fiecare să aibă hrană suficientă, să locuiască şi să se îmbrace simplu, dar adecvat. Raţiunea este una dintre călăuzele locuitorilor Utopiei, deşi ei admit că revelaţia poate furniza un îndreptar superior. Religia lor raţională constituie principala problemă pentru comentatorii de astăzi. Aceştia susţin că trebuie găsită neapărat o cale pentru armonizarea catolicismului fervent al lui More cu instituţiile toleranţei religioase şi euta-

nasiei voluntare din Utopia. (Odinioară., instituţia proprietăţii comune a fost şi ea considerată o dificultate, dar în prezent este rareori privită ca o problemă.) Au fost propuse minuţioase analize menite să demonstreze că More nu susţinea aceste instituţii, dar niciuna nu s-a dovedit pe deplin satisfăcătoare. Făcând din *Utopia* o enigmă complexă, practic ele diminuează motivaţia pentru lectura cărţii.

Pur şi simplu nu ştim ce a urmărit More, dar este rezonabil să conchidem că, între altele, *Utopia* a fost un experiment ideatic prin care el a încercat să vadă încotro ar putea duce imperativele raţiunii. Spre sfârşitul vieţii, More s-a lepădat de *Utopia*, refuzând să permită traducerea în engleză a originalului latin, pe motiv că ar putea fi dăunătoare oamenilor necultivaţi. Pentru More apărătorul credinţei primejduite, acest tineresc *jeu d'esprit* al său era de interes minor. *Utopia* lui More a fost un produs al Renaşterii şi al epocii marilor descoperiri geografice, în cursul căreia mulţi oameni din Europa Occidentală s-au găsit în situaţia de a-şi regândi relaţia cu biserica, cu statul şi cu semenii. (→ *gândirea politică a Renaşterii*) în *Utopia*, More a abordat chestiuni fundamentale privitoare la toate aceste relaţii. El şi-a întrebat contemporanii dacă sărăcia şi degradarea umană erau cu adevărat necesare. Zugrăvind o societate formată din indivizi economiceşte egali, care conlucrează în vederea binelui comun, el a sugerat că răspunsul ar putea fi negativ. Atribuind acestei societăţi un caracter autoritar, ierarhic şi patriarhal, el sugera că oamenii trebuie ţinuţi sub control, raţiunea fiind insuficientă pentru a asigura ordinea în societate. Raţiunea trebuie materializată într-un ansamblu de reguli şi reglementări detaliate, iar oamenii trebuie îndemnaţi, dar şi obligaţi să se supună. Fără îndoială că modelul lui More a fost mănăstirea. Întregul sistem social descris de el este aidoma unei uriaşe mănăstiri; până şi unele detalii minore, precum mesele comune însoţite de lecturi cucernice vădesc o atare influenţă. More s-a inspirat masiv din această instituţie medievală, dar adăugându-i idei renascentiste şi din epoca descoperirilor geografice, ca şi bogatele sale lecturi din autorii clasici, a dezvoltat ceva nou şi diferit.

LST

Bibliografie

Fox, A., *Thomas More*: *History and Providence*, Oxford, Blackwell, 1982.

— Guy, A., *The Public Career of Sir Thomas More*, New Häven, Conn., Yale University Press, 1980.

— ♦ Hexter, J. H., *Mores Utopia*: *the Biography of an Idea*, New York, Harper & Row, *v952*. -(*i*) *ljOGXN*, *G.M.*, *TheMean-mS °f Mores Utopia*,

Princeton, NJ, Princeton University Press, 1983.

— ♦ Marius, R., *Thomas More*: *a Biography*, New York, Knopf, 1984.

— ♦ Morus, T., *Utopia*, trad. de E. Şi Şt. Bezdechi, Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1958.

— Surtz, E. L., SJ, *The Praise of Pleasure*: *Philosophy Education and Communism în More s „Utopia „*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1957. -*The Praise of Wisdom*. *A Commentary on the Religious and Moral Problems and Backgrounds of St Thomas Mores „Utopia*", Chicago, III., Loyola University Press, 1957.

Morris, William (1834-1896) Poet, artist plastic, socialist şi comunist britanic. Şi-a început scurta şi dinamica sa viaţă publică ca pictor, poet şi designer. Preocuparea sa pentru valoarea muncii l-a făcut în anii 1880 să intre în viaţa politică. Scurt timp a activat în cadrul Federaţiei Social-Democrate a lui H. M. Hyndman, după care, împreună cu Eleanor Marx şi E. Belfort Bax, a întemeiat Liga Socialistă. Principalele sale scrieri politice au fost o serie de eseuri despre natura reală şi posibilă a muncii şi două utopii socialiste: *A Dream of John Ball* (1888) şi *News from Nowhere* (1891). Contribuţia principală a lui Morris la socialism consta în teoria sa despre muncă. El vedea munca drept o activitate specific umană, iar caracterul ei „inutil" şi istovitor", împreună cu absenţa fraternităţii*, constituiau, după părerea sa, principalele neajunsuri ale societăţii industriale contemporane. În viziunea sa, munca putea fi o activitate plăcută şi creatoare, în care muncitorii să se exprime şi să se împlinească, în felul acesta el aborda din punctul de vedere al artistului lucrător o temă tratată dintr-o perspectivă diferită de către Marx*, în teoria sa despre înstrăinare*. În acest sens, angajamentul politic al lui Morris a însemnat o tactică de înfăptuire a aspiraţiilor sale morale şi estetice, iar cele mai consistente scrieri politice ale sale au fost cele care aparent nu aveau o factură nemijlocit politică. Morris nu punea mare preţ pe tacticile politice convenţionale, fiind de părere că persuasiunea şi propaganda vor pregăti calea unei transformări viitoare. Considera că ordinea existentă, pe care o stigmatiza drept „sclavie comercială" şi „patriarhat", va fi răsturnată printr-o răscoală populară şi că în societatea comunistă ce avea să ia fiinţă astfel, treburile publice vor fi gestionate de nişte adunări locale *ad hoc.* În ea nu va exista niciuna dintre funcţiile coercitive centrale ale statului modern, instituţie considerată de el un instrument de „protejare a celor bogaţi faţă de cei săraci, a celor puternici faţă de cei slabi". Mulţi ani efectiv ignorat ca un excentric romantic, Morris a fost redescoperit în a doua jumătate a secolului al XX-lea, între altele în cadrul mişcării politice şi de idei cunoscute sub denumirea

generică de Noua stângă*. În prezent este privit ca o figură de importanţă majoră şi există divergenţe în legătură cu întrebarea dacă viziunii sale i se potriveşte mai bine calificativul de „socialistă”, „anarhistă” sau „comunistă”.

Bibliografie

Morris, W., *News from Nowhere*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1970.

— *Political WritingSy* ed. A. L. Morton, Londra, Lawrence & Wishart, 1979. -♦ Thompson, E. R, *William Morris*: *Romantic to Revolutionary*, Londra, Merlin, 1977.

Mosca, Gaetano (1858-1941) Sociolog politic italian. Profesor de drept constituţional la Torino între 1895 şi 1923 şi profesor de drept public la Roma până în 1933. A participat la viaţa politică, fiind membru al Camerei Deputaţilor, între 1908 şi 1918, şi senator. Alături de Vilfredo Pareto* este considerat întemeietorul elitis-mului*.

Cea mai concisă formulare a elitis-mului este dată de Mosca în lucrarea sa *Clasa conducătoare* (1896): „în toate societăţile (..) apar două clase de oameni – una care conduce şi una care este condusă”. Clasa conducătoare monopolizează puterea şi se bucură de avantajele acesteia. Pentru a-şi susţine dominaţia, ea aplică atât metode legale, cât şi metode arbitrare. Mosca era de părere că ştiinţa politică poate descoperi legi bazate pe studiul istoriei, în care se manifestă anumite tendinţe constante. El respingea explicaţiile generale oferite de marxişti, de teoreticienii evoluţionişti (*darwi-nism social*) şi de rasişti. Dominaţia unei clase conducătoare sau politice (sau a „elitei”, cum avea să fie numită această minoritate în ştiinţa politică) era o lege bazată pe mărturii din toate perioadele istoriei şi din toate părţile lumii. Fiecare grup conducător stăpâneşte o resursă sau un atribut care sunt preţuite sau influente în societatea respectivă şi de care el profită spre a-şi promova puterea* şi interesele. Acest atribut poate fi, aşa cum a susţinut Marx*, proprietatea asupra mijloacelor de producţie, însă Mosca respinge orice astfel de explicaţie unidimensională a puterii sociale şi politice. Forţa militară, statutul clerical sau competenţa administrativă reprezentau baze la fel de plauzibile pentru dominaţia politică. În fiecare caz elita încearcă să obţină o formă de conducere ereditară, folosind puterea pentru a-şi perpetua poziţia conducătoare. Ca minoritate, ea poate acţiona cpnştient şi coeziv. Chiar şi democraţiile liberale sunt supuse manipulării prin controlul alegerilor libere de către elite de partid, iar criteriile operante la ocuparea funcţiilor *of* iciale favorizează cu precădere clasa dominantă a momentului. Clasele conducătoare nu guvernează doar prin violenţă şi manipulare, ci şi prin ideologie sau „formula politică” aptă să convingă populaţia de legitimitatea

morală a dominaţiei respectivei elite. Societăţile sunt coagulate de „iluzii** universale, inclusiv sentimente religioase sau naţionaliste. Mosca a încercat să demaşte caracterul fraudulos al voinţei majorităţii ca formulă politică dominantă. Schimbarea socială şi politică este generată de conflictele dintre clasele conducătoare, care urmăresc să păstreze puterea, şi noi forţe, conduse şi ele de minorităţi, care se străduiesc să le ia locul. De multe ori elitele pierd puterea, fiindcă nu absorb forţe sociale noi, nu se deschid spre noi aderenţi şi nu-şi adaptează politica şi ideile. O elită excesiv de închistată şi imobilă cu timpul îşi pierde influenţa politică şi ideologică asupra societăţii, riscând să fie răsturnată. Formele guvernării elitiste sunt clasificate de Mosca în funcţie de tipurile de ideologic légitimante şi de procesele prin care se recrutează şi se înlocuiesc elitele. Societăţile vor fi întotdeauna dominate de elite. Mosca anticipa, în particular, că statele comuniste vor fi conduse de funcţionari ce vor controla deopotrivă viaţa politică şi cea economică. Schimbarea nu duce niciodată la egalitate socială. Gp

Bibliografie

Albertoni, E., *Mosca*, Oxford, Blackwell, 1987.

— ♦ Bobbio, N., *On Mosca and Pareto*, Geneva, Droz, 1972.

— Bottomore, T., *Elites and Society*, Harmondsworth, Penguin, 1966.

— ♦ Meisel, J. H., *TheMyth of the Ruling Class*: *Gaetano Mosca and the Elite*, Ann Arbor. University *of* Michigan Press, 1962.

— Mosca, G., *The Ruling Class*, trad. Şi ed. A. Livingston, New York, McGraw-Hill, 1939.

— ♦ Parry, G., *Political Elites*, Londra, Allen & Unwin, 1969.

Mussolini, Benito (1883-1945) Dictator italian. (*fascism*)

mutualism Teorie socială susţinută de Proudhon* şi de câţiva dintre discipolii săi, care caută o cale de mijloc între principiile proprietăţii private* şi comunism*, prin crearea de asociaţii muncitoreşti de credit mutual. În linii mari, mutualiştii profesau o concepţie anarhistă, dar preconizau o schimbare graduală, şi nu una revoluţionară. (→ *anarhism*)

N

natură umană S-ar putea crede că o teorie privind natura umană este o parte indispensabilă a oricărei teorii politice. O teorie politică este, *inter alia*,

o teorie privind modurile în care organizarea politică şi socială contribuie la bunul trai al membrilor unei societăţi: or, cum putem şti în ce constă binele membrilor unei societăţi sau ce fel de instituţii li se potrivesc, dacă nu le cunoaştem „natura”? Nimeni nu poate construi un pod tară a cunoaşte calităţile materialelor. Aşadar, cum ar putea cineva să formuleze nişte principii de organizare socială şi politică, fără să cunoască în profunzime materialele umane din care ea urmează a fi clădită?

Acest argument li s-a părut convingător foarte multor autori începând încă din Antichitatea greacă. Alţii însă au respins analogia cu inginerii şi cu nevoile lor, pe temeiul unui argument la fel de simplu şi aproape la fel de vechi: natura lemnului, a pietrei şi a metalului este invariabilă: fierul are aceleaşi proprietăţi la Atena şi în Per-sia, şi în Antichitate avea aceleaşi proprietăţi pe care le are astăzi. Oamenii însă sunt profund afectaţi de ceea ce-i înconjoară. Şi aceasta a fost tot o descoperire greacă. Herodot povesteşte cum, odată, regele Darius i-a întrebat pe greci şi pe indieni care sunt obiceiurile lor funerare; a aflat cu acest prilej că la ţ eci morţii erau incineraţi, iar la indieni erau mâncaţi, şi că fiecare dintre cele două popoare considera îngrozitoare obiceiurile celuilalt. Morala se desprindea de la sine: dacă oamenii se deosebesc atât de mult în lucruri la care ţin atât de profund, modul lor de a se comporta într-un anume timp şi loc nu este un ghid concludent privitor la ce anume constituie natura umană. Unii oameni pot dori ceva ce altora li se pare „nefiresc”; şi mai îngrijorător este că ei s-ar putea să nici nu aibă o natură fixă, ci doar dorinţe şi credinţe locale.

În reacţiile lui Platon* şi Aristotel* la acest fel de relativism se împletesc două întrebări. Prima este dacă natura trebuie înţeleasă normativ, dacă ordinea naturală constituie un ghid de conduită. Asupra acestui punct Platon este ambivalent: lumea aparenţei este amăgitoare, ordinea existând incontestabil numai în lumea accesibilă raţiunii. Ceea ce înseamnă că din investigarea empirică a lumii înconjurătoare nu obţinemj ecât un ajutor limitat când e vorba de-a hotărî „în ce chip să trăim”. Cu toate acestea, ordinea din lumea empirică, atâta câtă e, derivă din ordinea lumii matematic inteligibile care stă la baza ei; ordinea şi organizarea acesteia oferă norme după care să ne călăuzim. Aristotel refuză să traseze o linie despărţitoare atât de netă între lumea aparenţei şi cosmosul raţional. Spre deosebire de Platon, el vede lumea aşa cum ar putea s-o vadă un biolog şi încearcă să descopere variatele feluri de bine ce se potrivesc diferitelor specii de fiinţe. Investigaţia empirică este de folos când vrem să descoperim în ce constă viaţa bună şi cum poate contribui politica la realizarea ei. Dar atât Platon, *cât şi Aristotel subscriu la o înţelegere teleologică a universului; dacă am înţelege lumea în profunzime, am şti şi în ce constă binele pentru fiecare lucru din ea.

Cea de-a doua problemă, care nu se epuizează integral în modul de soluţionare a primeia, este dacă aceasta înseamnă că binele e invariant. Aristotel pune întrebarea „dacă există o unică dreptate, aşa cum focul arde la fel aici şi în Persia?” şi decide că răspunsul e afirmativ. Cu toate acestea, concepţia despre bine a lui Aristotel nu este monistă, ca aceea a lui Platon. Aristotel observă că ceea ce este bine pentru oameni diferiţi poate să difere după felul de a fi al acestora; în plus, s-ar putea să nu existe o scară de valori unică după care oamenii să fie ierarhizaţi, încât nu se pune problema, inevitabilă la Platon, ca diferitele lor bunuri să fie categorisite drept mai de soi sau mai proaste, în funcţie de măsura mai mare sau mai mică în care participă la bine. Aristotel, firește, n-are nicio îndoială că bărbaţii le sunt superiori femeilor, oamenii liberi sclavilor şi grecii barbarilor; cu toate acestea, există o viaţă bună pentru o femeie, care nu constă în a fi o imitaţie palidă a bărbatului bun. Şi cu toate că există o unică dreptate, în aplicare ea îngăduie variaţii locale. Aristotel abordează natura umană mai mult ca un biolog decât ca un matematician, fiind dispus să recunoască varietăţi ale binelui şi ale răului, şi o varietate de moduri de viaţă care promovează binele şi îndepărtează răul. Dificultatea de a stabili cât de mare este rolul pe care-l joacă natura umană într-o anumită teorie politică este evidentă în cazul operei lui Platon. Asumpţia, exprimată în *Republica* după care oamenii se nasc spre a fi dulgheri, soldaţi sau cârmuitori este un postulat privitor la natura umană; teza lui Platon, întâlnită la majoritatea gânditorilor greci, că virtutea şi fericirea coincid cu împlinirea naturii noastre, asimilează şi ea înflorirea umană cu înflorirea oricărei alte făpturi naturale, de pildă a unei plante sau a unui animal. Cartea a X-a a *Republicii* însă susţine teza că practicarea virtuţii este bună pentru noi apelând la nemurirea sufletului şi la binele acestuia într-un şir nesfârşit de vieţi. Ceea ce nu constituie o abordare „naturalistă” a „naturii umane”, cel puţin nu în sensul obişnuit al cuvântului.

În schimb aici se află veriga de legătură dintre filosofia morală şi politică a lui Platon şi cea a lui Augustin* şi a Europei creştine în general. Concepţia creştină despre fenomenul politic din lumea pământeană, aşa cum este înfăţişată la Augustin în *Cetatea lui Dumnezeu*, nu se împacă bine cu teza lui Aristotel că omul e de la natură menit să trăiască în *polis*; pentru ea este esenţială ideea că adevăratul nostru lăcaş este în altă parte, şi că ataşamentele noastre pământeşti nu sunt decât adăposturi vremelnice faţă de vicisitudinile stării noastre decăzute. Sugestia lui Platon că filosofii nu vor fi niciodată regi şi că trebuie să se concentreze asupra modului de a supravieţui furtunii îşi găseşte ecou în ambivalenţa lui Augustin în privinţa valorilor politicii pământeşti. În cetatea cerească nu există politică; aici îşi pierd orice sens teoria şi practica alegerilor, dregătoriile, guvernarea prin supremaţia

legii şi altele de acest fel. Pe de altă parte însă, o prea mare detaşare de lucrurile acestei lumi nu este nici ea ferită de primejdii. Nu trebuie să fim nepăsători faţă de legi şi să urmărim mântuirea individuală într-un mod antisocial. Avem nevoie de pavăza justiţiei pământeşti şi datoria de a acţiona ca cetăţeni atât ai cetăţii pământeşti, cât şi ai celei cereşti. Chiar dacă este adevărat că ceea ce se întâmplă în politica pământească nu contează mai deloc în comparaţie cu raportul în care ne aflăm cu Dumnezeu, nu este adevărat că politica pământească nu are nicio importanţă. Omul de după căderе nu poate acţiona benefic fără restricţii. Legea este necesară spre a ne ţine pe calea binelui. Mântuirea este un dar divin şi nu poate fi obţinută prin fapte bune; cu toate acestea, trebuie să acţionăm cu dreptate în lucrurile acestei lumi, iar pentru aceasta legea este indispensabilă. Similar, deşi Dumnezeu este singura autoritate ultimă, El a rânduit să existe forme de autoritate subordonate şi pământeşti; acestea trebuie să practice dreptatea dacă e să aibă vreun drept asupra conştiinţelor noastre – căci dacă dreptatea lipseşte, un stat nu va fi decât o temută bandă de tâlhari. Se vede astfel că în creştinism, cel puţin aşa cum îl înţelege Augustin, există o concepţie despre natura umană deşi – important de subliniat – această concepţie nu este nici naturalistă, nici politică. Problema cât de bogată concepţie despre natura umană trebuie să aibă o teorie politica se pune cu acuitate în opera lui Machiavelli*. Pentru că el aparţine unei şcoli de gândire ce nu poate să respingă cu totul analogia inginerească menţionată la început, dar pentru care totuşi manipularea politică a caracteristicilor cu care suntem „natural” înzestraţi reprezintă o chestiune centrală. Faimosul realism al lui Machiavelli implică acceptarea limitelor naturii umane, dar nu şi a tezei că sarcina politicianului este să guverneze în conformitate cu natura şi cu atât mai puţin a ideii că există cârmuitori din fire şi supuşi din fire. La fel ca orice gânditor creştin, Machiavelli ia ca pe un dat starea decăzută a omului; sau, mai precis, ia ca pe un dat teza că „oamenii sunt răi din fire” şi porniţi să facă tot ceea ce li se pare avantajos pentru ei, fără a ţine seama de dreptate, echitate sau virtute, cât timp nu sunt ţinuţi în frâu. Conducerea politică constă în crearea de instituţii capabile să tempereze pornirile rele ale oamenilor, ba chiar să le exploateze în vederea asigurării stabilităţii statului şi pentru a-i permite acestuia să urmărească în cel mai rău caz supravieţuirea, iar în cazul cel mai bun, gloria.

Este aceasta o teorie despre natura umană? Ea nu seamănă deloc cu teoriile lui Platon şi Aristotel; acestea accentuau puternic ideea că natura ne-a creat cu rosturi şi capacităţi specifice, pe Care trebuie să le realizăm şi în realizarea cărora trebuie să ne găsim fericirea. La Machiavelli, nimic din toate acestea. Dacă există o explicaţie a scopurilor urmărite de oameni, aceasta rezidă în condiţionarea lor socială; aristocraţii sunt mândri şi avizi de putere,

iar omul de rând este temător şi dornic de securitate, dar nicăieri nu se sugerează că structura socială a Romei antice sau cea a Florenţei din secolul al XVI-lea ar reflecta „natura”. Pe de altă parte, metoda lui Machiavelli este izbitor de naturalistă. Dacă în politica lui o teorie a naturii umane joacă un rol mic, natura lucrurilor joacă un rol important. Un cârmuitor de origine umilă, dacă dobândeşte puterea, trebuie să se aştepte la invidie şi resentimente din partea claselor de sus; această teză este susţinută nu prin vreo complicată teorie despre natura umană, ci doar prin constatarea că lucrurile se petrec aşa aproape întotdeauna şi că prin natura politicii aşa se vor petrece întotdeauna. Asumpţia pe care Machiavelli o are în comun cu moraliştii creştini, că oamenii, dacă nu sunt împiedicaţi, vor face răul ce sălăşluieşte în ei, nu joacă în opera sa acelaşi rol ca la alţi autori. Ea este, aşa zicând, doar o constrângere impusă politicii păgâne de mărire a propriei puteri şi de urmărire a gloriei, nu o premisă fundamentală a teoriei sale politice. De acest lucru ne convingem şi mai mult comparându-l pe Machiavelli cu Thomas Hobbes*. Modul în care acesta explică natura umană este, fireşte, nu numai neclasic, ci şi anticla-sic; sub anumite aspecte importante, el este chiar necreştin, cu toate că Hobbes însuşi a găsit numeroase căi de a se apăra de acuzaţia de ateism pe care contemporanii i-au adus-o atât de des. Hobbes accentuează că pentru a înţelege natura suveranităţii*, a autorităţii, a legii* şi deci a ceea ce astăzi am numi stat*, trebuie neapărat să pornim de la natura umană. Ba chiar de la cea mai nudă explicaţie pe care o putem da naturii umane, privindu-i pe oameni ca şi cum abia ar fi răsărit din pământ, aidoma ciupercilor, nesocializaţi şi needucaţi de interacţiunea socială şi politică dintre indivizi. Exprimându-se aşa, Hobbes îl contrazice pe Aristotel. Nu este vorba atât de refuzul a ceea ce spunea Aristotel despre natura *umană*, cât de respingerea asumpţiilor lui fundamentale despre natură în general. Hobbes repudiază teleologia lui Aristotel; explicaţia prin scopuri şi cauze finale nu este cu adevărat o explicaţie. Pentru a explica indiferent ce lucru, trebuie să arătăm cum este alcătuit şi ce putere îl pune în mişcare. Mecanismele luaseră locul entelehiilor. Aşa se face că pentru Hobbes statul nu are nimic natural în sine; în starea de natură* oamenii trăiau fără lege, tară autoritate şi fără mijloacele de a se apăra unul de agresiunea altuia. Privit din punct de vedere ştiinţific, fiecare om este un mecanism de autoapărare care va face orice pentru a nu fi nimicit. Între scrierile sale timpurii şi cele de mai târziu, Hobbes a modificat explicaţia pe care o dădea egoismului oamenilor: în *De cive* pare a susţine că pe oameni îi caracterizează un egoism îngust; în *Leviathan* se mulţumeşte să sugereze că toate scopurile lor se leagă *cumva* de eurile lor; peste tot însă subliniază că ar fi iraţional ca cineva să îşi abandoneze mijloacele de autoprezervare dacă nu poate fi sigur că şi alţii vor face la fel. Spre deosebire de Aristotel care, aşa zicând, ne vede împinşi să formăm societatea politică de dorinţa generală de a trăi bine, Hobbes ne vede

antrenaţi în chip natural în războiul tuturor împotriva tuturor. Fiecare este duşmanul tuturor celorlalţi nu pentru că suntem „păcătoşi” de la natură – Hobbes insistă că nu suntem aşa –, ci pentru că suntem deopotrivă temători şi competitivi. Frica ne împinge să-i doborâm pe competitorii noştri înainte să o facă ei; competiţia stimulează în noi dorinţa de a izbândi mai bine decât oricine altcineva, competiţie ce, la rândul ei, alimentează teama. Singura soluţie într-o astfel de situaţie este crearea unei cârmuiri abilitate cu o putere absolută. După Hobbes, o bună parte a teoriei politice s-a dezvoltat în jurul unor viziuni rivale despre „omul natural”. J.-J. Rousseau* a susţinut că omul competitiv şi temător al lui Hobbes nu este omul natural, ci omul societăţii moderne; „războiul tuturor împotriva tuturor” nu era o stare naturală, ci una socială. Omul natural, nemodificat de societate, trebuie că era aidoma urangutanului sau „verigii lipsă” din povestirile călătorilor – fără grai, solitar, fără nicio idee de timp şi fără conştiinţă de sine. Anxietatea şi agresiunea îi erau şi ele străine. Mulţi dintre contemporanii lui Rousseau au înţeles această viziune ca pe un atac la adresa ideii păcatului originar, deşi el avusese grijă să spună că teoria sa despre omul natural era pur ipotetică şi nu se afla în concurenţă cu Cartea Facerii. Dacă viziunea lui Rousseau despre natura umană era o viziune a inocenţei, unii dintre contemporanii săi au mers mai departe în afirmarea bunătăţii naturale a omului. Scrierea lui Diderot* *Supplément aux voyages de Bougainville* este în parte o satiră îndrăzneaţă la adresa bisericii catolice, în acelaşi timp, ideea că polinezienii sunt fericiţi, se bucură de libertate sexuală şi nu-şi bat capul cu controverse religioase era o piesă familiară în argumentarea ideii că omul civilizat se îndepărtase de natură şi că din această cauză era nefericit. Rousseau a mai pus în circulaţie şi ideea că natura umană se deosebeşte în mod izbitor de orice altceva din natură – într-o asemenea măsură, încât s-ar putea dovedi greşit chiar şi numai să vorbim de o natură umană. Dintre toate făpturile numai oamenii au o istorie; maimuţele ajung la maturitate în câteva luni, iar o maimuţă din anul 500 î. Cr. Are aceleaşi trăsături ca una din anul 1800 d. Cr., pe când un copil trece prin schimbări profunde până după vârsta de douăzeci de ani, ba se mai poate schimba şi după aceea, iar specia umană arată cu totul altfel în 1800 d.Cr. Decât arăta în anul 500 î.Cr. Nu cumva oamenii sunt atât de maleabili la împrejurări, încât practic nici nu se poate vorbi cu folos de o natură umană? Analogia inginerească de care pomeneam la început ar putea fi inadecvată dacă societăţile înseşi au creat ceea ce membrii lor cred că reprezintă natura umană. Rousseau nu a mers atât de departe. Avea s-o facă însă Emile Dürkheim*, bazându-se în mod deliberat pe intuiţiile lui Rousseau. Rousseau a luat în serios schimbările aduse de istorie naturii noastre. Hegel* a mers pe urmele lui, deşi a repudiat multe alte lucruri din opera sa. Hegel a mai susţinut-în continuarea scrierii lui Kant*, *Propunere pentru o istorie* cosmopolitică procesul istoric este şi un proces de autoeducaţie, înţelegând

prin aceasta nu educaţia unui individ sau a altuia, ci educaţia întregii specii umane. Dar în timp ce Kant afirma că ideea conform căreia istoria are drept scop final dezvoltarea deplină a capacităţilor umane nu este decât o „idee a raţiunii”, Hegel considera că filosofia dovedea această idee. Filosofia istoriei este o filosofie a libertăţii; esenţa omului este libertatea*, lucru pe care în cele din urmă istoria îl revelează, dar ea creează totodată mediul social şi politic propice exprimării depline a libertăţii noastre. Hegel ar fi refuzat să numească aceasta o teorie a naturii umane, deoarece voia să evidenţieze deosebirea dintre fan-tazările secolului al XVIII-lea despre omul natural şi propria sa abordare riguros filosofică; este însă greu de negat că teoria sa politică şi istorică implică o concepţie (istoricizată) despre natura umană.

Este discutabil dacă şi în ce măsură Marx* şi marxismul* în general au abandonat ideea de natură umană. Frecvent şi pe drept cuvânt se face observaţia că viziunea lui Marx despre emanciparea umană are sens numai dacă în oameni există ceva ce-şi revendică împlinirea în activitate creatoare, în condiţii de autoconducere; la fel de frecvent însă se reaminteşte că Marx condamna apelurile la „natură” ca fiind îndeobşte reacţionare – prin aceea că asimilau modul de organizare a lucrurilor într-un anumit loc şi timp cu imperativele atemporale ale naturii – şi că era un adversar convins al modului în care economia politică clasică* explica existenţa economiilor de piaţă printr-o pretinsă înclinaţie naturală spre comerţ şi schimburi. „Sistemul simplu al libertăţii naturale” de care vorbea Adam Smith* nu era, după aprecierea lui Marx, nici simplu, nici natural, nici libertär. În plus, holismul* sociologic al lui Marx explică credinţele şi atitudinile membrilor societăţii nu apelând la natura umană, ci prin presiunile exercitate asupra lor de societate. Nu este de mirare că unii dintre cei mai tenace apărători ai lui

Marx au susţinut că pentru opera acestuia sunt definitorii elementele „structuraliste” şi „antiumaniste”. Este totuşi o exagerare. Poate că, într-adevăr, Marx considera că natura umană explică prea puţin în comparaţie cu imperativele sistemelor sociale, economice şi politice, dar nu se vede cum ar fi putut el să fie criticul care a fost al exploatării, al muncii extenuante şi al mizeriei, dacă n-ar fi avut o concepţie despre natura umană, pe care o credea siluită de astfel de fenomene. Şi apoi, ceea ce condamnă el este concepţia adversarilor săi despre natura umană – bunăoară când îl numeşte pe Jeremy Bentham* „apostolul obtuz al burgheziei” –, şi nu faptul însuşi că aceştia aveau în genere o concepţie despre natura umană. Similar, teza lui Dürkheim că ştiinţele sociale nu pot fi cu adevărat *sociale* dacă apelează la natura umană în explicarea comportamentului social nu merge până la a nega însăşi existenţa unei naturi umane şi până la a sugera că *fericirea şi nefericirea nu* au *nimic* de-a face cu aceasta. Dürkheim considera că natura umană şi

sociabilitatea nu sunt incompatibile. Faptul că vrem să trăim într-o societate unde sentimentul nostru adânc de dreptate să fie exprimat şi în instituţii ţine de natura umană şi nu este un efect secundar al socializării. Natura ca atare furnizează doar materia primă a existenţei umane; societatea este cea care face din el expresia naturii umane. Ca şi în atâtea alte privinţe, trăim încă în umbra teoreticienilor sociali din secolul al XIX-lea. O importantă încercare de a duce mai departe contribuţiile lor a constituit-o programul de cercetare al sociobiologiei – o tentativă de a extinde ideile biologiei evoluţioniste la comportamentul uman (→ *danvirtism social*). Până în prezent, majoritatea cercetărilor întreprinse în această direcţie n-au progresat dincolo de ceea ce se găseşte la unii discipoli timpurii ai lui Darwin, precum Leslie Stephen; în esenţă, deocamdată ele constau din teoretizări conjecturale despre modul în care anumite atitudini morale familiare şi anumite elemente familiare ale organizării politice *ar fi putut* să se constituie ca soluţii la probleme de supravieţuire. Criticii sociobiolpgiei îi reproşează că este rudimentar deterministă şi reducţionistă, şi denunţă afinităţile ei cu conservatorismul*, întocmai cum a făcut Marx cu economia politică clasică. Cei fără *parti pris* admit cà într-un moment sau altul al dezvoltării ştiinţelor sociale cu siguranţă se va crea o punte de legătură cu ştiinţele biologice; abia de atunci se va putea vorbi cu adevărat de începutul unui studiu ştiinţific al naturii umane. Este însă greu de crezut că suntem deja în zorii acelei zile. Până la venirea ei, cititorii vor continua să se aplece asupra scrierilor lui Aristotel, Hobbes, Rousseau şi Marx cu un interes nu doar istoric.

Bibliografie

♦ Aristotel, *Etica nicomahică*, trad. de S. Petecel, Bucureşti, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, 1988.

— Augustin, *The City of God*, ed. D. Knowles, trad. de H. Bettensen, Harmondsworth, Penguin, 1972.

— ♦ Bentham, J. Ed., *Human Nature*, Londra, Allen Lane, 1974, – Dürkheim, é., *Regulile metodei sociologice*, trad. DeC. Sudeţeanu, ed. A II-a, Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1974.

— ♦ Hobbes, T., *Leviathan* (1651), ed. C. B. Macpherson, Harmondsworth, Penguin, 1968.

— Machiavelli, N., *Discourses on the First Decade of Titus Livius*, trad. de L. J.

Walker, ed. B. Crick, Harmondsworth, Penguin, 1970.

— Platon, *Republica*, trad. de A. Cornea, în Platon, *Opere*, vol. V, Bucureşti, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, 1986.

— Rosenberg, A., *Sociobiology and the Preemption of Social Science*, Oxford, Blackwell, 1981.

— Rousseau, J.

— J. *Discurs asupra originii şi fundamentelor inegalităţii dinti-e oameni*, trad. de S. Aritoniu, Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1958.

— Wilson, E. D., *Sociobiology*: *the New Synthesis*, Cambridge, Mass., Belknap, 1975.

naţionalism Dacă prin ideologie* înţelegem un mod general de a gândi despre lume care are implicaţii prescriptive pentru politică, atunci naţionalismul este o ideologie, ba chiar ideologia cu cele mai ample efecte din lume. Ca mod de gândire despre lume, el pune accentul pe importanţa naţiunilor în explicarea proceselor istorice şi în analiza vieţii politice contemporane şi promovează ideea după care „caracterul naţional" este un factor de căpetenie în diferenţierea oamenilor. Din unghi prescriptiv, naţionalismul implică ideea că orice om trebuie să aibă o naţionalitate, şi numai una, şi că aceasta trebuie să fie elementul esenţial al identităţii şi loialităţii fiecăruia. Aceasta înseamnă că oamenii trebuie să se considere membri ai unei naţionalităţi înainte de a fi membri ai vreunei grupări mai restrânse, mai cuprinzătoare sau ai vreuneia definite printr-o combinaţie de criterii, şi că trebuie să fie gata pentru orice sacrificii de care ar fi nevoie pentru apărarea şi promovarea intereselor naţiunii, oricât ar avea de suferit din această pricină alte interese. Naţionalismul conduce în mod caracteristic la revendicarea ca fiecare naţionalitate să se organizeze într-un stat suveran. Majoritatea cercetătorilor merg chiar până la a-l identifica cu această revendicare. De pildă Gellner scrie că: „Naţionalismul este cu precădere un principiu politic, conform căruia unitatea politică şi unitatea naţională trebuie să se suprapună (..) *Sentimentul* naţional constă din mânia provocată de încălcarea acestui principiu sau din satisfacţia creată de respectarea lui. O *mişcare* naţionalistă este o mişcare animată de un astfel de sentiment" (p. 1). De unde urmează (după cum relevă Gellner) că orice mişcare naţionalistă este cu necesitate o mişcare separatistă, dacă naţionalitatea ei este cuprinsă în întregime între graniţele unui stat mai mare, respectiv o mişcare ce revendică retrasarea graniţelor statului dacă membrii unei naţionalităţi ocupă o zonă contiguă, împărţită între mai multe state. Chiar dacă mulţi cercetători cu autoritate împărtăşesc punctul de vedere contrar, aici vom susţine că a

considera revendicarea independenţei de stat drept caracteristica definitorie a unei mişcări naţionaliste înseamnă a lua efectul drept cauză. Elementul central al unei mişcări naţionaliste îl constituie pretenţia ei de a-i reprezenta pe membrii respectivei naţionalităţi în virtutea intereselor lor materiale şi culturale comune. Ea le cere susţinătorilor săi să subordoneze interesele pe care le au în comun (de clasă, religie sau partid, de exemplu) cu concetăţeni de-ai lor, intereselor pe care le au în comun cu membrii grupului naţional. Aşa se face, de pildă, că naţionaliştii irlandezi din secolul al XIX-lea s-au ţinut departe de împărţirea în liberali şi conservatori din restul Regatului Unit, spre a putea urmări mai eficient interesele specific irlandeze privind reforma agrară, o legislaţie penală proprie şi autoguvernarea Irlandei (*Home Rule*). În mod similar, în perioada de după 1945 partidele naţionaliste din Quebec, Flandra, Scoţia şi Ţara Galilor le-au cerut membrilor respectivelor grupuri naţionale să părăsească partidele constituite la scara întregii ţări şi se se alăture conaţionalilor lor în vederea promovării intereselor vizând naţionalitatea lor comună. Majoritatea mişcărilor naţionaliste de acest fel, deşi nu toate, au înscrisă în programele lor revendicarea unui stat independent, dar ar fi artificial să se spună că cele ce nu formulează o astfel de revendicare nu sunt cu adevărat mişcări naţionaliste. În plus, nu-i uşor de stabilit în ce măsură revendicarea unei organizări de stat independente este privită de liderii unei mişcări naţionaliste ca un mijloc strategic pentru obţinerea anumitor concesii, inclusiv a unei autonomii politice mai mari, care totuşi să nu meargă până la formarea unui stat propriu. Se poate întâmpla şi viceversa: ca revendicările *of* iciale ale unei mişcări naţionaliste să nu includă ideea unui stat propriu, pentru că liderii lor apreciază că cea mai propice cale spre acest obiectiv final este de a urmări, pe termen mediu, o mai mare autonomie politică. Astfel, în timp ce naţionaliştii irlandezi se pronunţau *of* icial pentru *Home Rule*, liderul Charles Stewart Pamell spunea într-o cuvântare din 1885: „Niciun om nu are dreptul de a fixa hotarele unei naţiuni; niciun om nu are dreptul să spună ţării sale «până aici trebuie să mergi, iar mai departe nu» „. S-ar putea efectiv să nici nu fie vorba aici de o chestiune pur factuală: chiar şi un lider naţionalist dornic să rostească adevărul s-ar putea să nu fie în măsură să spună çare este scopul şi care este strategia. Plasând în centrul analizei naţionalismului teza importanţei capitale a naţionalităţii, păstrăm posibilitatea de a considera revendicările de autonomie politică şi de independenţă în perspectivă drept mijloace de unriărire a scopului naţionalist de promovare a intereselor culturale şi materiale colective ale celor uniţi printr-o apartenenţă naţională comună. Independenţa de stat poate fi privită firesc ca un astfel de mijloc, pentru că prin ea se maximizează puterea reprezentanţilor respectivei naţionalităţi, dar independenţa poate, pe de altă parte, să comporte costuri economice considerabile. În consecinţa, o mişcare naţionalistă care militează pentru un grad mai mare de autonomie

politică (inclusiv pentru controlul sistemului educaţional şi al aparatului cultural), combinată cu concesii economice din partea restului ţării faţă de respectiva regiune nu este o mişcare mai puţin naţionalistă. Insistenţa că o mişcare naţionalistă urmăreşte *în mod necesar* obţinerea independenţei de stat derivă dintr-o asumpţie impusă realităţii de către cercetătorul care consideră drept un adevăr axiomatic că „singurul mod de asigurare a supravieţuirii politice în condiţiile de astăzi îl constituie protejarea faţă de ingerinţele ostile din afară printr-o organizare politică separată, adică printr-un stat propriu” (Smith, p. 217). Această asumpţie derivă dintr-o subestimare a capacităţii statelor de a-şi adapta formele în aşa fel, încât să lase loc aspiraţiilor naţionaliste. Cea mai pregnantă ilustrare a acestei posibilităţi o oferă transformarea Belgiei din ultimele câteva decenii dintr-un stat centralizat, după modelul francez, în ceva ce seamănă mai mult cu o configuraţie de două substate naţionale. Atenuarea sentimentului separatist în Quebec în aceeaşi perioadă este un fenomen mai puţin evident, doar pentru că de la formare Canada a fost un stat federal. Naţionalismul ca doctrină cu aplicabilitate universală susţine că toţi oamenii trebuie să nutrească maxima loialitate faţă de naţiunea din care fac parte. În consecinţă, apartenenţa la o naţiune este considerată ca un bine esenţial pentru orice fiinţă umană. Naţionalismul poate să îmbrace şi o formă particularistă. Aici sentimentul naţional înseamnă că în politică accentul trebuie pus pe urmărirea interesului naţional în detrimentul intereselor altor ţări şi fără a ţine seama de alte valori, cum ar fi evitarea vărsării de sânge, respectarea dreptului internaţional* sau menţinerea cooperării internaţionale prin tratate bilaterale sau multilaterale. Acest naţionalism particularist se află în aceeaşi relaţie cu naţionalismul universalist, ca egoismul cu individualismul – egoismul fiind urmărirea propriilor interese fără a ţine seama de interesele altora, iar individualismul fiind doctrina conform căreia este legitim să-ţi urmăreşti propriile interese în aceleaşi condiţii în care alţii sunt liberi să şi le urmărească pe ale lor. Când este elaborat ca ideologie, naţionalismul particularist se înfăţişează ca imperialism* şi se consideră că legitimează acapararea de către o ţară a unor teritorii în care trăiesc alte naţionalităţi sau obţinerea de avantaj e (în general militare sau economice) din stăpânirea lor. Ca ideologie, naţionalismul dă un răspuns specific la întrebarea privind fundamentele asocierii umane. De aceea el se află în mod inerent în conflict cu orice ideologie care dă un răspuns diferit la această întrebare. Un exemplu evident este marxismul* clasic, cu sloganul său că muncitorii nu au patrie”. (Teoria istoriei a lui Marx* ar putea fi întru câtva îndatorată intelectual naţionalismului, prin aceea că preia de la Hegel* ideea actorilor colectivi ca forţe ale progresului în istorie, dar mută identitatea colectivităţii de la naţiune la clasele sociale.) Naţionalismul este în conflict şi cu ceea ce am putea numi „personalism”, poziţie exprimată concis în afirmaţia lui E. M. Forster că dacă ar fi pus în situaţia să aleagă între a-şi

trăda ţara şi a-şi trăda prietenii, speră că ar avea curajul să-şi trădeze ţara. Această poziţie – primatul moral al relaţiilor personale – a fost avansată recent de câţiva autori americani din tabăra feministă (de exemplu, Noddings; – *feminism*). La polul opus personalismului, care pune accentul pe importanţa supremă a relaţiilor personale şi pe respingerea oricăror obligaţii generale, se află „cosmopolitismul”. Potrivit acestuia, interesele comune tuturor oamenilor trebuie, în principiu, să conteze în egală măsură pentru noi toţi (de exemplu, Beitz). În mod evident cosmopolitismul este o negare a naţionalismului în aceeaşi măsură ca personalismul. În acelaşi timp, în practică naţionalismul se poate combina cu ideologiile liberalismului*, socialismului* şi comunismului*, în pofida implicaţiilor cosmopolite conţinute în formulările lor abstracte. Peste tot în lume naţionalismul apare primul, iar cealaltă ideologie ocupă o poziţie subordonată, definind parţial conţinutul idealului naţional. Sloganul lui Stalin*

„Socialism (adică comunism) într-o singură ţară” se aplică tuturor celorlalte ideologii ce prescriu forme de organizare socială, aceste forme fiind pur şi simplu ajustate matricei naţionaliste. Din punct de vedere intelectual, aceasta subversiune nu pare să deranjeze prea mult – nici chiar marea majoritate a intelectualilor. Cea mai mare parte a literaturii consacrate naţionalismului constă din încercări de categorisire a criteriilor în funcţie de care în decursul istoriei diferitelor grupuri s-a atribuit naţionalitatea sau statutul de naţiune. Principala divergenţă este cea dintre ideile „obiective” de naţionalitate, conform cărora naţionalitatea este un dat natural definit de limba maternă, ascendenţa etnică a oamenilor etc. Şi concepţia „subiectivă”, conform căreia naţionalitatea este un fenomen psihologic (Mill, cap. 16). Potrivit acestei concepţii „o naţionalitate (..) reprezintă un sentiment comun şi o revendicare organizata, iar nu nişte atribute distincte ce ar putea fi înmănuncheate într-o definiţie strictă” (*Encyclopae-dia Britannica*, *s.v.*). Diversele versiuni ale primei concepţii sunt amalgamări de mituri istorice şi de pseudobiologie (*rasism*). Cea de-a doua este mai receptivă la caracterul negociabil şi modificabil în fapt al identităţii naţionale. (S-a spus, de pildă, şi nu fără un dram de adevăr, că o limbă este un dialect dublat de o armată şi o flotă.) Fără îndoială, natura proteică a naţionalităţii contribuie mult la popularitatea naţionalismului ca ideologie. În acelaşi timp ea pune sub semnul îndoielii valoarea oricărei tentative de a oferi o explicaţie unică a acestei popularit – binb

Bibliografie

Barry, B. „Self-govemment revisited”, în *The Nature of Political Theory*, D. Miller şi L. A, Siedentop ed., Oxford, Clarendon Press, 1983.

— Beitz, C, *Political Theory and International Relations*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1979.

— *Ency-clopaedia Britannica*, ed. A Xl-a, *s.v.* „Naţionalism”, vol. XLX, Cambridge, Cambridge University Press, 1911.

— ♦ Gellner, E., *Nations and Naţionalism*, Oxford, Blackwell, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1983, – ♦ Kohn, H., *The Idea of Naţionalism*, New York, Macmillan, 1946.

— Mill, J. S., *Considérations on Représentative Government*, în *Essays on Politics and Society*, ed. J. M. Robson, Toronto, University *of* Toronto Press, 1977.

— Noddings, N., *Caring*: *a Feminine Approach to Ethies and Moral Education*, Berkeley şi Los Angeles, University *of* California Press, 1984.

— ♦ Smith, A. D., *Theories of Naţionalism*, Londra, Duckworth, 1971. -♦ Snyder, L. Ed., *The Dynamies of Naţionalism*, New York, Van Nostrand, 1964 (cuprinde selecţii din autori mai vechi care s-au ocupat de naţionalism).

naţional-saciaiism Ideologia Partidului Muncitoresc Naţional-Socialist German (NSDAP), mai cunoscut sub denumirea Partidul Nazist, partid înfiinţat în 1919 şi care, avându-l în frunte pe Hitler, a condus Germania între 1933 şi 1945. În esenţă naţional-sacia-lismul îmbina două teorii: teoria fascistă că unitatea naţională putea fi realizată şi menţinută cel mai bine de către un stat totalitar dirijat de un partid cu un lider (*Führer*) suprem, ce întruchipează voinţa naţională, şi teoria rasistă despre superioritatea popoarelor ariene, din care se subînţelegea că alte rase puteau fi în mod justificat cucerite sau complet eliminate. Deşi dintre toate formele de fascism* naţional-sacialismul a fost cel mai spectaculos şi, sub anumite aspecte, a înregistrat cele mai mari succese, din punct de vedere intelectual a fost mai puţin rafinat şi mai puţin interesant decât fascismele italian şi francez. Succesul său politic s-a datorat priceperii de a sintetiza elemente adesea contradictorii într-o teorie cu adresabilitate largă – „socialism” pentru muncitori, antibolşevism pentru patroni, naţionalism* pentru conservatorii tradiţionali şi antisemitism pentru toţi cei ce căutau un ţap ispăşitor pentru pierderea războiului mondial şi pentru dezastrele economice din anii 1920. În Germania reţeta a cunoscut un mare succes; pe plan internaţional ea a slăbit aşa-numita Axă, alianţa de război dintre Italia, Germania şi Japonia. Pentru că Italia avea toate motivele să se teamă de naţionalismul german, care nu putea decât să resuscite aspiraţiile separatiste din fostul Tirol de Sud şi nu prevestea nimic bun în privinţa ambiţiilor italiene din Africa, iar Japonia nu putea să nu-şi dea seama că ambiţiile nutrite de Hitler pentru rasa ariană nu mai lăsau loc ambiţiilor ei

şi nici nu putea să uite că nu o dată în retorica discursurilor antebelice figurase sintagma „pericolul galben”. Nazismul a avut pretenţii intelectuale, dar eje au fost covârşite de entuziasmul pentru forţa brută şi de cultul Führe-rului. Liberalii l-au acuzat adesea pe Hegel* că a pus temeliile nazismului (Popper); naziştii înşişi şi-au revendicat deseori o înrudire intelectuală cu Nietzsche*. În realitate, liberalismul conservator al lui Hegel a fost în cel mai rău caz intermitent-autoritar, iar insistenţa sa asupra supremaţiei legii* şi asupra garantării constituţionale a drepturilor private sunt lucruri total străine nazismului, după cum dispreţul lui Nietzsche faţă de pretenţiile Imperiului German arată cât de departe era idealul său de tot ce avea să însemne naţional-sacialismul. În timp ce fascismul italian se putea mândri cu Giovanni Gentile*, iar fascismul francez cu Maurice Barrés* şi cu Charles Maurras*, nazismul a fost intelectual-mente steril. Alfred Rosenberg (născut în 1893, spânzurat pentru crime de război în octombrie 1946) a fost singurul lui „filosof, iar cea mai cunoscută lucrare a sa, *Mitul secolului al douăzecilea* (1930), a fost un amalgam strident de idei rasiste şi populiste (*volkisch*), având vagi legături cu o istorie a culturii europene ce încearcă în chip bizar să demonstreze că tot ce este de valoare în istoria europeană are origini nordice.

Naţional-sacialismul prezintă mai mult un interes sociologic decât unul intelectual. Cel mai bine i-au descifrat natura autorii (ca Arendt*) care au văzut în el o patologie intelectuală, interpretată fie ca un episod din istoria societăţii de masă, fie ca o reacţie la năzuinţa spre transcendent (Nolte). Practic, „socialismul” său n-a însemnat decât că drepturile statului sunt mai presus de cele ale proprietarilor privaţi; până la urmă apelul său la *Volk* n-a fost decât un pretext pentru distrugerea organizaţiilor secundare ale societăţii liberale, în particular a sindicatelor, şi pentru mobilizarea elanului războinic al populaţiei. Elementul cel mai interesant al ideologiei naziste l-a constituit ambivalenţa ei în privinţa revoluţiei; în timp ce Barrés şi Maurras au fost duşmani declaraţi ai Revoluţiei franceze şi ai liberalismului* de după ea, atitudinea lui Mussolini* faţă de marxism* a fost întotdeauna una de egală atracţie şi respingere. Nazismul a marcat apoteoza acestei ambivalenţe, prezentându-se concomitent ca o mişcare contrarevoluţionară şi ca o mişcare revoluţionară. Atracţia psihologică exercitată de el a fost foarte asemănătoare celei exercitate de utopismul* revoluţionar de toate orientările (Cohn) şi în timp ce în vorbe proclama idealul constant al statului corporatist, pe plan retoric şi pe plan practic aspectul mai caracteristic al naţional-sacialismului a fost ceva de genul revoluţiei permanente. Instituţiile de orice fel erau preţuite numai în măsura în care exprimau spiritul „poporului” şi contribuiau la triumful rasei ariene, la nevoie toate putând fi lichidate în orice moment. Acesta e doar unul dintre multele elemente care nu pennit asimilarea naţional-sacialismului cu forme anterioare de conservatorism* sau de autoritarism şi

care fac ca versiunea nazistă a fascismului să fie mult mai mult decât o colecţie de răspunsuri la gravele probleme economice care în perioada interbelică au afectat aproape toate ţările. Încarnarea sa în mintea febrilă a lui Hitler a fost, în acest sens, mai mult decât un simplu accident. Pentru că datorită oportunismului politic şi energiei electrizante ale acestuia, naziştii au câştigat sprijin, promiţând deopotrivă naţionalizarea şi ocrotirea proprietăţii private, exaltând deopotrivă puterea industrială şi virtuţile ţăranului german şi proclamând necesitatea unor măsuri radicale, cât şi a unora conservatoare. Singura constantă a fost accentul pus pe expansiunea naţională, pe puritatea rasială şi pe „principiul conducătorului". Consecinţa inevitabilă a combinării acestor aspiraţii cu teza explicită că în politica internaţională dreptul e totuna cu forţa a fost războiul; înfrângerea totală din 1945 a fost un verdict pe care niciun naţional-sa-cialist nu l-a putut contesta.

— *Rasism AR*

Bibliografie

Arendt, H., *Originile totalitarismului*, trad. de I. Dur şi M. Ivănescu, Bucureşti, Humanitas, 1994.

— Bullock, A., *Hitler*. *A Study în Tyranny*, Harmondsworth, Penguin, 1962.

— Cohn, N., *The Pursuit of the Millenium*, Londra, Paladin, 1970.

— Mosse, G. L., *The Crisis of German Ideology*, Weidenfeld & Nicolson, 1966.

— Neumann, F., *Be-hemoth*, New York, 1966.

— Nolte, E., *Tfiree Faces of Fascism*, New York, Hoit, Rinehart & Winston, 1965. -Popper, K. R., *Societatea deschisă şi duşmanii ei*, trad. de D. Sto-ianovici, Bucureşti, Humanitas, 1993.

— Rosenberg, *A.*, *Race and Race History*, ed. R. Pois, Londra, Weidenfeld & Nicolson, 1970 (cuprinde extrase din *Mitul secolului al douăzecilea*).

— Stern, F., *The Politics of Cultural Despair*, Berkeley, University *of* California Press, 1974.

nazism – *naţional-sacialism* nesupunere civică în mod curent, înţelesul sintagmei, „nesupunere civică" este cel de nesupunere deliberată faţă de o

lege, din considerente de principiu de ordin religios (→ *obiecţie de conştiinţă*), moral sau politic; în sensul ei cel mai strict, nesupunerea civică implică încălcarea unei legi care este prin ea însăşi nedreaptă, dar termenul este folosit şi pentru desemnarea protestelor care implică încălcarea legii ca efect derivat al opunerii faţă de o politică particulară, sau al presiunilor ce urmăresc să determine reforme politice.

Sintagma „nesupunere civică" a fost construită de autorul american Henry David Thoreau*; el a dat acest titlu unui eseu pe care l-a scris în 1848 pentru a explica de ce mulţi ani a refuzat să plătească impozite statului Massachusetts, motiv pentru care a petrecut şi o noapte în închisoare. Thoreau a recurs la acest gest pentru a protesta faţă de două politici ale guvernului Statelor Unite: războiul împotriva Mexicului şi perpetuarea sclaviei în statele din Sud. El afirmă necesitatea ca oamenii să se împotrivească injustiţiei atunci când aceasta este comisă de propriul lor guvern, votul singur ne-fiind suficient. Datoria de nesupunere civică este implicit pusă în contrast cu datoria de supunere civică, cu datoria de supunere în faţa legii, deseori formulată de filosofii politici. Teoria şi practica nesupunerii civice au fost rafmate cu aproape un secol mai târziu de către Gandhi* în contextul dezvoltării teoriei sale privind non-violenţa şi lupta nonviolentă. Un bine cunoscut exemplu de nesupunere civică a fost marşul spre mare condus de el în 1932, ca o sfidare a interdicţiei de a extrage sare, impusă de regimul colonial britanic indienilor. Gandhi argumenta că în general nesupunerea civică se bazează pe un respect profund faţă de lege; că cei ce recurg la ea trebuie s-o facă întotdeauna în mod nonviolent şi public, şi să-şi declare disponibilitatea de a accepta toate sancţiunile pe care încălcarea legii le atrage după sine. El mai credea că la nesupunerea civică trebuie să se recurgă numai după ce au fost încercate şi au eşuat toate eforturile de convingere şi de petiţionare. Gandhi se deosebea de Thoreau prin accentul pe care-l punea pe nonviolenţa strictă, pe datoria generală de supunere civică şi pe necesitatea încercării în prealabil a tuturor formelor constituţionale de acţiune politică; poziţia lui Thoreau era mai individualistă şi avea o nuanţă mai antiguvernamentală, în discuţiile recente cu privire la nesupunerea civică, de obicei se acceptă concepţia lui Gandhi. John Rawls*, de pildă, defineşte nesupunerea civică drept „un act public, nonviolent, de conştiinţă, dar politic, potrivnic legii, întreprins de obicei cu scopul de a produce o schimbare în legislaţie sau în politicile guvernanţilor" (*A Theory of Justice*, p. 364).

Pentru justificarea nesupunerii civice se apelează îndeobşte la o lege morală superioară legilor oricărei forme de guvernământ şi la necesitatea împotrivirii absolute faţă de o încălcare flagrantă a drepturilor umane*. Ambele idei se întâlnesc la Thoreau. În plus, adesea se face apel şi la un drept

superior-naţional sau internaţional. În perioada 1955-1963 protestatarii în favoarea drepturilor civice din Sudul extrem al SUA au putut apela la Constituţia americană atunci când încăl-cau anumite legi locale ce admiteau segregaţia rasială. Demonstranţii împotriva armelor nucleare sau a războiului din Vietnam au afirmat uneori că susţin dreptul internaţional*. Un alt argument folosit uneori pentru justificarea nesupunerii civice este că un pericol iminent pentru viaţa umană nu poate fi contracarat în mod adecvat pe cale democratică şi electorală normală – opinie invocată de Bertrand Russell* ca motiv de nesupunere civică împotriva armelor nucleare. Una dintre principalele întrebări ce se pun în legătură cu nesupunerea civică, dar la care cei ce recurg la ea răspund rareori, este dacă scopul ei este cu precădere persuasiv sau coercitiv. Dacă demonstranţii urmăresc să dramatizeze opoziţia lor faţă de o anumită politică şi să-şi arate forţa convingerii prin disponibilitatea de a suferi pentru credinţele lor, s-ar putea ca ei să schimbe modul de gândire al unora dintre adversari sau dintre concetăţeni. Această folosire persuasivă a nesupunerii civice poate grăbi soluţionarea negociată a unui conflict sau realizarea unei reforme politice. Dacă, pe de altă parte, nesupunerea civică urmăreşte să umple închisorile sau să facă imposibilă introducerea unei politici, atunci demonstranţii exercită o presiune directă asupra guvernanţilor ori încearcă să obţină o victorie imediată. În practică nu există o linie de demarcaţie netă între cele două, ea putând să depindă pur şi simplu de numărul celor implicaţi, dar tactica nesupunerii civice poate pune accentul fie pe persuasiune, fie pe eficienţa directă. De exemplu, nişte manifestanţi pentru pace care pătrund în interiorul unei baze militare, dând astfel prilejul de a fi arestaţi, pun accentul pe opoziţia lor faţă de menirea bazei, pe când nişte manifestanţi care încearcă să blocheze anumite operaţii efective la respectiva bază urmăresc mai degrabă paralizarea ei totală.

Nesupunerea civică se plasează la mijloc între formele constituţionale de acţiune politică, pe de o parte, şi rebeliune sau revoluţie, pe de alta. Ea poate fi privită ca o formă extremă, dar în anumite împrejurări acceptabilă, de protest în cadrul unui spectru de metode politice folosite în statele constituţionale şi democratice. Acest punct de vedere este mai uşor de susţinut dacă scopul nesupunerii civice este persuasiv şi dacă ea se desfăşoară într-un mod strict nonviolent şi public. Dar ea poate să şi preceadă o mişcare de rezistenţă totală faţă de un regim, să ducă la forme violente de protest sau la rebeliune, în timp ce ideea îndreptăţirii rezistenţei totale împotriva unei dictaturi, a unei ocupaţii străine sau a unui regim funciarmente nedrept este larg acceptata, în mod normal o asemenea rezistenţă este condamnată dacă se produce înăuntrul unui regim care respectă drepturile cetăţenilor săi şi în care guvernanţii pot fi influenţaţi sau schimbaţi de jos. Într-un caz sau în altul, între partizanii şi adversarii nesupunerii civice pot

exista dezacorduri în privinţa măsurii în care guvernanţii respectă drepturile şi libertăţile civice sau în privinţa amploarei practicilor democratice.

După 1950 în Occident nesupunerea civică a devenit o formă de protest obişnuită şi larg acceptată. Cu toate acestea, sunt încă mulţi oameni care se îndoiesc că vreodată încălcarea legii ar fi îndreptăţită câtă vreme există alte forme legale de protest şi presiune. Ei se tem că ilegalitatea poate lua amploare şi genera un climat politic care să submineze respectul faţă de practicile democratice. Aşadar, ne aflăm în faţa unei dezbateri a cărei încheiere deplină este puţin probabilă.

AFC

Bibliografie

♦ Bedau, H. A. Ed., *Civil Disobedience*: *Theory and Practice*, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1979.

— Gandhi, M. K., *Non-violent Resistance* (1951), New York, Schocken, 1961.

— Rawls, J., *A Theory of Justice*, cap. 6, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1971; Oxford University Press, 1972.

— Singer, P., *Democracy andDisobedience*, Oxford, Clarendon Press, 1973.

— Thoreau, H. D., *Civil disobedience*, în Bedau ed.

— Walzer, M., *Obligations*: *Essays on Disobedience*, *War and Citizenship*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1970.

nevoi → *interese*; *drepturi*

Niebuhr, Reinhold (1892-1971) Teolog, critic social şi gânditor politic nord-american. Născut în Missouri, Niebuhr a urmat Elmhurst College şi seminariile teologice Eden şi Yale. În 1915 a intrat în Evangelical Synod al Americii de Nord, până în 1928 a fost pastor la o biserică dintr-o suburbie muncitorească din Detroit, apoi profesor la Union Theological Seminary din New York City, unde a deţinut catedra de morală creştină până la pensionare, în 1960. A scris numeroase cărţi şi articole şi a fost răsplătit cu titluri onorifice; în 1939 a fost invitat la Universitatea din Edinburgh pentru o serie de prelegeri „Gifford” din care a rezultat cea mai importantă lucrare a sa, *Human Nature andDestiny* (1942). Dar temele centrale ale interesului său

constant pentru politică fuseseră enunţate deja în prima sa carte, *Moral Man and Immoral Society* (1932). Aceste preocupări erau concentrate în jurul acţiunii forţelor păcatului şi ale forţelor harului în societatea seculară şi îr viaţa politică. Deşi în concepţia lui Niebuhr conştiinţa şi năzuinţa după transcendent i-au fost hărăzite omului, instituţiile umane – printre care chiar limbajul – sunt împiedicate de forţa păcatului să transpună înţelesul ultim în viaţa seculară. În consecinţă, critica sa socială s-a îndreptat împotriva a ceea ce el considera a fi falsitatea tuturor pretenţiilor seculare la justiţie universală. Din acest motiv Niebuhr a fost considerat, şi s-a considerat el însuşi, un augustinian (*Augustin*). Spirit extrem de autocritic – a tăcut din atitudinea autocritică esenţialul metodei sale –, Niebuhr a fost consecvent ataşat unui realism conform căruia autorităţile seculare se autosub-minează prin pretenţiile lor infatuate de superioritate morală, chiar şi atunci când aceste pretenţii împrumută, cum de altfel se întâmplă frecvent în epoca noastră, haina scepticismului. Când apără democraţia* ca opusul oricărui autoritarism, Niebuhr foloseşte argumentul că numai practicile democratice favorizează demascarea iluziilor; de aici derivă faimoasa sa definiţie a politicii democratice ca fiind „soluţia proximă a unor probleme insolubile" ca şi cea mai cunoscută rugăciune a sa: „Doamne, dă-ne harul de a putea primi cu seninătate acele lucruri ce nu pot fi schimbate, curajul de a schimba lucrurile ce trebuie schimbate şi înţelepciunea de a le deosebi pe unele de celelalte." Mentorul teologic al lui Niebuhr a fost Jonathan Edwards; iar eroul sau politic, Abraham Lincoln*. Primul cerea de la semenii săi un respect infinit faţă de misterele lumii, inclusiv faţă de cele ce ţin de cruzime şi suferinţă; iar cel de-al doilea a dat pilda atitudinii politice necesare – o „combinaţie între fermitatea morală în chestiunile cu caracter imediat şi conştiinţa religioasă privind cealaltă dimensiune a sensului şi judecăţii" ca şi „conştiinţa clară a contradicţiei ce există între scopurile divine şi cele umane, chiar şi la cel mai înalt nivel al aspiraţiilor umane" (*The Irony of American History*, p. 72). Numai o astfel de conştiinţă trează poate fi solul hrănitor al caritătii umane, care se cuvine să izvorască din „umilinţa spiritului şi pocăinţa mirnii". Chiar dacă politica nu poate fi înţeleasă decât ca o arenă a intereselor aflate în conflict şi exprimate prin forţă, şi chiar dacă fiecare comunitate, şi cu deosebire naţiunea, îşi apără interesele apelând la forţă, judecata finală privitoare la folosirea forţei nu poate fi niciodată exclusiv pragmatică. Iată de ce Niebuhr ţinea să sublinieze dependenţa fermităţii politice de poruncile şi profeţiile biblice. Principiul său călăuzitor a fost, aşa cum scrie în *Man 's Nature and His Communities*, acela de a lega responsabilitatea religioasă de politică în aşa fel, încât „o concepţie realistă asupra naturii umane să stea în slujba unei morale a justiţiei progresiste (..) şi nu să fie bastion al (..) unui conservatorism ce apără privilegii nedrepte".

JBK

Bibliografie

♦ Davis, H. R. Şi R C. Good ed., *Reinhold Niebuhr on Politics*, New York, Scribner, 1960.

— Niebuhr, R., *Moral Man and Immoral Society*, New York, Scribner, 1932.

— *Beyond Tragedy*, New York, Scribner, 1937.

— *Human Nature andDestiny*, New York, Scribner, 1942.

— *The Children of Light and the Children of Darkness*, New York, Scribner, 1944.

— *The Irony of American History*, New York, Scribner, 1952.

— *Man ’s Nature and His Communities*, New York, Scribner, 1965 (introducerea prezintă evoluţia gândirii lui Niebuhr, aşa cum a văzut-o el însuşi).

Nietzsche, Friedrich Wilhelm (1844-1900) Filosof german. A devenit cunoscut publicului pentru prima dată în 1869, când i s-a încredinţat catedra de filologie clasică a Universităţii din Basel. Când, după trei ani, Nietzsche a publicat prima sa lucrare mai ampla, *Naşterea tragediei din spiritul muzicii* (1872), cei mai mulţi dintre colegii săi universitari au fost de părere că această tânără speranţa nu s-a împlinit. Aceasta carte, dedicată foarte controversatului pe atunci compozitor Richard Wagner, punea sub semnul întrebării majoritatea reprezentărilor statornicite în secolul al XIX-lea despre Grecia antică, despre originile şi scopurile tragediei. Cartea a fost supusă unei critici necruţătoare de către rivalii filologi ai autorului. Cu o sănătate din ce în ce mai şubredă, Nietzsche abandonează speranţa de a putea da un imbold înnoirii culturii cu ajutorul instituţiilor de învăţământ şi al dramei muzicale a lui Wagner, rupe legăturile cu acesta şi, în 1879, demisionează din Universitate. Următorii zece ani şi-i petrece în sudul Elveţiei şi în nordul Italiei. Scrierile din această perioadă, îndeosebi *Aşa grăit-a Zarathustra* (1883-1884), *Dincolo de bine şi de rău* (1886), *Genealogia moralei* (1887), *Amurgul idolilor* (1889), *Anticristul* (1895), precum şi autobiografia şi postum publicata *Ecce homo* (1908), reprezintă miezul operei sale. Mai există o lucrare, întocmită după caietele sale cu însemnări de către executorii testamentari şi intitulată de aceştia *Voinţa de putere* (1901); recent s-a arătat că această lucrare cuprinde în cea mai mare parte material de care Nietzsche s-a lepădat

şi, ca atare, trebuie tratată cu precauţie, în 1889 Nietzsche a înnebunit, astfel că ultimii unsprezece ani de viaţă i-a petrecut sub îngrijirea mamei şi a surorii sale. Cu câţiva ani mai înainte opera sa începuse să atragă atenţia unor intelectuali de prestigiu din Europa; la data morţii era recunoscut drept unul dintre cei mai de seamă gânditori europeni. De atunci încoace, reputaţia sa a cunoscut ascensiuni şi căderi, în parte datorita utilizării (falacioase) a operei sale de către nazişti; se poate afirma cu temei că a fost un spirit care a fecundat gândirea europeană din secolul al XX-lea.

Din forma scrierilor lui Nietzsche se vede numaidecât că intenţiile sale intelectuale depăşeau cadrul filosofiei academice. În loc de texte sobru persuasive găsim la el poezie, invectivă, jocuri de cuvinte, aforisme, mărturisiri, toate întreţesute cu pasaje de factură mai convenţională. În spatele acestui amestec de genuri literare – deconcertant, la prima vedere – stă convingerea lui Nietzsche că ideile sale trebuiau să pătrundă în spiritul cititorului la un nivel mult mai adânc decât cel al receptării cumpănite-atât de adânc, încât să schimbe însăşi natura receptării. El nu se mulţumeşte să interpreteze lumea, ci îşi propune s-o schimbe. Până la urmă, aşadar, el nu ne poate convinge cu mijloace ce reflectă doar sursele şi structura lumii aşa cum ni se înfăţişează ea acum, ci încearcă să realizeze un asemenea impact al operei sale asupra noastră, încât să rezulte o transformare a însuşi modului nostru de a-fi-în-lume. N-am exagera prea mujfspunând că, într-un fel sau altul, toţi cititorii lui Nietzsche se descoperă reflectaţi, în textul lui Nietzsche. Dificultăţile şi pericolele unei astfel de abordări apar chiar în prima sa scriere, în *Naşterea tragediei* el este preocupat de rolul tragediei în crearea şi menţinerea culturii *polis-uhii.* Îl interesează nu doar individul, ci şi colectivitatea

— Mai exact, structura care face posibilă cultura specială a unei colectivităţi particulare. Pentru Nietzsche, grecii rezolvaseră ceea ce noi am numi problema autorităţii. Ei găsiseră un mod de a stabili ce însemna să fii grec, care nu se baza pe nimic altceva decât pe propriile lor acţiuni. Nietzsche afirmă că tragedia a jucat un rol central în susţinerea şi înnoirea fecundă a acestei certitudini de sine. Când şi-a îndreptat atenţia asupra lumii moderne, a găsit în ea aceeaşi problemă. Pe ce se poate sprijini o cultură în absenţa autorităţii?

Pentru Nietzsche lumea modernă se confruntă cu o criză. Criză ce dospeşte de multă vreme, avându-şi originile ultime în aporia socratică şi în creştinism. Manifestarea imediata a acestei crize este ceea ce el numeşte „moartea lui Dumnezeu”, fenomenul general numit de el” nihilism”. Prin aceşti termeni Nietzsche desemnează starea în care oamenii continuă să caute

un principiu de autoritate, făcând în acelaşi timp imposibil acest principiu şi conştientizarea lui. Această stare de lucruri va domina, credea el, următorii două sute de ani.

Demersul lui Nietzsche constă, în parte, în examinarea acelor presupoziţii autoprotectoare, pe care oamenii le folosesc pentru a evita confruntarea cu condiţia lor. Sub acest aspect opera lui Nietzsche continuă critica ideologiei* prefigurată de Kant* şi care începuse să preocupe ştiinţa socială în secolul al XIX-lea. „Idolii" cărora Nietzsche le prevestea „amurgul" se înrudesc de aproape cu „fetişurile" despre care Marx* spunea că se ascund sub aparenţa mărfurilor şi cu „totemurile" cu ajutorul cărora, în concepţia lui Freud*, oamenii se apără de o confruntare directă cu bazele civilizaţiei. Nietzsche însă este mai intransigent în critica sa decât sunt Kant, Marx sau Freud*. În *Despre genealogia moralei* el susţine că atât practicile, cât şi modurile de a înţelege lumea trebuie interpretate „genealogic", ca o familie comună ce-şi are originea în acte specifice ce reflectă relaţii de putere şi subiectivitatea celor în cauză. Aici argumentarea nietzscheeană constituie o critică sau o parodie deliberată a lui Hegel*. Cum se ştie, acesta dăduse numele de „stăpân" şi „slugă" celor doi poli ai relaţiei în cadrul căreia cei oprimaţi descoperă în chiar condiţiile opresiunii lor sursa propriei eliberări. La fel, Nietzsche numeşte „morală de stăpân" şi „morală de sclav" cele două mari forme pe care le-a îmbrăcat morala şi susţine, ca şi Hegel, că este în logica moralei de sclav să submineze fundamentele epistemologice ale moralei de stăpân. Pentru el triumful moralei de sclav nu reprezintă un pas spre forme de conştiinţă noi şi superioare, ci marchează dominaţia crescândă a unei forme de subiectivitate ce are nevoie de opresiune pentru a-şi păstra sentimentul de sine. Opresiunea nu duce, ca la Hegel, la eliberare, ci doar la forme de autoopresiune din ce în ce mai sofisticate şi mai interiorizate. Nietzsche descrie aceste forme în ultimele două cărţi ale lucrării *Despre genealogia moralei*. Pe măsură ce morala de sclav triumfă deplin ca mod de a-fi-în-lume, viaţa umană devine unidimensională, o repetare sterilă a aceloraşi lucruri. Când totul ajunge să fie modelat dupa chipul moralei de sclav, atunci tot ceea ce fac oamenii va reproduce şi consolida condiţiile propriei lor aserviri.

Nietzsche nu crede, precum Marx şi liberalii, ca situaţia noastră actuală conţine condiţiile propriei depăşiri. Nietzsche numeşte „voinţă de putere" caracteristica inevitabilă a tuturor acţiunilor de a reproduce presupoziţiile şi condiţiile care le fac posibile. „Voinţa de putere" este, aşadar, caracteristică tuturor acţiunilor, inclusiv celor mai „sclav morale". Contrar opiniilor multor comentatori, pentru Nietzsche voinţa de putere nu reprezintă o valoare pozitivă, ci esenţa oricărei acţiuni umane (în germană, cuvântul *Macht*,

„putere”, derivă din *machen*, „a face”), în scrierile lui Nietzsche se găsesc presărate numeroase comentarii despre politică. În raport cu epoca modernă, ele sunt aproape toate negative; însă majoritatea comentatorilor nu observă că ele califică negativ viaţa politica *modernă*. „Vine vremea – scrie el într-o notă din 1886 – când trebuie să-ţi schimbi vederile despre politică”. Nietzsche se arată neliniştit mai ales cu privire la dezvoltarea statului modern şi a naţionalismului* european, „această perpetuare a particularismului politic european, a politicii mărunte [care a] lipsit Europa de sensul şi raţiunile ei (..) [şi] a împins-o într-o fundătură” (*Ecce homo*, „Cazul Wagner”, § 2). El se opune naţionalismului pentru că vede în el o împotrivire de ariergardă la dezintegrarea statului modern. Şi anticipează „războaie cum nu s-au mai văzut” „pentru stăpânirea pământului”, războaie ce vor constitui caracteristica secolului următor. Nietzsche vrea să spună că războaiele din secolul al XX-lea se vor purta nu pentru câştiguri ce se măsoară în termeni cunoscuţi, ci pentru a defini ce înseamnă să stăpâneşti ceva. În secolul viitor, scrie el, „conceptul de politică se va contopi total cu un război al spiritelor şi pentru spirite” (*Ecce homo*, „De ce sunt un destin”, §1). În viziunea lui, în secolul al XX-lea, politica şi epistemologia vor fi una: în politică întrebarea de căpetenie nu va fi „cine ce câştigă, unde şi când”, ci „cum trebuie înţeleasă lumea”.

Spre sfârşitul vieţii sale, în *Ecce homo*, Nietzsche îşi critică opera de tinereţe pentru că e nepolitică. Aflat în pragul nebuniei, el nu mai are timpul şi probabil nici capacitatea de a dezvolta o teorie politică închegată. Susţinuse că structurile moderne destramă vechile rânduieli, de ierarhii şi privilegii, care menţinuseră Europa într-o stare de decadenţă; dar totodată ştie că structurile actuale de putere păstrează vechile rânduieli. Cuprins de deznădejde şi copleşit de boală, el declară în câteva dintre ultimele sale scrisori că toţi reprezentanţii vechilor rânduieli ar trebui împuşcaţi, pentru ca locul lor să fie luat de cei ce au „dreptul de a porunci”. Nietzsche nu a descris conţinutul acestui nou principiu ai autorităţii, în ceea ce priveşte viaţa politică pe care o anticipa pentru secolul al douăzecilea, este semnificativ faptul că cele mai explicite opţiuni practic-politice ale sale s-au suprapus în timp cu boala sa. TfâS

Bibliografie

♦ Allison, D. Ed., *The New Nietzsche*: *Contemporary Styles of Interpretation*, New York, Dell, 1977.

— Heidegger, M., *Nietzsche*, trad. Şi ed. D. F. Krell, San Francisco, Harper & Row, 1979.

— Nehamas, A., *Nietzsche*: *Life as Littéraire*, Cambridge, Mass.,

Harvard University Press, 1985.

— Nietzsche, R W., *Nietzsche Werke*. *Kritische Gesamtausgabe*, ed. G. Colli şi M. Montinari, Berlin şi New York, de Gruyter, 1967.

— *Aşa grăit-a Zarathustra*, trad. de Şt. A. Doinaş, Bucureşti, Humanitas, 1994.

— *Ştiinţa voioasă*; *Genealogia moralei*; *Amurgul idolilor*, trad. de L. Micescu, Bucureşti, Humanitas, 1994. -*On the Advantage and Disantvatages of Historyfor Life*, trad. Şi întrod. P. Preuss, Indianopolis, Hackett, 1980.

— ♦ Strong, T. B., *Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration*, Berkeley şi Los Angeles, University *of* California Press, 1975.

— Williams, W. D., *Nietzsche and the French*: *a study of the influence of Nietzsche 's French reading on his thought and writing*, Oxford, Blackwell, 1952.

Noua dreaptă Termen destul de vag, aplicat unui grup de gânditori care în anii 1970 şi 1980 au atacat ideile şi practicile social-democraţiei* aşa cum erau întruchipate în statele occidentale, ca şi forma de socialism* instaurată în Europa Răsăriteană. Ca orientare ideologică, ei se plasează aproximativ între libcrtarianism* şi conservatorism*, dar au ca opţiune comună diminuarea rolului statului* în unele domenii, dacă nu în toate. Originalitatea lor ţine mai puţin de conţinutul ideilor lor (îndatorate mult liberalismului* din secolul al XIX-lea) decât de contextul politic în care au fost formulate. X, ***Bibliografie***

Levitas, R. Ed., 77ie *Ideology of the New Right*, Cambridge, Polity, 1986.

Noua stângă Denumire generică a unui grup de gânditori radicali care, între sfârşitul anilor 1950 şi prima parte a anilor 1970, au încercat să revitalizeze gândirea socialistă. Ei au adoptat o atitudine critică faţă de „socialismul real" din Europa de Est şi s-au distanţat de partidele comuniste din Vest. De asemenea, au pus sub semnul întrebării crezul marxist ortodox în colapsul economic iminent al capitalismului, deplasând accentul asupra factorilor ideologici şi culturali care împiedică victimele capitalismului să devină conştiente de nevoile lor autentice. În cazul Noii stângi, cu greu s-ar putea vorbi de un program politic concret: filonul anarhist din gândirea lor transpare din neîncrederea pe care o nutresc faţă de politica de partid tradiţională, iar calificativul cel mai potrivit ar fi cel de critici sociali. Cu toate acestea, ei au izbutit să reconfigureze agenda socialistă, introducând în ea

chestiuni privitoare la relaţiile personale (îndeosebi cele sexuale), schimbarea culturală şi valoarea progresului material.

— *Socialism* DLM

Bibliografie

Long, P., *The New Lefi*, Boston, Mass., Porter Sargeant, 1969.

O

Oakeshott, Michael Joseph (1901-1990) Gânditor politic britanic. A absolvit Universitatea din Cambridge în 1923, iar doi ani mai târziu a devenit membru al Gonville and Caius College, în 1951 este numit la catedra de ştiinţe politice de la London School *of* Economies, de unde se pensionează în 1968.

În prima sa lucrare filosofică importantă, *Expérience and its Modes* (1933), Oakeshott şi-a propus să elucideze caracteristicile constitutive ale diferitelor forme de înţelegere a experienţei umane. Pentru el, experienţa este un tot unitar, în raport cu care spiritul şi lumea exterioară, subiectul şi obiectul sunt nişte abstracţii unilaterale. Toate încercările de înţelegere a experienţei se împart în două categorii: unele o înţeleg din puncte de vedere specifice, altele „ca un întreg**, „pentru ea însăşi**. Prin însăşi natura sa, fiecare punct de vedere se bazează pe anumite asumpţii sau presupoziţii, pe care nu le pune sub semnul întrebării; el extrage aspecte semnificative din totalitatea experienţei dându-le o explicaţie omogenă, suverană şi rotunjită. Oakeshott distinge trei asemenea puncte de vedere sau „moduri**, şi anume practica, ştiinţa şi istoria, cărora mai târziu le adaugă poezia. Modul practic priveşte experienţa *sub specie voluntatis* (din unghiul voinţei). El presupune indivizi separaţi, unici şi autonomi, ce urmăresc să-şi satisfacă diverse dorinţe şi înţelege totalitatea experienţei prin prisma unor noţiuni ca eu, altul, schimbare, bun, rău, trebuie, plăcere şi durere. Istoria priveşte totalitatea experienţei *sub specie praeâeritorum* (din unghiul trecutului), iar ştiinţa *sub specie quantitatis* (din unghiul cantităţii). Spre deosebire de „moduri”, filosofia urmăreşte să ofere o experienţă necondiţionată şi nesegmentată prin abstracţii, şi ca atare evită orice puncte de vedere şi asumpţii parţiale. Pentru Oakeshott, filosofia se deosebeşte de toate celelalte demersuri intelectuale prin radicalitate, conştiinţă de sine şi o riguroasă atitudine autocritică. Cea mai distinctivă caracteristică a ei o constituie critica statornică şi neobosită a asumpţiilor-atât ale ei, cât şi ale fiecăruia din „moduri**, în *Expérience and its Modes*, Oakeshott a făcut puţine consideraţii despre politică, şî filosofia politică. Despre acestea a început să scrie câţiva ani mai târziu, de pildă în introducerea sa la *Le-viathan-yA* lui Thomas Hobbes* (1946), în câteva eseuri din *Politica* şi din *Cambridge Journal* şi în prelegerea universitară inaugurală

(1951). Unele dintre aceste eseuri au fost reunite ulterior în volumul *Raţionalism în Politics and other essays* (1962). În această perioadă Oakeshott a avansat câteva viziuni diferite despre natura şi sarcinile filosofiei politice, indicând drept obiective ale ei explorarea „naturii şi a destinului pământesc al omului", examinarea critică a civilizaţiei contemporane şi analiza conceptuală. Cât despre politică*, vede în ea activitatea de analiză şi amendare a incoerenţelor ce ies periodic la iveală în constelaţiile de întocmiri „deopotrivă coerente şi incoerente" ce se întâlnesc în orice comunitate. Ea nu constă şi nu poate consta în a decide zi de zi ce şi cum trebuie făcut, aşa cum susţin empiriştii, dar nici în implementarea unor principii, idei sau doctrine abstracte, cum susţin raţionaliştii, ci în a sesiza şi urma sugestiile cuprinse în tradiţiile comportamentale existente. Oakeshott consideră că empiriştii şi raţionaliştii răstălmăcesc cu totul natura timpului şi a cunoaşterii, cele două dimensiuni centrale ale vieţii politice. Pentru unii, timpul apare ca o serie de momente discontinue, iar pentru ceilalţi este ireal; pentru unii cunoaşterea este o sumă de informaţii, iar pentru ceilalţi este un corp de adevăruri generale atemporale. Nici unii, nici ceilalţi nu sesizează importanţa vitală a tradiţiei* în ordonarea modului în care o comunitate percepe timpul sau continuitatea istorică şi în furnizarea cunoştinţelor practice sau concrete necesare activităţilor ce au loc în cadrul ei.

Cartea lui Oakeshott *On Human Conduct* (1975) cuprinde cea mai sistematică expunere a filosofiei sale politice. Ultima sa carte, *On Histoiy and other essays* (1983), conţine un singur eseu teoretic asupra politicii şi nu marchează un nou început. *On Human Conduct* este o lucrare complexă, scrisă în stiluri şi idiomuri diferite şi folosind vechi termeni latineşti pentru exprimarea unor idei moderne. Oakeshott afirmă că filosofia politică sau, cum preferă s-o numească acum, civilă are ca obiectiv analiza caracterului şi a postulatelor ideale ale conduitei umane în general şi ale asocierii civile în particular. El considera că orice asociaţie umană este structurată într-un ansamblu de practici fie prudenţiale, fie morale. Practicile prudenţiale servesc unui scop sau unor scopuri cu conţinut comun, pe când practicile morale nu au caracter instrumental. Aşadar, există două „moduri categorial distincte" de constituire a asociaţiilor umane. Asociaţia prudenţială, cu caracter de „întreprindere", se formează în vederea unui scop comun, iar asociaţia morală are la bază recunoaşterea autorităţii unor practici comune. Pentru Oakeshott, asociaţia civilă nu este o „întreprindere", ci o asociere morală realizată în funcţie de practici ce constau din diferite tipuri de reguli interdependente, pe care le numeşte *res-publica*. „Ceea ce-i leagă pe *cives* unii de alţii – scrie el – formând o asociaţie civilă este recunoaşterea autorităţii întruchipate de *respublica* şi a obligaţiei de a adera la condiţiile ei" (p. 149). Dintre toate regulile ce constituie *respublica*, *lex* este definitorie pentru asociaţia civilă şi

ea formulează normele de comportament la care *cives* sunt chemaţi să subscrie. *Lex* este moralmente imperativă, pentru că e elaborată de oameni autorizaţi în conformitate cu proceduri statornicite.

Pentru a se garanta o adeziune adecvată la *lex*, asociaţia civilă are nevoie de o conducere (constând din justiţie şi administraţie) şi de un „aparat de conducere". Deşi regulile ce constituie *respublica* sunt obligatorii în virtutea naturii lor autoritative, ele pot fi examinate din perspectiva dezirabilităţii, activitate numită de Oakeshott „politică". Aceasta presupune acceptarea autorităţii reprezentate de *respublica* şi critica regulilor ei specifice. Deliberarea politică este călăuzită de consideraţii privind *bonum civile*, adică ceea ce este drept sau dezirabil sub aspect civil şi la care toţi *cives* sunt obligaţi să subscrie sub ameninţarea pedepsei civile. Ea exclude obiective ca edificarea unei societăţi perfecte sau îmbunătăţirea sorţii omenirii, pentru că asociaţia civilă nu este de natura unei „întreprinderi", şi dreptatea distributivă, dat fiind că guvernanţii civili nu au" nimic de distribuit". Evident, Oakeshott nu se gândeşte că o distribuire aparent formală a drepturilor şi obligaţiilor ar putea să implice în realitate o distribuire materială de puteri, oportunităţi şi bunuri. Deşi asociaţia civilă poate fi doar o asociaţie morală, şi nu una de tip „întreprindere", Oakeshott susţine că aproape de la începuturile lui orice stat european modern a năzuit în ambele direcţii. În diferite state sau în diferite epoci istorice câte una dintre cele două tendinţe a precumpănit, deşi nici cealaltă nu era cu totul absentă. Din această perspectivă, conflictul dintre cele două tendinţe oferă o cheie mai bună pentru înţelegerea statului modern decât nişte etichete ideologice convenţionale, precum dreapta şi stânga sau liberă iniţiativă şi colectivism. Oakeshott nu explică satisfăcător cum au luat naştere astfel de tendinţe radical contradictorii, cum izbutesc să coexiste şi chiar să ajungă la compromisuri viabile. Dr, n

BCP

Bibliografie

♦ Greenleaf, W. H., *Oakeshott 's Philosophical Politics y* Londra, Longman, 1965.

— Oakeshott, M, *Expérience and its Modes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1933. –, *Raţionalismul în politică*, trad.

de A.-P. Iliescu, Bucureşti, AII, 1995.

— *On Human Conduct*, Oxford, Clarendon Press, 1975.

— (f) Parekh, B., *Contemporary Political Thinkers*, Oxford, Martin Robertson, 1982.

— *Political Theory*, 4 (1976) (un simpozion Oakeshott).

Obiecţie de conştiinţă Refuzul de a satisface serviciul militar obligatoriu, de obicei, dar nu invariabil, pe temeiuri religioase. Poate implica încălcarea legii (acolo unde nu e recunoscut niciun drept la refuzul de conştiinţă), ceea ce face să fie privit ca o formă de nesupunere civică*; asimilarea e însă discutabilă, pentru că scopul primordial al obiecţiei de conştiinţă este în mod normal acela de a-l excepta pe obiectantul însuşi de la serviciul militar, şi nu de a suscita o împotrivire generală faţă de războiul în cauză.

— *Pacifism* DLM

Obligaţie politică O bună parte din istoria modernă (de după secolul al XVI-lea) a filosofiei politice gravitează în jurul problemei obligaţiei politice. Subiectul prezintă trei aspecte principale: (1) faţă de cine sau faţă de ce anume am obligaţii politice?

— *Identificarea* autorităţii politice; (2) în ce măsură sau în ce privinţe am obligaţii faţă de cei ce deţin autoritatea politică – *întinderea* obligaţiilor politice; (3) cum se face că am ajuns să am obligaţii politice sau: oare am, în genere, vreo asemenea obligaţie – *originile* autorităţii politice. Obligaţia politică este corelativă cu autoritatea* politică. Astfel, dacă eu am *obligaţia* de a face o acţiune *x* sau de a mă abţine de la ea, trebuie să existe cineva (sau un organism) care are *dreptul* de a-mi pretinde să fac sau să nu fac *x* şi ca atare posedă autoritate asupra mea în privinţa lui *x*. De regulă, autoritatea politică este considerată a fi statul* sau guvernământul, sau reprezentanţii acestora. Cu toate acestea, obligaţiile *mele* politice nu sunt datorate oricărui stat sau tuturor statelor, ci doar statului al cărui membru sunt (deşi este posibil să am obligaţii juridice în calitate de străin într-un alt stat). Unii au considerat că obligaţiile mele politice astfel „particularizate” creează dificultăţi în calea oricărei încercări de a deriva obligaţiile politice din principii morale mai înalte, cum ar fi utilitatea generală sau dreptatea*. Căci este departe de a fi evident că vreunul din aceste principii ar fi întotdeauna cel mai bine servit prin aderenţa individului la comandamentele propriului stat. De aci provine, în pofida altor dezavantaje, forţa de atracţie a teoriilor contractualiste ale obligaţiei politice, teorii conform cărora, tocmai pentru că am promis sau am consimţit să mă supun comandamentelor statului meu, sunt obligat faţă de el şi nu faţă de vreun altul, în măsura în care se admite că statul se bucură de autoritate politică asupra membrilor săi, se consideră de obicei că de aici

decurge calitatea lui de a fi singurul în drept de a emite legi şi de a monopoliza folosirea constrângerii pentru aplicarea lor. Aşadar, conţinutul minimal al obligaţiei mele politice nu este pur şi simplu acela de a mă conforma *cutărei* sau *cutărei* legi, la alegerea mea, ci de a mă conforma *Legii*. Pe lângă obligaţiile de supunere faţă de legi, adesea se consideră că avem şi obligaţii de civilitate – de a sprijini şi susţine principalele instituţii politice ale statului participând la ele, de pildă prin vot, prin serviciul militar, ca jurat. Filosofii aparţinând tradiţiei liberale susţin de regulă că obligaţiile politice ale individului sunt semnificativ limitate în câteva moduri, în primul rând, ele sunt doar un fel de obligaţii morale printre altele – alături, de pildă, de obligaţiile familiale, profesionale şi religioase. Mai mult, obligaţiile morale în general trebuie deosebite de datoria morală, adică de ceea ce, punând totul la socoteală, trebuie să facem. Aşadar, dacă trebuie să fac *x*, atunci pentru mine *x* este o cerinţă morală. Dacă însă* este o obligaţie ce-mi revine, atunci este posibil ca asupra lui să precumpănească fie obligaţii mai imperioase, fie alte considerente morale superioare. (*nesupunere civică*) Drept urmare, teoriile liberale despre obligaţia politică nu sunt, de regulă, prezentate ca răspunsuri definitive privitoare la datoria noastră morală faţă de stat. Pe de altă parte, potrivit unor critici ai liberalismului*, conformarea individului la obligaţiile sale politice constituie suprema lui datorie morală.

Până către începutul secolului al XVI-lea, răspunsul la întrebarea „cum ajungem să avem obligaţii politice?” era fie că pur şi simplu le moştenim, fie că ele sunt ca un dat al naturii, aşa cum ne sunt părinţii şi obligaţiile faţă de ei, fie că trebuie să le acceptăm pur şi simplu ca expresie a voinţei divine. Filosofia politică modernă se remarcă prin respingerea mai vechii idei a inevitabilităţii autorităţii politice şi recunoaşterea principiului că toate obligaţiile valabile trebuie contractate sau autoasumate voluntar – concepţie ce ridică imediat problema justificării: „De ce trebuie, în genere, să-mi asum astfel de obligaţii?” Răspunsurile la această întrebare centrală sunt de două tipuri principale: fie din pricina interesului propriu – statul este un mijloc necesar pentru a obţine anumite lucruri pe care le dorim (siguranţa fizică sau securitatea proprietăţii), or, dacă dorim scopul, nu putem să nu dorim mijlocul de a-l realiza; fie pentru că avem anumite îndatoriri morale fundamentale (cum ar fi maximizarea fericirii umane sau înfăptuirea dreptăţii), îndatoriri de care nu ne putem achita decât prin mecanisme ale autorităţii politice. În tradiţia politică liberală, concepţia conform căreia obligaţiile politice trebuie neapărat autoasumate este marcată de o tendinţă puternică, deşi cam ambiguă şi nu tocmai consecventă, spre „voluntarism radical”, adică spre ideea că, pentru a fi legitimă, o autoritate trebuie nu doar *ac-ceptată*, ci şi *creată* printr-un act de voinţă. Dificultăţile de a da acestei idei o expresie plauzibilă sau coerentă cu ajutorul noţiunii de contract social* şi alternativele

– utilitaristă, idealistă, democratica şi anarhistă – la ea alcătuiesc o bună parte din conţinutul istoriei moderne a tratării filosofice a conceptului de obligaţie politică. *Obligaţia necondiţionată*. Cât timp se consideră, în general, ca autoritatea politică este un fapt imuabil, natural sau divin, întrebarea dacă avem realmente obligaţii politice nici nu poate măcar să fie pusă. Susţineri argumentate ale ideii de obligaţie necondiţionată apar doar când împrejurările încep să se schimbe, iar sursa pretenţiilor statului la autoritate începe să fie pusă la îndoială. Astfel, în vremea tulburărilor politice care au însoţit Reforma religioasă, Luther* le-a răspuns celor ce revendicau dreptul indivizilor de a urma în toate acţiunile, inclusiv în privinţa îndatoririlor lor politice, propria conştiinţă, reiterând pur şi simplu îndemnurile severe ale Sfântului Pavel de supunere pasivă faţă de autorităţile existente. Un secol mai târziu Robert Filmer* prezenta puterea regală ca pe un fel de autoritate paternă, invocând astfel respectul tradiţional faţă de ierarhia naturală" din familie în sprijinul pretenţiilor absolutiste ale monarhiei Stuarţilor. Fireşte, niciun fel de argumente de acest fel nu sunt de natură să-i impresioneze pe cei lipsiţi de o predispoziţie spre pietate; ca urmare, partizanii moderni ai supunerii necondiţionate îl urmează îndeobşte pe David Hume* în apărarea supunerii faţă de stat pe considerentul că avantajele unui sistem solid de autoritate politică precumpănesc aproape invariabil asupra dezavantajelor pe care le comportă tulburarea ei.

Obligaţia condiţionată. Utilitarişti cu o concepţie mai puţin temătoare decât cea a lui Hume despre consecinţele probabile ale inovaţiei politice susţin de obicei o formă sau alta a autorităţii politice condiţionate. Istoriceşte însă, tezelor absolutiste de felul celor avansate de Luther şi Filmer li s-au opus o seamă de gânditori aparţinând tradiţiei contractualiste – direcţie de gândire politică sugerată pentru prima dată de Platon* în dialogul *Criton* şi dezvoltată sistematic începând din secolul al XVI-lea de gânditori ca George Buchanan, Richard Hooker*, Johannes Althusius*, Hugo Grotius* şi John Milton* şi încununată în secolul al XVII-lea de capodoperele lui Thomas Hobbes* şi John Locke*. Esenţa poziţiei contractualiste clasice constă în ideea că autoritatea politică este legitimă numai în măsura în care rezultă din voinţa sau consimţământul celor ce-i sunt supuşi şi numai atâta timp cât are o sferă restrânsă. Aceste două condiţii distincte sunt reunite în ideea contractului social. Dat fiind că oamenii nu pot trăi sau cel puţin nu pot trăi bine fără amenităţile ordinii civile, statul trebuie considerat ca având menirea de a servi unui anumit scop (evitarea primejdiilor şi a dificultăţilor inerente stării de natură*), iar autoritatea politică trebuie privită ca fiind limitată la ceea ce este necesar pentru atingerea acestui scop. Cum în mod firesc toţi oamenii doresc să trăiască sau să trăiască bine, această autoritate necesară trebuie privită ca izvorând din învoirea lor comună de a înstrăina sau de a transfera drepturile

lor naturale* unui suveran politic. Lăsând deoparte detaliile şi dificultăţile inerente tranziţiei noţionale de la starea de natură la societatea civilă, este suficient să menţionăm aici că în cadrul acestei tranziţii se consideră că individul păstrează şi aduce cu sine în societatea civilă cel puţin unele dintre drepturile de care se bucura în starea de natură. Efectul fundamental este fixarea unor limite pentru obligaţiile supusului sau ale cetăţeanului faţă de stat prin trasarea unei demarcaţii conceptuale nete între sfera autorităţii politice şi sfera drepturilor* individului. Punctul prin care este trasată linia de demarcaţie dintre aceste două sfere diferă, firește, în funcţie de concepţia despre natura umană*, despre neajunsurile stării de natură şi deci de modul în care sunt concepuţi termenii contractului. Pentru Hobbes oamenii sunt de la natură neîncrezători şi neajutoraţi, iar starea de natură este un „război al tuturor împotriva tuturor”, care poate fi evitat doar prin înstrăinarea reciprocă a tuturor drepturilor naturale, exceptând doar dreptul de a ne apăra singuri când suntem atacaţi direct. Terţul beneficiar al acestei renunţări profunde la libertate devine suveran şi preia vir-tualmente autoritatea absolută de a acţiona după cum consideră necesar pentru securitatea supuşilor săi, mergând chiar până la a avea drepturi nelimitate asupra bunurilor şi a conştiinţelor lor. Locke, care vede starea de natură în culori mai puţin negre decât Hobbes, rezervă libertăţii individuale o sferă mult mai largă. Potrivit teoriei lockeene, autoritatea politică ia naştere în două etape: întâi un contract de societate unanim, prin care oamenii se reunesc într-o societate politică, renunţând la dreptul lor natural de a duce la îndeplinire legile dreptăţii, iar apoi o decizie majoritară a celor uniţi astfel referitoare la forma particulară de guvernământ căreia să-i fie încredinţată puterea executivă legală. Încredinţând doar statului protecţia drepturillor lor naturale, printre care se numără şi dreptul la proprietate* şi la viaţă, ei îşi rezervă totodată dreptul de a-şi relua puterea executivă în caz că statul, prin incompetenţă sau tiranie, nu se achită cum se cuvine de ceea ce i s-a încredinţat; deşi Locke nu precizează cu claritate cum va fi identificată o asemenea derelicţie şi dacă individul este cel îndreptăţit să-şi retragă recunoaşterea, sau majoritatea societăţii politice. Această lipsă de claritate este semnificativă. Pentru că, deşi contractualiştii insistă că obligaţia politică trebuie obligatoriu condiţionată de îndeplinirea de către stat a scopurilor lui restrânse şi de nedepăşirea acestora, circumstanţele în care individul ar putea să se considere pe drept cuvânt eliberat de obligaţii sunt de obicei specificate sau atât de riguros (ca la Hobbes) sau atât de ambiguu (ca la Locke), încât adesea efectul este atenuarea sau chiar anularea elementului de consimţământ individual. În plus, consimţământul* însuşi este de obicei caracterizat în mod atât de larg sau de vag, încât devine anevoie de stabilit când anume s-ar putea spune că a fost retras. Într-adevăr, s-a susţinut că vocabularul con-tractualist adoptat de autori ca Hobbes şi Locke este

potenţial derutant prin faptul că ceea ce în opinia lor legitimează cu adevărat obligaţia politică nu este câtuşi de puţin consimţământul, ci însăşi natura statului – bunăoară faptul că acesta e drept şi ca atare genul de stat căruia oamenii sunt datori să-i dea consimţământul sau la care ar consimţi dacă ar fi raţionali sau morali.

Dificultăţile de acest fel întâmpinate de teoria contractualistă au dus în două direcţii: prin Rousseau*, la încercările contemporane de a da actului de consimţământ mai multă realitate legându-l de procese specific democratice, iar prin Hume, la teorii utilitariste ale obligaţiei. La rândul ei, niciuna dintre acestea nu este scutită de dificultăţi. Teoriile democratice despre consimţământ se confruntă cu problema obligaţiilor minorităţilor disidente sau ale indivizilor nemulţumiţi, iar teoriile utilitariste, care fundamentează atât practica promisiunii, cât şi practica loialităţii politice pe utilitatea generală, se izbesc deopotrivă de menţionata problemă a „particularităţii", ca şi de faptul că elementul distinctiv al autorităţii politice este pretenţia statului ca cetăţenii să se supună legii nu pentru că ea maximizează utilitatea, ci pentru că este lege*. (*democraţie*; *utilitarism*)

Libertatea necondiţionată. Istoriceşte, ideea radicală că individul este liber de orice obligaţie faţă de stat a îmbrăcat două forme principale – anarhismul şi socialismul revoluţionar. În cadrul acestuia din urmă, cea mai influentă concepţie este cea a marxiştilor (→ *marxism*). Marxiştii formulează două argumente diferite împotriva autorităţii politice, deşi rareori acşstea sunt tratate distinct. Primul este că marea majoritate a oamenilor nu au niciun fel de obligaţii politice, pentru că statul nu este altceva decât un instrument al unei minorităţi economice particulare (latifundiarii, capitaliştii), folosit pentru exploatarea celor ce muncesc – poziţie ce lasă deschisă posibilitatea ca aceştia din urmă să aibă obligaţii de natură politică faţă de alţi membri ai clasei lor de a schimba forma statului, iar într-un stat drept să le revină obligaţii politice. Cel de-al doilea este mai radical: principiile morale, inclusiv principiile obligaţiei politice, nu au o forţă independentă şi obiectivă. Ele nu sunt decât expresii ideologice ale intereselor de clasă economice, modificându-se odată cu schimbarea echilibrului puterii economice şi politice. Care ar putea fi implicaţiile acestui argument reducţionist privind supunerea în cadrul unui stat muncitoresc postrevoluţionar sau privind societatea comunistă fără clase, nu este clar. Anarhismul politic se găseşte formulat în scrierile unor anarhişti din secolul al XIX-lea, ca Proudhon* şi Kropotkin*. Aceştia consideră nevalidă orice autoritate guvernamentală, pentru că în concepţia lor statul este prin esenţa lui o instituţie coercitivă, iar coerciţie există numai în societăţi corupte sau nedrepte. Cum individul are obligaţia morală de a acţiona drept, datoria lui morală primordială nu poate fi decât aceea de a se opune statului pe orice

cale şi de a năzui spre o societate în care toţi membrii să coopereze voluntar în conformitate cu principiile dreptăţii. Anarhismul politic nu implică nicidecum respingerea oricărei forme de autoritate, ci doar a acelora care presupun asumarea unui drept de constrângere. Deşi viziunea lor nu păcătuieşte prin vreo absurditate logică evidentă, anarhiştii politici întâmpină dificultăţi când e vorba de a prezenta o teorie convingătoare a formelor nepolitice de autoritate socială. Anarhismul filosofic este însă mult mai radical, deoarece implică respingerea ideii înseşi de autoritate legitimă, politică sau de altă natură. Baza acestei doctrine se găseşte în scrierile lui William Godwin* şi a fost dezvoltată în anii din urmă de către R. P. Wolff. Esenţa ei este că individul are datoria morală primordială de a-şi păstra întotdeauna autonomia morală, adică de a nu-şi subordona niciodată propria judecată judecăţii altuia, şi cum esenţa autorităţii politice este că imperativul statului, „Făx!”, constituie prin el însuşi o raţiune morală pentru a face *x*, autonomia morală şi obligaţia politică sunt necesarmente incompatibile. Principala dificultate a anarhismului politic rezidă probabil în incertitudinea implicaţiilor sale politice practice. Căci, chiar dacă acceptăm teza că pretenţia statului ca un anumit lucru să fie tăcut nu poate fi niciodată o raţiune morală de a face lucrul respectiv, se poate totuşi întâmpla (şi cu siguranţă că foarte des se şi întâmplă) ca ceea ce statul cere să fie ceva ce ne este oricum pretins ca un lucru drept şi corect. Poate că semnificaţia majoră a acestei doctrine rezidă în aceea că ne reaminteşte de profundele primejdii morale pe care le comportă supunerea automată şi necumpănită faţă de autoritatea politică. *Supunerea politică ca autodeterminare*. Poziţia lui Rousseau în evoluţia ideii de obligaţie politică este una complexă şi ambiguă, căci deşi argumentează în acelaşi limbaj contractu-alist ca Hobbes şi Locke, el dezvoltă o linie de gândire care, în mâinile filosofilor idealişti din secolele al XDC-lea şi al XX-lea, precum Hegel*, Thomas Hill Green* şi Bernard Bosanquet*, culminează în cea mai riguroasă critică a tradiţiei individualiste liberale privind obligaţia condiţionată. Punctul crucial în care Rousseau diferă de teoreticienii contractualişti clasici îl constituie argumentarea sa conform căreia, pentru a crea un suveran politic legitim, oamenii în starea de natură trebuie neapărat să-şi înstrăineze *toate* drepturile naturale. Aşadar, într-un anumit sens Rousseau este un partizan al autorităţii necondiţionate. Originalitatea sa constă în concepţia după care acest act radical de înstrăinare a drepturilor nu doar creează autoritate politică, ci totodată recreează părţile contractante prin faptul că, devenind moralmente încorporate în suveran, voinţele individuale se modifică sau se topesc în voinţa generală*. Implicaţiile sunt imense, pentru că în lumina unei astfel de transformări a personalităţii opoziţiile ce caracterizează teoria politică liberală şi creează „problema” clasică a obligaţiei politice suferă o redefinire fundamentală. Desigur, se poate spune că individul are obligaţii faţă de stat şi chiar că acestea constituie

îndatoririle lui primordiale. Dar, în măsura în care este raţionai, voinţa sa individuală este identică cu voinţa generală şi în consecinţă obligaţiile lui sunt, într-un anumit sens, obligaţii pe care le are faţă de el însuşi. Din această perspectivă problema centrală a filosofiei politice încetează de a mai fi cea a identificării corecte a liniei de demarcaţie dintre drepturile individuale şi autoritatea politică, chestiunea de căpetenie devenind specificarea condiţiilor în care individul poate dobândi adevărata autodeterminare şi libertate prin contopirea propriei voinţe cu voinţa generală.

Ceea ce la Rousseau este esenţialmente un ideal etic de autodeterminare morală, la Hegel şi la idealiştii de mai târziu devine o critică filosofică sistematică a bazei metafizice a gândirii politice liberale, îndeosebi a individualismului* şi a empirismului său (*idealism*). Rezultatul este di-saluţia problemei obligaţiei politice aşa cum este înţeleasă în tradiţia liberală, numai că acest rezultat este deosebit de vulnerabil tocmai din pricina dependenţei sale de anumite premise filosofice dificile şi, după opinia multor gânditori, total himerice. Totodată trebuie remarcat că în anii din urmă se constată încercarea unor marxişti mai subtili sub aspect filosofic de a reformula în termenii materialismului istoric* ceea ce ei consideră a fi fost intuiţiile valabile ale acestei linii de gândire. Tratând în anii 1960 tema obligaţiei politice, un eminent filosof politic de la Oxford mărturisea că simte nevoia să se scuze pentru că se ocupa de o temă „demodată până şi la Oxford”. Motivele incontestabilului declin al interesului filosofic pentru această temă în deceniile de după primul război mondial sunt complicate, dar cel puţin în parte situaţia trebuie pusă pe seama evoluţiilor din logică şi epistemologie, pentru că ambii protagonişti ai domeniului – teoria contractualistă şi idealismul politic – au avut mult de suferit din partea filosofilor de orientare pozitivistă. (→ *pozitivism*) Idealismul politic a căzut în faţa atomismului logic al lui G. E. Moore şi Bertrand Russell*, căci, dacă întregurile sunt în mod necesar reductibile la părţile lor constitutive, după cum argumentau aceştia, atunci voinţele generale trebuie analizate în voinţe individuale şi, în consecinţă, obligaţiile acestora nu pot fi explicate fără circularitate prin recurs la cele dintâi. În anii 1940 şi 1950 stilul demolator al filosofiei limbajului obişnuit a contribuit nu numai la năruirea ambiţioaselor edificii metafizice ale idealismului, ci şi la năruirea teoriei contractualiste. Problemele practice ale obligaţiei politice, susţineau exponenţii acestei filosofii, sunt întotdeauna specifice – „De ce trebuie să mă supun *acum acestei* legi sau *acestui* guvern?” – şi de regulă susceptibile de răspunsuri directe (chiar dacă, uneori, factual complicate şi moralmente dificile), de obicei în termenii consecinţelor probabile ale deciziilor alternative. Aşa-zisa problemă a obligaţiei politice apare, argumentau ei, fiindcă anumiţi filosofi formulează întrebarea prea general: „De ce trebuie în genere să dau ascultare unei legi sau unui stat?”

Odată formulată, această întrebare generală îl antrenează pe filosof într-o logică mistificatoare, ce sfârşeşte în apeluri solemne, dar în esenţă găunoase, la ficţiuni de felul drepturilor naturale, al stărilor de natură şi al contractelor sociale. De pe la mijlocul anilor 1960 însă pozitivismul în variatele lui forme înregistrează un recul constant iar teoria redobândeşte respectabilitate în majoritatea domeniilor filosofiei; odată cu ea, problema obligaţiei politice este din nou supusă unei examinări serioase. Poate că cea mai bună mărturie a acestei schimbări de optică o constituie ambiţioasa şi extrem de influenta teorie a dreptăţii dezvoltată de John Rawls*, care încorporează ca element esenţial o tratare subtilă şi sofisticată a sferei şi a limitelor obligaţiilor noastre politice. GWS

Bibliografie

Bosanquet, B., *The Philosophical Theory of the State*, ed. A II-a, Londra, Macmillan, 1923.

— ♦ Flathman, R" *Political Obligation*, New York, Atheneum, 1972.

— Green, T. H., *Lectures on the Principâes of Political Obligation* (1822), Londra, Long-man, 1966.

— Hobbes, T., *Leviathan* (1651), ed. C. B. Macpherson, Harmondsworth, Penguin, 1968.

— Hume, D., „Of the original contract", în *Essays Moral*, *Political and Literaiy*, ed. E. Miller, Indianapolis, Liberty Classies, 1985.

— Locke, J., *Two Treatises of Government* (1689), ed. P. Lasiert, New York, Mentor, 1965, Cambridge, Cambridge University Press, 1970.

— ♦ Pateman, C, *The Problem of Political Obligation*, New York, Wiley, 1979.

— ♦ Pitkin, H., „Obligation and consent*în *Philosophy*, *Politics and Society*, seria a 4-a, P. Laslett, W. G. Run-ciman şi Q. Skinner ed., Oxford, Blackwell, 1972.

— ♦ Plamenatz, J., *Consent*, *Freedom and Political Obligation*, ed. A II-a, Oxford, Oxford University Press, 1968.

— Platon, *Criton*, trad. de M. Guţu, în Platon, *Opere*, vol. I, Bucureşti, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, 1974.

— Rawls, I, *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1971, Oxford, Oxford University Press, 1972.

— ♦ Simmons, A. J., *Moral Principâes and Political Obligation*, Princeton, N J, Princeton University Press, 1979.

— Wolff, R. P., *În Defense of Anar-chism*, New York, Harper & Row, 1970.

Occam (sau Ockham) William

(c. 1285-c. 1349) Filosof nominalist englez. Născut în Surrey, Occam a intrat în Ordinul franciscan, apoi a studiat la Oxford unde, ca licenţiat în teologie, şi-a pregătit doctoratul comentând (c. 1317-1319) *Sentenţele* lui Petrus Lombardus. Lucrarea nu a fost dusă până la capăt, pentru că în 1323 cincizeci şi şase de extrase din scrierile sale au fost luate de rectorul cel nou de la Oxford, John Lutterell, şi prezentate spre cenzură papei, la reşedinţa sa de la Avignon. Chemat să-şi apere opiniile, Occam a fost cenzurat, dar nu şi excomunicat. În 1328. Împreună cu ministrul general al franciscanilor, Mihail din Cesena, s-a refugiat la curtea lui Ludovic de Bavaria, împăratul Sfântului Imperiu Roman. Şi-a petrecut restul vieţii ca polemist politic, scriind împotriva pretenţiilor papale la puteri depline în chestiunile spirituale şi în cele temporale. Viaţa sa activă poate fi împărţită în două perioade: prima – filosofică, logică, şi teologică – petrecută la Oxford, şi cea de după 1328, în care a fost publicist politic, apărându-şi în scris Ordinul şi pe protectorul său imperial împotriva papalităţii. Concepţia sa despre logică a ocupat un loc central în cadrul viziunii sale, ca mijloc de ordonare a cunoaşterii şi de determinare a gradelor de certitudine la care oamenii pot ajunge. A susţinut că trebuie să se facă distincţie între natura individuală a oricărei fiinţe şi natura universală a conceptelor noastre, pe de o parte, şi, pe de alta, termenii pe care-i folosim în constituirea cunoaşterii. În această privinţă a fost categorisit drept nominalist, deşi îndreptăţirea acestui calificativ în cazul său este foarte controversată. Ceea ce i-a preocupat a fost să dea o explicaţie universalelor într-o lume formată din existenţe individuale. A identificat natura lui Dumnezeu însuşi şi libertatea Săde creator cu legea divină, pe care o mai numea şi *lex liber-tatis*, „lege a libertăţii”. Occam a susţinut că funcţia cârmuitorilor temporali era de a-i admonesta şi pedepsi pe păcătoşi şi de a proteja biserica împotriva lor. Biserica are doar putere spirituală, în chestiunile pământeşti fiind supusă cârmuitorului temporal. Puterile temporală şi spirituală nu corespund la două ordini distincte – a naturii şi a harului – existenţa lor datorându-se indivizilor ce constituie respectivele ordini (temporală şi spirituală). Ca în orice creaţie, în fiecare din ele numai individul

este real. Într-o societate creştină puterile spirituală şi temporală cuprind aceiaşi indivizi, care sunt atât membri botezaţi ai bisericii, cât şi supuşi ai cârmuitorilor temporali, în calitate de cetăţeni. Biserica este cârmuită de legea divină, iar regatele, de legi umane. Potrivit teoriei lui Occam, Cristos, aidoma Sfântului Francise şi discipolilor săi, a folosit numai ceea ce era necesar pentru subzistenţă, iar această folosire a bunurilor, deosebita de proprietate* sau posesie, este un drept natural* acordat tuturor oamenilor pentru a putea trăi. Acest drept natural este anterior oricăror drepturi de posesie juridice. În felul acesta Occam nu doar motiva sărăcia franciscană, ci combătea totodată ingerinţele papale în sfera autonomiei imperiale când căuta să explice apariţia proprietăţii şi a posesiei ca rezultat al căderii în păcat. El recunoştea imperfecţiunea afe *facto* a firii căzute, care-şi afla ulterior expresie în dreptul uman pozitiv. Acesta se afla în contrast cu idealul perfecţiunii spirituale, întruchipat în dreptul natural (divin). În scrierea *Dialogus*, Occam se exprimă mai concret asupra sferei puterii papale, circumscrisă de legea evanghelică pe care Cristos i-a conferit-o lui Petru: biserica administrează sfintele taine, hirotoniseşte preoţii, îi îndrumă pe credincioşi etc. Dreapta judecată şi legea naturală cârmuiesc biserica; în mod asemănător, dreapta judecată şi legea naturală îngăduie existenţa regatelor temporale nu întru totul perfecte. Idealul circumscrie, aşadar, activităţile bisericii, statului lăsându-i-se autoritatea şi autonomia în propria-i sferă. Înăuntrul sferei temporale legitimitatea este asigurată când se obţine consimţământul celor guvernaţi şi când se urmăreşte binele obştesc. Suveranitatea* îşi are izvorul în popor, care are dreptul natural de a face legi* şi a institui cârmuitori. Fiindcă sfera temporală este imperfectă, suveranitatea seculară poate fi legitimă chiar şi când este tiranică. Odată acordată în chip voluntar de către popor, autoritatea legitimă nu poate fi retrasă decât în împrejurări extreme – când cârmuitorul comite păcate strigătoare la cer sau crime. Occam consideră domeniul politic în bună măsură incapabil să-şi înfăptuiască idealurile, ceea ce-i face să recunoască legitimitatea puterii unei guvernări seculare suverane chiar şi atunci când oamenii au fost lipsiţi de puterea lor prin acte nelegiuite, prin transfer, cumpărare, donaţie, succesiune ereditară sau război drept, adică prin legitimitatea conferită de *ius fori*, rezultat al unei învoieli sau al unei rânduieli umane cum este cutuma. Iar odată instituit prin dreptul uman pozitiv, spune Occam, statul trebuie recunoscut de toţi cei asupra cărora îşi exercită puterea. În domeniul politic, Occam anulează virtual puterea poporului de a-şi da consimţământul iniţial unui suveran, atunci când afirmă că, odată instalat, cârmuitorul deţine întreaga autoritate atâta timp cât jurisdicţia sa rămâne utilă şi avantajoasă binelui obştesc. Nu există contract social bazat pe o încredinţare revocabilă a reprezentării populare decât în cazurile extreme de ignominie sau crimă, când loialitatea poporului poate fi retrasă.

Această concepţie rezultă din argumentul teologic al lui Occam că orice suveranitate umană asupra oamenilor şi a lucrurilor este un rezultat al căderii. *Dominium-vA* nu a fost acordat pe veci tuturor oamenilor conform dreptei judecăţi, ci puterea de a poseda şi de a cârmui se datora circumstanţei contingente a păcatului lui Adam, fără de care n-ar fi apărut. Înainte de cădere, Adam şi Eva au avut o putere perfectă, miraculoasă, fără caracter de proprietate, asupra tuturor lucrurilor, pe care le stăpâneau nu prin constrângere, ci prin judecată. Ei se foloseau de lucruri doar atât cât aveau nevoie. *Proprietate* comună nu a existat nici înainte, nici după cădere. După săvârşirea păcatului, ei au dobândit *puterea* de a-şi apropria lucruri şi de a le împărţi. *Din acel moment* dreptul pozitiv reglementează aproprierea şi împărţirea, proprietatea şi posesia. *Dominium-ul* originar de care s-au bucurat Adam şi Eva venea de la Dumnezeu: stăpânirea şi posesia sunt expresia rânduielii şi voinţei umane. Autoritatea temporală a însoţit proprietatea asupra bunurilor şi a fost o consecinţă a căderii, ceea ce face ca suveranitatea temporală să fie reglementată de dreptul pozitiv, ca opus celui natural. Din acest motiv, autorităţile temporale sunt independente de sancţiunea ecleziastică. Dezvoltarea legitimităţii puterii temporale s-a petrecut la toţi oamenii, păgâni şi creştini deopotrivă, a fost sancţionată de Dumnezeu şi n-a avut nimic de-a face cu biserica instituţională sau cu vreun dar supranatural.

Logica lui Occam, teologia sa şi scrierile sale politice au exercitat o influenţă enormă în secolele al XIV-lea şi al XV-lea. Cele scrise de el despre puterea papală au fost citite de mulţi în perioada Marii Schisme şi a conciliilor pentru reformarea bisericii din secolul al XV-lea.

— *Gândirea politică medievală JC* ***Bibliografie***

(„) Leff, G., *William of Ockham*: *the meta-morphosis of scholastic discourse*, Manchester, Manchester University Press, 1975.

— ♦ McGrade, A. S., *The Political Thought of William of Ockham*, Cambridge, Cambridge University Press, 1974.

— „Ockham and the birth *of* individual rights”, în *Authority and Power*, B. Tierney şi P. Linehan ed., Cambridge, Cambridge University Press, 1980.

— William *of* Ockham, *Opera Politica*, J. G. Sikes şi H. S. Offler ed., 3 vol., Manchester, Manchester University Press, 1940-1974.

Ortega y Gasset, José (1883-1955) Filosof spaniol. Cunoscut îndeosebi ca

gânditor social, în particular pentru analiza critică a societăţii de masă*, făcută în cartea *Revolta maselor* (1929).

Owen, Robert (1771-1858) socialist britanic. Owen nu s-a considerat un mare intelectual. A fost mai mult un autodidact şi adesea se mândrea că nu citeşte cărţi savante. Totuşi, prin experienţa sa din tinereţe în gestionarea unor filaturi, îndeosebi a celor din New Lanark preluate de el în 1800, a devenit interesat şi pasionat de probleme sociale. Convins că mediul în care oamenii trăiau şi munceau le modela caracterul, s-a consacrat propagării acestei teorii şi efectuării de experimente practice menite să dovedească valabilitatea ideilor sale ca bază a unor proiecte de ameliorare socială. Aceasta activitate l-a condus de la satul-model creat la New Lanark la un proiect comunitar realizat în America (la New Harmony, Indiana, între 1824 şi 1829), după care a revenit în Anglia, unde în anii 1830 s-a implicat în mişcările cooperatista şi sindicală în curs de formare. Începând de pe la mijlocul anilor 1830, Owen se angajează într-un viguros sectarism etic, asociat cu aşteptarea venirii unei „noi lumi morale”, şi militează pentru cauza „socialismului” * (termen pe atunci nou).

Cea mai cunoscută lucrare a lui Owen *este A New View of Society ţvm Am*). Deşi departe de a fi expresia socialismului său, ea conţine formularea iniţială a teoriei sale conform căreia mediul modelează caracterul. În epocă ideea părea izbitor de nouă, pentru că era în răspăr cu reprezentările dominante după care lenea, ignoranţa, criminalitatea, sărăcia şi alte flageluri sociale erau manifestări inevitabile ale modului de viaţă inferior al păturilor de jos ale societăţii. Owen susţinea că aceste rele erau rezultatul unor condiţii sociale ee puteau fi ameliorate, lucru pe care a încercat să-l demonstreze printr-o serie de reforme ambientale, industriale şi educaţionale realizate la New Lanark. A prezentat consecinţele acestor reforme ca fiind o dovadă suficientă a posibilităţii ca printr-o reorganizare inteligentă să fie schimbat caracterul unei întregi comunităţi. El a susţinut această abordare materialistă ca fiind un „sistem de societäte raţional”, iar una dintre preocupările sale de căpetenie, de-a lungul întregii vieţi, a fost aceea de a combate religia, pe care o considera principala sursă a iraţionalităţii din societate. În viziunea sa religia era unul dintre cele trei mari obstacole în calea progresului, celelalte două fiind căsătoria şi proprietatea privată*. Mai precis, ceea ce Owen respingea erau formele particulare pe care le îmbră-cau religia şi căsătoria în secolul al XIX-lea, avându-şi rădăcinile în credinţe supranaturale, obscurantiste şi în valori morale perimate. Ostilitatea sa faţă de proprietatea privată, în care se vede baza reală a inegalităţii şi sărăciei, era absolută, în pofida atacurilor sale necontenite la adresa bisericii şi a clerului, Owen a văzut întotdeauna în viaţa religioasă o expresie firească şi indispensabilă a

celor mai adânci aspiraţii şi sentimente umane. În primul număr din *The New Moral World* (noiembrie 1834), el descria noua societate a viitorului, alternativa la ordinea individualistă, drept „a doua venire a lui Christos” şi vestea încrezător începutul mileniului. Socialismul era înfăţişat ca o cuprinzătoare concepţie despre lume care trebuia propovăduită asemenea unei evanghelii inspirate. Nu este de mirare că mişcarea owenită apărută atunci exercita o atracţie profund sectară, având prea puţine în comun cu ideile expuse în lucrarea de tinereţe şi cu experienţele comunitare de atunci, deşi Owen n-a abandonat niciodată teza că transformarea socialistă trebuia să se realizeze sub forma unor unităţi cooperatiste de mici dimensiuni organizate după principiile autogestiunii democratice. Limita pe care o fixa mărimii acestor comunităţi în *Report to the County of Lanark* (1820) era între 300 şi 2 000 de persoane, mărimea ideală fiind de 800-1200, cu o suprafaţă de pământ corespunzătoare, de circa 600-1 800 de acri. În scrierile ulterioare, a ridicat limita superioară la 3 000 de persoane, mărimea ideală fiind considerată de circa 2 000. S-a discutat mult în jurul întrebării dacă astfel de unităţi mici, care inevitabil ar fi preponderent agricole, ar fi putut constitui un cadru potrivit pentru dezvoltarea economică într-o ţară ca Marea Britanie, mai cu seamă dacă se ţine seama că Owen însuşi pare să fi fost favorabil mecanizării ca instrument al crcării de avuţie. Owen a scris mult despre importanţa muncii ca activitate umană eminamente creatoare şi le-a semnalat contemporanilor pericolul ca maşinile să-i înrobească pe oameni, în loc să-i elibereze pentru o viaţă în care să-şi poată împlini personalitatea. El credea că o cooperare între unităţi economice mici, de felul celor recomandate de el, ar împiedica dominarea oamenilor de către maşini, deoarece s-ar baza pe proprietatea comună şi controlul în comun asupra principalelor mijloace de producţie şi pe eliminarea banilor ca mijloc de schimb, înlocuiţi printr-o repartiţie liberă a bunurilor esenţiale după nevoi şi pe comercializarea surplusurilor pe baza unor „bilete de muncă” (monedă de hârtie în unităţi de timp de muncă corespunzătoare muncii efectiv prestate). După cum se vede, propunerile lui Owen echivalau cu o formă de comunism*, deşi folosirea acestui termen trebuie atent diferenţiată de a altor gânditori contemporani cu el, precum L. A. Blanqui*, Etienne Cabet*, Weitung şi, firește, Marx* şi Engels*, al căror comunism era fundamental revoluţionar şi orientat, în cele din urmă, spre cucerirea puterii de stat centrale. Propunerile lui Owen de organizare a unor comunităţi mici erau mult mai apropiate de cele ale lui Fourier, cu deosebirea că acesta a rezervat constant un anumit rol proprietăţii private. Strategia lui Owen de efectuare a schimbărilor sociale necesare a rămas gradualistă şi paşnică, motiv pentru care, împreună cu Saint-Simon* şi Fourier*, el a fost criticat de Marx şi Engels ca visător „utopic”. Owen a lăsat totuşi o moştenire de mare importanţă *practică*. Experimentele sale comunitare au fost nişte societăţi alternative în miniatură, iar pe plan mai

larg, el a contribuit mult la dezvoltarea cooperaţiei şi a sindicalismului.

—» *utopism KT*

Bibliografie

♦ Butt, J. Ed., *Robert Owen – Prince of Cotton Spinners*, Newton Abbot, Devon, David and Charles, 1971.

— Owen, R., *A New View of Society, and other writings*, ed. G. D. H. Cole, Londra, Dent, 1927.

— *The Book of the „New Moral World"*

(1836-1844), New York, Kelley, 1970.-

The Revolution în the Mind and Practice of the Human Race (*1849*), New York, Kelley, 1973.

— ♦ Pollard, S. Şi J. Salt ed., *Robert Owen – Prophet of the Poor*, Londra, Macmillan, 1971.

— ♦ Taylor, K., *The Political Ideas of the Utopian Sociallsts*, Londra, Cass, 1982.

p pacifism Credinţa că orice război este un rău, oricât de bună ar fi cauza în numele căreia se duce şi oricare ar fi ameninţarea pentru propria ţară. Această credinţă s-a bazat adesea pe convingeri religioase, dar ea are şi rădăcini umaniste şi politice. Pacifismul este strâns legat de împotrivirea faţă de război, dar nu este identic cu aceasta, deoarece unele mişcări s-au opus războiului din raţiuni şi cu mijloace ne-pacifiste.

În Occident pacifismul îşi are originea în creştinismul timpuriu, care interpreta *ad litâeram* preceptul neotestamen-tar după care creştinul nu trebuie să se împotrivească răului, ci să întoarcă şi celălalt obraz. Creştinii refuzau serviciul militar în armatele romane imperiale. Cu timpul, biserica creştină a elaborat o teorie a războiului drept*, care încerca să limiteze războiul prin specificarea cauzelor şi a metodelor de război juste, dar le îngăduia creştinilor să lupte atunci când cârmuitorii lor le-o cereau. Cu toate acestea, un curent utopic apărea la răstimpuri înăuntrul credinţei creştine, reafirmând un pacifism pur. Printre sectele care susţin o opţiune pacifistă se numără quake-rii, menoniţii, duhoborii şi martorii lui Iehova. De aceea unii creştini au privit pacifismul ca fiind un angajament mai degrabă religios decât politic, deşi quakerii au fost întotdeauna activi şi pe plan politic. În perioada

Renaşterii, unii autori politici au avansat argumente seculare împotriva războiului. Erasmus, filosoful olandez din secolul al XVI-lea, a atacat cultul cavalerismului şi glorificarea războiului, demas-când barbaria acestuia. În următoarele două secole problema asigurării păcii internaţionale i-a preocupat pe unii teoreticieni politici, iar după sfârşitul războaielor napoleoniene, în 1814, în Europa şi în Statele Unite şi-au făcut apariţia mişcări populare pentru pace. Acestea se inspirau cu precădere din convingerea liberală că progresul şi cooperarea economică precum şi răspândirea raţiunii prin educaţie vor înlătura ca perimate brutalitatea războiului cu cortegiul lui de distrugeri. Majoritatea pacifiştilor au fost democraţi liberali, iar marxiştii resping de obicei pacifismul ca fiind „burghez". Dar congresele socialiste internaţionale de la începutul secolului al XX-lea au preconizat împotrivirea clasei muncitoare faţă de războaiele capitaliste şi imperialiste, iar o minoritate din rândul socialiştilor a îmbrăţişat un pacifism ce se opunea oricărui război, împotrivirea faţă de război, inclusiv prin greve, dezertare şi răzvrătire face parte din tradiţia anarhistă, fiind legată de ostilitatea anarhiştilor faţă de stat. (*anarhism*) Majoritatea anarhiştilor au acceptat necesitatea unor metode violente de împotrivire faţă de stat, dar printre anarhişti au existat şi pacifişti puri. Cel mai cunoscut exemplu în acest sens este Lev Tolstoi*, ale cărui scrieri au influenţat experimentele lui Gandhi* de împotrivire nonviolentă. În timpul primului război mondial, introducerea serviciului militar obligatoriu în Marea Britanie şi în Statele Unite a generat fenomenul obiecţiei de conştiinţă* printre cei care refuzau să se înroleze în armată. De atunci, pacifismul a căpătat accepţiunea mai restrânsă, de angajament personal de a nu satisface deloc serviciul militar. În această accepţiune, pacifismul a cunoscut cea mai mare răspândire în ţări cu tradiţie protestantă şi liberală, tradiţie ce-i îndeamnă pe indivizi să adopte o atitudine conştientă, iar guvernele să devină mai tolerante faţă de obiecţia de conştiinţă împotriva războiului.

Mulţi pacifişti au îmbrăţişat într-o măsură crescândă ideea de necooperare şi de împotrivire nonviolentă faţă de rasism sau faţă de alte forme de nedreptate, ca şi faţă de războaie şi de pregătirile de război. Metodele lui Gandhi de luptă nonviolentă împotriva britanicilor în India au influenţat gândirea pacifistă contemporană. Pacifiştii preocupaţi de găsirea unei alternative la război au reflectat şi asupra posibilităţilor de împotrivire nonviolentă organizată ca bază a unei politici de apărare. Interesul pentru aceste idei a crescut mult odată cu apariţia armelor nucleare.

În cadrul pacifismului există deosebiri de accent, ca, de pildă, între cei ce subliniază necesitatea negocierilor internaţionale şi a concilierii între naţiuni şi cei ce preconizează, înainte de orice, rezistenţa populară

nonviolentă faţă de militarism. Uneori se face o distincţie între pacifiştii puri, promotori ai refuzului personal de a lua parte la război şi potrivnici oricărei utilizări a forţei armate, şi pacifiştii care susţin măsurile politice de prevenire a războiului, dar pot, totodată, să sprijine folosirea forţei de către organisme internaţionale de felul Ligii Naţiunilor sau al Organizaţiei Naţiunilor Unite. Mulţi dintre membrii mişcărilor pentru pace sunt pacifişti, fără a fi pacifişti puri. Pacifismul are şi conotaţii mai ample. Mulţi pacifişti refuză folosirea oricărei violenţe la nivel personal, fie ea sub forma pedepsei sau în autoapărare. Alţii încearcă să extindă principiul nonviolenţei la organizarea societăţii, susţinând că el implică excluderea oricăror forme de constrângere şi exploatare. De obicei pacifismul conţine credinţa că scopurile sunt determinate de mijloace, încât apelul la mijloace violente are întotdeauna consecinţe violente.

Bibliografie

Bondurant, J., *Conquest of Violence*: *the Gandhian Philosophy of Conflict*, Princeton, N J, Princeton University Press, 1958.

— ♦ Brock, P., *Twentieth Century Pacifism*, New York, Van Nostrand Reinold, 1970.

— Howard, M., *War and the Liberal Con-seienéè*, Londra, Temple Smith, 1978.

— Huxiey, A., *Ends and Means*: *an Enquiry into the Nature of Ideals and into the Me-thods Employedfor their Realization*, Londra, Chatto & Windus, 1937.

— ♦ Mayer, P. Ed., *TJie Pacifist Conscience*, Harmondsworth, Penguin, 1966.

— Sharp, G., *The Politics of Nonviolent Action*, Boston, Porter Sargent, 1973.

— Tolstoi, L., *Scrisoare către un hindus* (1908), în Mayer ed.

Paine, Thomas (1713-1809) Pamfletar radical şi revoluţionar internaţional de origine britanică. Născut într-o familie de quakeri din Norfolk, Paine a primit, după cum spune el însuşi, „o extrem de bună educaţie morală şi un bagaj de cultură acceptabil”. A practicat mai multe îndeletniciri – marinar, meşter velar, perceptor şi negustor – şi a dobândit unele abilităţi ca predicator laic şi orator. Primul său pamflet, scris la vârsta de treizeci şi cinci de ani, a fost o pledoarie pentru majorarea salariilor perceptorilor. Cele

câteva luni pe care le-a petrecut la Londra ca susţinător al acestei revendicări l-au costat căsnicia, locul de muncă şi prăvălia. În 1775 a emigrat în America, unde a găsit o slujbă la un ziar din Pennsylvania; în 1776 a publicat *Common Sense*, pamflet în care s-a pronunţat în favoarea independenţei americane, într-un moment când puţini americani erau pregătiţi să adopte deschis această politică. Broşura a cunoscut un mare succes înregistrând numai în anul apariţiei douăzeci şi cinci de ediţii. În perioada următoare a lucrat la redactarea proiectului unei constituţii liberale pentru Pennsylvania, proiect ce prevedea, între altele, votul universal, alegeri anuale, reprezentare democratică, legislativ unicameral şi deplină libertate religioasă, după care a intrat în armata revoluţionară a lui Washington. În 1787 a vizitat Europa, unde a fost repede antrenat în activitatea politică din Franţa şi Anglia. În 1791, când prietenii săi radicali (*radicalii britanici*) au fost atacaţi în cartea lui Edmund Burke* *Reflections on the Revolution în France*, a sărit în apărarea lor atacând la rândul său, în lucrarea *Rights of Man* (1791-1792), sistemul ereditar şi monarhic, insistând asupra suveranităţii populare şi a drepturilor individuale şi criticând vehement argumentele lui Burke. Prin urmare nu este surprinzător că guvernul britanic l-a persecutat şi ostracizat învinuindu-l că scrie pamflete sediţioase, în timp ce francezii l-au ales în Adunarea Naţională, în pofida republicanismului său fervent, Paine a luat poziţie împotriva cererilor iacobine ca regele să fie executat; mai târziu a fost întemniţat, iar în timpul Terorii puţin a lipsit să nu fie executat. În perioada şederii sale în Franţa a publicat tratatul deist *The Age of Reason* (1794) – care, pentru că ataca religia *of* icială, i-a adus notorietate şi oprobriu până aproape de vremea noastră – şi cel mai radical pamflet politic al său, *Agrarian Justice* (1796). În cele din urmă, în 1802, s-a întors în America doar ca să fie defăimat de presa federală. Moare în 1809, izolat şi desconsiderat.

Paine nu a fost un gânditor politic deosebit de profund şi de original, iar opera celor din care a declarat că se inspiră a interpretat-o destul de liber. De la Locke* a preluat argumente în sprijinul apărării drepturilor naturale şi credinţa acestuia că oamenii se alătură societăţii nu pentru a renunţa la drepturile lor, ci pentru ca acestea să le fie garantate. Deci cârmuirea nu poate avea dreptul de a ne încălca drepturile naturale; singura ei menire este de a garanta capacitatea noastră deplină de a ne apăra viaţa, libertatea şi averea. Oamenii formează societatea pe cale de contract mutual şi învestesc cârmuirea cu anumite puteri în vederea menţinerii ordinii sociale; poporul trebuie însă să-şi păstreze întotdeauna suveranitatea, putând să retragă oricând această învestitura şi să instituie, prin decizie colectivă, o altă formă de guvernământ. Susţinând că dorinţele oamenilor nu numai că nu produc conflicte de interese, ci îi fac să depindă unii de alţii şi să aibă nevoie de societate, Paine credea că îl urmează fidel pe Adam Smith*. Comerţul şi

„mâna invizibilă** care acţionează în direcţia împăcării intereselor sunt o dovadă a faptului ca pentru om societatea este cadrul de viaţă firesc, lucru confirmat şi de sentimentele sociale pe care natura le-a sădit în om şi care fac ca acesta să-şi poată găsi fericirea numai în societate. Paine mergea până la a susţine că societatea este atât de firească pentru om, încât abia dacă mai e nevoie de guvernământ. Pornind de la aceste postulate, el a lansat o serie de atacuri vehemente la adresa sistemelor monarhice şi aristocratice din Europa veacului al XVIII-lea. Cârmuirea ereditară este o cârmuire prin fraudă, bazată pe ignoranţa şi superstiţiile oamenilor: „Ideea de legiuitor ereditar (..) este la fel de absurdă ca şi aceea de matematician ereditar sau de înţelept ereditar, sau de laureat pentru poezie ereditar” (*Rights of Man*, p. 105). Principiul unei astfel de cârmuiri este iraţional, iar practicarea ei înseamnă pretutindeni război, corupţie şi risipă. Singurul sistem de guvernare ferit de asemenea abuzuri este democraţia reprezentativă, bazată pe o constituţie întocmită de o adunare a întregului popor şi aprobată de acesta. Modelul de guvernământ preconizat de Paine izvora din experienţa sa americană, iar scrierile sale ulterioare sunt, în esenţă, apeluri adresate popoarelor Franţei şi Angliei de a aboli coruptele lor sisteme ereditare şi de a le înlocui printr-un guvernământ republican de formă americană, care le va garanta drepturile şi va realiza o cârmuire necostisitoare, responsabilă şi paşnică. Obligată să explice poporului acţiunile pe care le întreprinde, o astfel de cârmuire va fi de natură să încurajeze alegerea în funcţii de conducere a celor mai buni şi mai înţelepţi cetăţeni. Partea cea mai originală a gândirii lui Paine se află în partea a doua a lucrării sale *Right of Man* şi în *Agrarian Justice.* În ambele scrieri el trece dincolo de ideea libertariană a statului minimal, oferind o justificare şi un proiect pentru un stat asistenţial*. În prima propune pentru Marea Britanie un sistem naţional de ajutoare pentru săraci, de finanţare de către stat a învăţământului pentru săraci, de pensii pentru limită de vârstă, de indemnizaţii de maternitate şi ajutoare în caz de deces, de ateliere protejate pentru cei defavorizaţi, care, toate, urmau a fi finanţate din economii realizate prin înlocuirea costisitoarei cârmuiri monarhice printr-o constituţie republicană. Paine s-a pronunţat şi în favoarea înlocuirii impozitului pe consum printr-un impozit progresiv pe proprietate. În felul acesta s-ar fi uşurat povara de pe umerii celor săraci şi condamnaţi la privaţiuni, iar cei bogaţi ar fi fost încurajaţi să-şi împartă mai echitabil averea între odraslele lor, punând capăt sistemului arbitrar al primogeniturii. În *Agrarian Justice*, Paine dezvoltă o argumentare mai amplă în favoarea impozitării redistributive şi a statului asistenţial. El susţine că fiecare persoană se naşte cu un drept natural de a se folosi de pământ şi de roadele acestuia, că oamenii au dreptul la valoarea creată prin efort propriu, dar nu şi asupra pământului pe care îl lucrează, acesta rămânând proprietate comună. În plus, cea mai mare parte a proprietăţii personale se dobândeşte prin intermediul societăţii, şi nu prin

muncă cu propriile braţe. De aceea datorăm o formă de rentă funciară şi o parte din acumulările noastre societăţii „de Iscare ne-au venit acestea”. Paine propune un impozit pe proprietate ce ar urma să fie perceput sub formă de taxe de moştenire şi utilizat pentru plata unei sume globale fiecărei persoane la împlinirea vârstei de douăzeci şi unu de ani şi a unei sume anuale tuturor celor care au împlinit cincizeci de ani, celor orbi sau şchiopi. Graţie acestei metode, fiecărui individ i s-ar asigura un start în viaţă şi un ajutor în vremuri de restrişte potrivit cu dreptul naturii. Paine rămâne în memoria posterităţii nu atât pentru originalitatea şi profunzimea gândirii sale politice, cât pentru deosebita iscusinţă în comunicarea ideilor politice. El se adresa omului de rând şi negustorului care se străduiau să-şi amelioreze situaţia prin propria muncă şi prin propriile talente, şi care detestau dominaţia bogăţiei ereditare şi a cârmuirii ereditare. Principiile sale democratice şi afirmaţia că fiecare individ are dreptul de a judeca singur cum să-şi asigure cel mai bine drepturile naturale găseau un puternic ecou la auditoriu, ceea ce totuşi nu înseamnă neapărat că Paine izbutea să-l convingă de virtuţile sistemului republican; i-a convins însă pe mulţi dintre cei care până atunci jucaseră un rol nesemnificativ în domeniul politic că aveau dreptul să discute principiile politice şi să militeze pentru reforme politice. M

Bibliografie

♦ Fennessy, R. R, *Burke*, *Paine and the Rights of Man*, Haga, Martinus Nijhof, 1963.

— Foner, E., *Tom Paine and Revolutionary America*, New York, Oxford University Press, 1976.

— Paine, T., *The Life and Major Writings of Thomas Paine*, ed. P. S. Foner, 2 vol., Secaucus, NJ, Citadel, 1948. –, *Rights of Man*, ed. H. Collins, Harmondsworth, Penguin, 1969.

— *Common Sense*, ed. I. Kramnick, Harmondsworth, Penguin, 1976.

— ♦ Wiluamson, A., *Thomas Paine*: *His Life*, *Work and Time*, Londra, Allen & Unwin, 1975.

Pareto, Vâlfredo (1848-1923) Economist şi sociolog politic italian. A făcut studii de inginerie, dar din 1870 a lucrat în afaceri. În 1889 a început să scrie în domeniul economiei, iar între 1893 şi 1907 a predat această disciplină la Lausanne. Cele mai importante contribuţii ale sale sunt la teoria echilibrului economic şi la teoria alegerii sociale, iar principala sa operă sociologică este *Trattato di sociologia generale* (1916). A fost un critic al democraţiei şi al socialismului, iar împreună cu Gaetano Mosca* a fost creatorul elitismului*.

Teoria elitelor reprezintă principala sa contribuţie la ştiinţa politică, dar ea face parte dintr-un tratat mai amplu despre societate. Pareto împarte activitatea umană în comportament logic, în care există o legătură obiectivă între mijloace şi scopuri, şi comportament non-logic, unde nu există o corespondenţă între acestea. Comportamentul logic este prezent în ştiinţă, inclusiv în cea economică, dar majoritatea acţiunilor sociale sunt nonlogice, izvorâte dintr-o stare de spirit nonraţională. Aşadar, la baza comportamentului uman stau forţe psihologice, dar Pareto nu studiază psihologia în mod direct. Deşi adevăratele surse ale acţiunii sunt sentimentele şi impulsurile, oamenii înclină să creadă că acţiunea rezultă dintr-o deliberare raţională, bazată pe teorie, credinţă ce reprezintă însă o simplă raţionalizare. Teoria cuprinde două elemente. Unul, variabil după timp şi loc, constă din justificări şi explicaţii şi este numit „derivare". El este „derivat" din elementul constant al teoriei, care corespunde unor impulsuri psihologice de profunzime şi este numit „reziduu". Comportamentul uman trebuie deci explicat prin reziduurile subiacente, şi nu prin derivaţiile manifeste, de felul filosofiilor politice, al metafizicii sau al teologiei. Pareto identifică două clase principale de reziduuri. Prima clasă o constituie, 4nstinctul combinaţiilor", o capacitate inventivă, imaginativă. A doua clasă o constituie „persistenţa agregatelor", o tendinţă statică, conservatoare. Fiecare clasă corespunde câte unui ansamblu larg de atitudini şi comportamente ale tuturor indivizilor, inclusiv ale elitelor. În viziunea lui Pareto, toate societăţile se împart în conducători (elită) şi conduşi. Elita cuprinde un element guvernant şi unul neguvernant. Elita guvernantă îşi menţine puterea combinând constrângerea şi consimţământul (manipulat). Guvernarea reclamă calităţi contrastante. Ea are nevoie de flexibilitate, viclenie şi capacitate de persuasiune. Dar totodată reclamă disponibilitatea de a recurge la violenţă pentru înăbuşirea opoziţiei. Aceste calităţi corespund celor două tipuri psihologice opuse – prima clasă sau „vulpile" şi a doua clasă sau „leii"

— Şi rareori sunt întrunite într-o elită. Schimbarea politică se produce prin dislocarea unei elite de către alta („circulaţia elitelor"), dislocare datorată incapacităţii psihologice a elitei de a face faţă evenimentelor. „Vulpile", neîntrecute în priceperea de a genera consens prin manevre politice, sunt incapabile să folosească la nevoie violenţa. Ele vor fi răsturnate de o con-traelită cu atribute proprii clasei a doua, pregătită să acţioneze decisiv. Pentru „lei" este tipică folosirea constrângerii în mod organizat, dar ei tind să devină excesiv de conservatori, obtuzi şi distanţi faţă de populaţie şi ajung să aibă nevoie de ajutor din partea celor eu atribute ale primei clase care, treptat, infiltrează elita şi o transformă, în istorie, între aceste două tipuri de elite se observă o circulaţie după o schemă constantă. Gp

Bibliografie

♦ Bobbio, N., *On Mosca and Pareto*, Geneva, Droz. 1972.

— Pareto V., *Traité de sociologie générale*, trad. de P. Boven, 2 vol., Paris, Payot, 1930.

— *Sociologicul Writings*, ed. S. E. Finer, Oxford, Blackwell, 1976.

— ♦ Parry, G., *Political Elites*, Londra, Allen & Unwin, 1969.

— ♦ Parsons, T., *The Structure of Social Action*, Glencoe III., Free Press *of* Glencoe, 1949.

Pascal, Biaise (1623-1662) Matematician, fizician şi filosof creştin francez. După ce a dobândit reputaţie prin opera sa ştiinţifică şi matematica, a abandonat aceste preocupări, intrând, la vârsta de treizeci şi unu de ani, în mănăstirea jansenistă de la Port-Royal. Dintre variatele sale scrieri, cele mai importante pentru filosofie şi pentru teoria politică sunt *Cugetările*, publicate postum (1670) – un şir neîncheiat de reflecţii aforistice, de mare forţă retorică, pe tema „evidenţelor religioase."

Pascal s-a străduit să apere credinţa creştină într-o vreme când aceasta era ţinta atacurilor ca urmare a resurgen-ţei ateismului filosofic şi a popularizării ştiinţei moderne, care părea să dezvăluie un univers infinit, fără Dumnezeu, guvernat de o cauzalitate pur mecanică. Modul său de a o apăra a constat în a lua în serios acest tablou al universului şi a demonstra că în aceste condiţii viaţa omului era lipsită de sens dacă nu era pătrunsă de credinţă. Pascal respinge dovezile teleologice ale existenţei lui Dumnezeu, tocmai pentru că foloseşte concepţia unui univers infinit pentru a submina speranţele filosofului că ar putea descoperi cu ajutorul raţiunii sensul existenţei sau supremul bine omenesc. Tocmai absenţa lui Dumnezeu din universul vizibil îl sileşte pe om, înfricoşat de lipsa de sens a existenţei sale, să-L caute.

Pascal îl urmează pe Montaigne* în minimalizarea justiţiei umane întemeiate doar pe datini şi prejudecată. Oamenii datorează supunere cârmuirilor şi legilor nu pentru că ar fi drepte, ci pentru că sunt necesare în vederea prevenirii celui mai mare rău pământesc, care este războiul civil. Cârmuirile nu sunt capabile să dea naştere virtuţii sau destoiniciei umane; rostul lor este de a media conflictele dintre oameni, care din fire îşi urăsc semenii. Izolarea noastră fundamentală ca indivizi, încrustată în modul cel mai vădit în faptul că suntem muritori, nu permite ca între oameni să existe o comunitate autentică. Asemenea lui Montaigne, Pascal ia în derâdere

gravitatea cu care oamenii urmăresc scopuri cum sunt gloria, cunoaşterea şi puterea; astfel de preocupări nu sunt decât nişte încercări de a ne abate gândul de la caracterul trecător şi lipsit de sens al existenţei noastre. Dar, spre deosebire de Montaigne, el neagă că omul ar putea să se mulţumească cu o viziune comică despre viaţă, fără alt scop decât amuzamentul sau plăcerea. Conştientizând lipsa de sens a unei vieţi doar pământeşti, oamenii sunt constrânşi să „parieze" că Dumnezeu există, în ciuda imposibilităţii de a dovedi această credinţă, şi deci să trăiască creştineşte, în speranţa că vor dobândi mântuirea. După cât se pare, Pascal a fost primul gânditor care a luat act din plin de consecinţele problematice ale concepţiei ştiinţifice moderne despre lume. Intuiţia sa că există o disproporţie absurdă între cererile infinite pe care sufletul uman le adresează universului şi incapacitatea universului infinit şi lipsit de finalitate de a i le satisface reapare în mişcările nihiliste şi existenţialiste din secolele al XIX-lea şi al XX-lea – de astă dată însă fără speranţa lui Pascal că această disproporţie ar putea fi înlăturată prin credinţă. (→ *existenţialism*)

DLS

Bibliografie

♦ Lovith, K., „Man between infinities", în *Nature*, *History and Existenţialism*, Evanston, 111., Northwestern University Press, 1966.

— ♦ Mesnard, J., *Pascal*: *His Life and Works*, New York, Philosophical Library, 1952.

— Pascal, B. Texte din *Cugetări*, în *Scrieri alese*, trad. de G. I. Ghidu, Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1967. –, „Pascafs conversation with Monsieur de Saci on Epictetus and Montaigne, în *Great Shorter Works of Pascal*, trad. de E. Cailliet şi J. C. Blankenagel, Westport, Conn., Green-wood, 1974.

paternalism în accepţiunea sa modernă, termenul desemnează acele legi şi politici publice care restrâng libertatea persoanelor cu scopul de a le servi mai bine interesele. Dintre exemplele de paternalism în acest sens fac parte legile cu privire la protecţia consumatorului, menite a împiedica achiziţionarea de produse ieftine dar nesigure, sau politicile prohibiţioniste, de limitare a consumului unor substanţe dăunătoare, precum drogurile ce creează dependenţă, alcoolul şi tutunul. Discuţia teoretică despre paternalism se poartă în jurul a două probleme principale: prima, cum identificăm legile şi politicile care sunt cu adevărat paternaliste şi a doua, care ar putea fi justificarea paternalismului în statul modern?

Problema identificării se pune din cauza eventualelor dificultăţi de a

stabili dacă o politică sau un act legislativ sunt predominant sau numai incidental paternaliste. De exemplu, prelevările obligatorii pentru fondul de pensii pot avea ca efect economisirea de către indivizi a mai mult decât ar face-o altminteri, şi în acest sens pot fi considerate de natură paternalistă; dar ele pot să implice deopotrivă o redistribuire a veniturilor de la cei bogaţi către cei săraci, şi în acest sens pot fi considerate de natură egalitaristă. La această definiţie a paternalismului trebuie adăugată condiţia ca legea sau politica în cauză să vizeze doar folosul celor a căror libertate o restrâng. O astfel de definiţie ridică noi probleme, date fiind cunoscutele dificultăţi legate de noţiunea de intenţie legislativă. Pare totuşi preferabil ca aceste dificultăţi să fie acceptate, decât să se rişte lărgirea sferei paternalismului într-atât, încât să acopere toate legile şi politicile care ar avea ca efect neintenţionat sau chiar neprevăzut promovarea unor interese ale oamenilor împotriva propriilor lor opţiuni.

Justificarea paternalismului pare deosebit de dificilă în statul modern libe-ral-democratic. Paternalismul se află în răspăr cu principalele curente ale gândirii liberale, dat fiind că, de regulă, liberalii insistă asupra ideii că fiecare persoană este cel mai bun judecător când e vorba de propriul bine. (De notat, în treacăt, că principiul vorbeşte de cel mai bun judecător, nu de judecătorul perfect.) Acest principiu a fost susţinut de J. S. Mill* în eseul *On Liberty* (1959), unde el afirmă că unicul scop al legislaţiei şi al constrângerii de stat trebuie să fie de a-l împiedica pe individ să dăuneze altora, iar economia modernă a bunăstării (*welfare économies*), care continuă tradiţiile liberalismului* clasic, de obicei identifică binele unei persoane cu preferinţele exprimate de ea însăşi. Dar în ciuda acestor puternice curente de gândire, mulţi autori cu convingeri liberale, de pildă H. L. A. Hait (1963), sevăd obligaţi să admită că pater-halismui poate fi justificat pentru anumite scopuri şi în anumite ocazii. Argumentul lor este că aserţiunea după care indivizii ar fi întotdeauna cei mai buni judecători ai propriului bine nu se sprijină pe nimic şi că ar putea să existe oportunităţi de promovare a binelui cuiva pe termen lung prin restrângerea libertăţii sale în prezent Având în vedere controversele iscate în jurul pa-ternalismului, unii autori liberali care acceptă necesitatea unei doze de pa-ternalism au încercat să formuleze criterii de justificare a recurgerii la el care să nu se sprijine pe judecăţi de valoare rigide sau pe ideea existenţei unui ideal de viaţă unic pe care indivizii ar trebui să-l iirmărească. Cel mai popular dintre aceste criterii cere ca persoana a cărei libertate este supusă îngrădirilor să înţeleagă şi să accepte îndreptăţirea acestor îngrădiri. Criteriul este criticabil pentru că îngreuiază deosebirea paternalismului justificabil, de manipulare. Aşa se face că pentru un liberal convins de necesitatea paternalismului nu rămâne altă posibilitate decât să subscrie la un pluralism al valorilor care admite existenţa a două valori

distincte, opţiunea şi interesele, şi că în raport cu legea şi ca rezultat al unor politici publice, aceste valori pot fi în conflict una cu alta. În aceste împrejurări, lucrul cel mai bun la care se poate aştepta liberalul este ca acceptarea paternalismului să fie dublată de garanţii constituţionale menite să împiedice o îngrădire prea mare a libertăţii personale. Apw

Bibliografie

Ackerman, B., *Social Justice în the Liberal State*, New Häven, Conn. Şi Londra, Yale University Press, 1980.

— Gert, B. Şi C. M. Cul ver, „Paternalistic behaviour", în *Philosophy and Public Affairs*, 6 (1976), pp. 45-57.

— Hart, H. L. A., *Law*, *Liberty and Morality*, Londra, Oxford University Press, 1963.

— Mill, J. S., *Despre libertate*, trad. de A.-P. Iliescu, Bucureşti, Humanitas, 1993.

— ♦ Sartorius, R. Ed., *Paternalism*, Minneapolis, University *of* Minnesota Press, 1983.

— ♦ Weale, A., „Paternalism and social policy", în *Journal of Social Policy*, 7 (1978), pp. 157-172.

patriarhalism în istoria ideilor, teoria sau doctrina conform căreia autoritatea politică este o consecinţă sau un derivat al autorităţii capului de familie (sau că poate fi caracterizată după criterii desprinse din aceasta). Fiind axat pe puterile şi prerogativele tatălui sau ale soţului – considerate a fi mari – şi punând accentul pe existenţa „naturală" a autorităţii, patriarhalismul a fost în mod tradiţional absolutist. Este asociat în special cu numele regalistului englez din secolul al XVII-lea Sir Robert Filmer* şi cu lucrarea acestuia *Patriarcha* (publicată abia în 1680 şi atacată de John Locke* în *Two Treatises*).

Aspecte ale doctrinelor patriarhaliste se întâlnesc de-a lungul întregii istorii a gândirii politice occidentale, îndeosebi sub formă de explicaţii cvasian-tropologice ale apariţiei organizării politice din sânul asociaţiei primordiale şi naturale care este familia. De la Reformă încoace, protestanţii au folosit porunca biblică „Cinsteşte pe tatăl tău şi pe mama ta" (*Ieşirea* XX, 12) pentru a explica şi a justifica îndatoririle de a da ascultare tuturor superiorilor, inclusiv stăpânilor, dascălilor, preoţilor şi magistraţilor. Această doctrină a fost constant inclusă în învăţătura catehetică şi a contribuit la

întreţinerea unei imagini a lumii unde familia, economia şi statul se află în armonie. Folosirea pe scară largă a concepţiei familiale sau patriarhale despre originile societăţii civile* pentru contracararea teoriei stării de natură* şi a teoriei contractului social* şi pentru apărarea absolutismului* regal de drept divin în Anglia dinastiei Stuart marchează constituirea patriar-halismului ca o teorie amplă a obligaţiei politice*; teorie demolată în cele din urmă de atacurile lui Locke şi ale altora, deşi doctrina antropologică şi structura tradiţională a familiei au rămas imune la aceste critici. Criticii sociali contemporani desemnează prin „patriarhalism" familia dominată de bărbat, ca şi practicile şi instituţiile nedrepte şi represive generate de ea la nivel macrosocial. Se argumentează că aceste practici nu pot fi eliminate până când familia însăşi nu va fi transformată. GJS

Bibliografie

Filmer, R., *Patriarcha and other political works*, ed. Şi introd. De P. Laslett, Oxford, Blackwell, 1949.

— Schocket, G. J., *Pa-triarchalism în Political Thought*, Oxford, Blackwell, 1975. –, „Patriarchalism, polities, and mass attitudes în Stuart England", *wHistoricalJournal*, 13 (1969), pp. 413-441.

patriotism Iubirea pământului natal, implicând disponibilitatea de a acţiona pentru apărarea lui şi de a-l favoriza şi în alte privinţe. Deseori este confundat cu naţionalismul*, dar de fapt reprezintă o idee mult mai veche şi cu o încărcătură teoretică mai redusă. Naţionalismul presupune existenţa naţiunilor ca entităţi reale şi distincte, pe când patriotismul poate să însemne chiar şi simplul ataşament faţă de o localitate fizică sau faţă de un mod de viaţă, neimplicând neapărat vreo idee abstractă de „ţară". Patriotismul este mai mult un sentiment decât o idee politică, însă un sentiment ce poate fi exploatat de numeroase crezuri diferite, mai cu seamă în vreme de război. S-ar putea crede că se însoţeşte în modul cel mai firesc cu conservatorismul*, dar nu trebuie pierdut din vedere că în secolul al XX-lea unele regimuri socialiste au făcut nu o dată apel la loialităţi patriotice, ca de pildă în timpul aşa-numitului Mare Război de Apărare a Patriei (al doilea război mondial) al Uniunii Sovietice, în contexte particulare, patriotismul poate servi ca etichetă de partid, aşa cum s-a întâmplat în Anglia secolului al XVIII-lea, când cuvântul „patriot" a ajuns să desemneze pe un ideolog al Partidului Agrarian (Country Party); dar astfel de asocieri sunt întotdeauna efemere. DLM

pedeapsa într-o societate politică, pedeapsa este definită, în general, drept aplicarea de către autoritatea de stat a unei măsuri considerate îndeobşte ca neplăcută, unui individ sau, mai rar, unui grup, ca reacţie la încălcarea legii penale a acelui stat de către respectivul individ sau grup.

Elementele de bază ale acestei definiţii sunt relativ necontroversate, încât punctul central al discuţiilor îl constituie natura justificării ce se poate da practicii de aplicare a pedepselor de către stat. În istoria gândirii politice au fost avansate două teorii principale asupra pedepsei – una retributivistă, cealaltă utilitaristă. Teoria pedepsei ca răsplată sau teoria retributivistă, susţinută în forma ei cea mai tare de către Imm. Kant*, afirmă că încălcarea cu voinţă a unei legi constituie condiţia necesară şi suficientă pentru o pedeapsă justificată şi moralmente meritată de către făptaş. Elementul esenţial îl constituie aici vinovăţia făptaşului, apreciată în funcţie de starea sa de spirit din momentul comiterii faptei (intenţie, imprudenţă sau – caz controversat – neglijenţă), asociat cu gravitatea prejudiciului provocat de aceasta. În cazul pedepsei ca răsplată, în funcţie de vinovăţia făptaşului se stabileşte nu numai cine poate fi pedepsit şi pentru ce, ci şi cuantumul pedepsei, care trebuie să fie proporţională cu vinovăţia. Legii primitive a talionului, „ochi pentru ochi, dinte pentru dinte”, i-a luat locul o explicare mai subtilă atât a principiului legăturii necesare dintre faptă şi răsplată, cât şi a relaţiei de echivalenţă sau proporţionalitate dintre delict şi pedeapsă. Potrivit acestei interpretări, care este, probabil, cel mai simplu de înţeles în contextul unei concepţii contractualiste (→ *contract social*) despre societatea politică, atunci când o persoană încalcă în mod voit legea penală, ea dobândeşte un avantaj nejustificat în comparaţie cu concetăţenii săi care respectă legea. Astfel se creează un dezechilibru moral ce trebuie remediat prin pedeapsă, a cărei severitate este dictată de necesitatea suprimării avantajului dobândit pe nedrept, oricât de mare sau de mic ar fi el. Prin contrast, poziţia utilitaristă sau consecvenţialistă, ilustrată bine în scrierile lui Jeremy Bentham*, încearcă să justifice pedeapsa nu pe baza considerentului că aceasta constituie o reacţie echitabilă faţă de o acţiune voluntară din trecut, ci a considerentului că ea este de natură să sporească în societate cuantumul plăcerii faţă de cel al durerii, în principal prin descurajarea comiterii de delicte în viitor atât de către persoana pedepsită, cât şi de către alţi membri ai societăţii (*utilitarism*). Pentru justificarea pedepselor aplicate de stat, autorii utilitarişti au invocat numeroase tipuri de consecinţe benefice ale acestora. Pe lângă menţionatul efect de descurajare individuală sau generală produs de experienţa neplăcută a pedepsei şi de ameninţarea cu aplicarea acesteia, s-a mai argumentat că pedeapsa trebuie folosită ca mijloc de îndreptare sau de reabilitare a delincventului, de educare şi de apărare a standardelor morale ale societăţii, de denunţare a comportamentelor delictuale, de satisfacere a plângerilor şi a cererilor victimelor şi de întărire a respectului faţă de sistemul juridic. Având în vedere această diversitate, ar fi o greşeală ca toate teoriile utilitariste să fie automat plasate într-o singură categorie, pentru că în spatele diferitelor scopuri stau concepţii foarte diferite despre rolul statului în menţinerea şi aplicarea legii penale. Există totuşi un element comun tuturor teoriilor

utilitariste, prin care ele se deosebesc net de teoria retri-butivistă: în principiu, toate sunt susceptibile de validare empirică. Aşa se face că în secolul al XX-lea interesul sociologilor pentru problematica pedepsei a crescut, ei preocupându-se nu doar de teoretizarea privitoare la locul acesteia în societate, ci şi de testarea eficacităţii programelor punitive menite să-i îndrepte, să-i descurajeze sau să-i reeduce pe delincvenţii reali sau potenţiali.

Se poate uşor observa că fiecare dintre aceste tradiţii principale reţine câte un element important din intuiţiile noastre înrădăcinate cu privire la temeiurile îndreptăţite ale pedepsei. Printre filosofi şi teoreticienii politici totuşi nu prea există consens, exceptând, eventual, ideea că trebuie neapărat să existe o justificare pentru o practică despre care mulţi simt că reprezintă piatra unghiulară a oricărei societăţi bine organizate. Utilitariştii reproşează teoriei retributiviste că este plină de ambiguităţi şi de confuzii şi că, odată eliberată de limbajul metaforic, se reduce în fond la axioma că acte culpabile din trecut generează un temei pentru acţiuni punitive, propoziţie neplăcuta, de apropiat în conţinut aserţiunii că din două rele rezultă un bine. Adversarii retributivismului susţin că o teorie ce ar impune o pedeapsă chiar şi atunci când din aceasta nu ar rezulta niciun fel de foloase de ordin individual sau social urmăreşte să justifice ceva lipsit de noimă şi în ultimă instanţă chiar nedrept. S-au mai formulat şi unele dubii privitoare la adecvarea teoriei retributive raportate la sisteme de drept penal aproximativ asemănătoare celor cu care suntem familiarizaţi: oare caracterul delictual al unei fapte presupune întotdeauna culpabilitatea morală? Cum poate retributivismul să explice convingerea noastră că nu toate acţiunile moralmente culpabile trebuie proscrise şi pedepsite de legea penală? Aceste argumente urmăresc să dovedească nu atât incoerenţa interpretării pedepsei ca răsplată a faptei, cât necesitatea ca să i se adauge considerente privind natura obligaţiei de a respecta legea şi limitele ce trebuie impuse legii penale; dar ele amplifică totuşi impresia că retributivismul considerat ca atare nu izbuteşte să releve toate elementele importante din practica utilizării pedepselor. Utilitarismul, la rândul lui, este vulnerabil la contra-argumentele retributivismului. Acesta îi reproşează că tratează subiectul pedepsei doar ca pe un mijloc pentru un scop social, şi nu ca fiind un scop în sine, ceea ce echivalează cu nesocotirea principiului fundamental al respectului faţă de persoane ca agenţi morali. În plus, din urmărirea anumitor scopuri sociale nu rezultă clar că aplicarea de pedepse ar fi în general necesară, iar în caz că aceasta este necesară, s-ar putea să nu conteze dacă pedeapsa este aplicată făptaşului sau unui ţap ispăşitor. Pentru obţinerea unui efect general de descurajare, este necesar ca cetăţenii să creadă în ameninţarea cu pedeapsa; dacă această credinţă poate fi menţinută la ei prin vreun subterfugiu, s-ar putea să nu fie niciodată necesar sau măcar justificat ca cineva să fie pedepsit. Tot astfel, dacă tulburarea

socială provocată de un anumit delict ar fi foarte mare, iar făptaşul nu ar putea fi descoperit, oare condamnarea, aparent corectă, a unei persoane nevinovate nu ar avea un mare potenţial benefic care ar conta mai mult decât suferinţa inocentului ţap ispăşitor şi a familiei sale? Acest argument împotriva teoriilor utilitariste despre pedeapsă este similar obiecţiei fundamentale care se aduce utilitarismului ca principiu moral general: că nu cuprinde un principiu distributiv adecvat şi că, în consecinţă, nu ia în serios existenţele individuale, ci vizează doar maximizarea fericirii însumate a tuturor cetăţenilor, indiferent de modul ei de distribuire. Astfel, pe de o parte, teoriile utilitariste par să se potrivească vederilor noastre despre motivele care fac necesară pedepsirea delincvenţilor de către stat, dar, pe de alta, se află în dezacord cu intuiţii la fel de puternice referitoare la cine ar fi drept să fie pedepsit. Există îndoieli şi în privinţa capacităţii teoriei utilitariste de a genera un principiu adecvat de limitare a cuantumului pedepsei, ţinând seama de ceea ce s-ar câştiga pe linia descurajării prin aplicarea, ocazional, a unor pedepse deosebit de aspre atunci când o anumită categorie de infracţiuni a proliferat. Aşadar, nu este surprinzător că în a doua jumătate a secolului al XX-lea s-a conturat o a treia categorie de teorii ale pedepsei, pe care le-am putea numi teorii mixte pentru că îşi propun să înglobeze atât intuiţiile predecesorilor retributivişti, cât şi pe cele ale predecesorilor utilitarişti. Dezvoltarea lor a fost impulsionată de publicarea unui important articol al lui H.L.A.Hart, „Prolegomenon to the principâes *of* pu-nishment" (1959), în care acesta argumentează că pentru a putea duce mai departe reflecţia teoretică în problematica pedepsei, trebuie urmărite trei probleme diferite. Prima o constituie definirea pedepsei; cea de-a doua se referă la scopul justificativ general al pedepselor – de ce într-o societate există instituţia pedepsei; iar cea de-a treia priveşte subiecţii pedepselor. Această din urmă chestiune prezintă două aspecte: pe de o parte, distribuirea, adică cine anume poate fi pedepsit, iar pe de alta, mărimea pedepsei. Odată operată distincţia între cele trei probleme, susţine Hart, este evidentă posibilitatea ca uneia să i se dea un răspuns retributivist, iar alteia unul utilitarist. Propria sa poziţie, folosind o definiţie-standard, este că scopul justificativ general al pedepsei este unul utilitar, în timp ce la problema distribuirii trebuie răspuns în termeni retributivi: numai cine încalcă legea poate fi pedepsit, şi numai cu condiţia ca fapta să fi fost săvârşită în mod voluntar. La întrebarea privind mărimea pedepsei trebuie răspuns în parte apelând la principiul retributiv al proporţionalităţii, şi în parte prin consideraţii utilitariste. Ni se propune astfel o teorie cu o importantă componentă utilita-ristă, dar în care considerentul utilităţii este limitat de un principiu independent, bazat pe valoarea echităţii, care nu se lasă absorbită pur şi simplu într-un calcul utilitarist. Pe direcţia deschisă de Hart s-au angajat mulţi alţii, dintre care unii tratează chestiunea scopului justificativ general în termeni retributivi, însă ţinând seama de limite

impuse de un principiu distributiv utilitar. De exemplu, s-a argumentat că, dintr-o astfel de perspectivă, vinovăţia este o condiţie necesară însă nu şi suficientă a pedepsei: este drept să fie pedepsit cine încalcă în mod voit legea, dacă prin pedepsirea lui se obţin totodată foloase sociale compensatoare. Aspectele atrăgătoare ale unor astfel de teorii mixte sunt evidente, dar prin elaborarea lor nu s-a ajuns totuşi la un consens mai mare asupra justificării pedepsei. Pe lângă dezacordurile de conţinut în jurul întrebării dacă scopul justificativ general trebuie să fie utilitar sau retributiv, rămân anumite dubii şi în privinţa abordării hibride a principiilor pedepsei. În cazul teoriei lui Hart, de pildă, dificultatea rezidă în faptul că în realitate majoritatea oamenilor nu sunt dispuşi să vadă în principiul retribuţiei o constrângere *absolută* ce guvernează urmărirea scopurilor sociale. Lucru învederat de existenţa, frecvent întâlnită, a răspunderii penale şi în lipsa unei fapte delictuale, şi anume în domenii unde de pe urma răspunderii stricte se aşteaptă avantaje substanţiale pe linia prevenirii comportamentelor socialmente nocive. Aceasta sugerează că până şi în cazurile relativ normale urmărim de fapt un echilibru între echitate şi utilitate tocmai în modul exclus de Hart. În consecinţă se pune întrebarea cum se poate realiza acest echilibru, dat fiind că cele două valori sunt incomensurabile: cum putem conferi echităţii acea pondere aparte pe care intuiţiile noastre par s-o dicteze, fără a restrânge prea mult urmărirea marilor foloase ce se pot aştepta în mod rezonabil din partea unui sistem de justiţie penală pe linia diminuării suferinţei şi a altor costuri legate de delincventă? Este clar însă că numai o teorie pluralistă va putea să încorporeze în suficientă măsura ideile noastre privitoare la ceea ce este drept şi convenabil în domeniul pedepselor. Dificultatea constă în a reconcilia principiile con-secvenţialiste cu cele distributive la un nivel mai adânc decât s-a izbutit până acum. Ceea ce ar presupune, probabil, un mai mare efort de reflecţie asupra pedepsei în contextul tuturor celorlalte elemente despre care se consideră că intră în alcătuirea unei societăţi drepte. Ce fel de obligaţie au indivizii de a se conforma legilor statului lor? Prin ce se caracterizează o lege dreaptă? În ce măsură este îndreptăţit statul să intervină în vieţile indivizilor cu mijloace de control penale? Abia când reflecţia teoretică asupra pedepsei se va plasa în acest context teoretic firesc, se vor putea face progrese în direcţia dezvoltării unei teorii care să fie deopotrivă coerentă şi pluralistă. NML

Bibliografie

Beccaria, C, *On Crimes andPunishments* (1764), trad. de H. Paolucci, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1963.

— Benn, S. I. Şi R. S. Peters, *Social Principles and the Democratic State*, Londra, Allen & Unwin, 1959.

— Bentham, J., *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789), ed. J. Burns şi H. L. A. Hart, cap. L-5, 13-15, Londra, Methuen, 1982, – Dürkheim, é., *Diviziunea muncii sociale* (1893), trad. de C. Pantelimon, Bucureşti, Albatros, 2001 – Feinberg, J., *Döing and Preserving*, Princeton, N J, Princeton University Press, 1974.

— ♦ Hart, H. L. A., *Punishment and Responsibility*, Oxford, Clarendon Press, 1968 (cuprinde şi „Prolegomenon to the principles *of* punishment").

— ♦ Honderich, T., *Punishment*: *the Supposed Justifications*, Harmondsworth, Penguin, 1984.

— Kant, L, *The Metaphysical Elements of Justice* (1797), trad. de J. Cadd. Indianapolis, Bobbs-Merril, 1965.

— Von Hirsch, A., *Döing Justice*, New York, Hill & Wang, 1976.

— Wootton, B., *Social Science and Social Pathology*, Londra, Allen & Unwin, 1967.

Piaton (427-347 î.Cr.) Filosof grec. Filosofia politică a lui Platon din Atena, ca opusă celei a lui Socrate* din dialogurile platoniene timpurii, începe cu *Republica*. Nu cunoaştem nirnjc'rdespre atitudinile proprii ale lui Platon faţă de viaţa politică din vremea sa; provenea dintr-o familie aristocrată şi avea legături cu unii dintre aristocraţii care au răsturnat democraţia atenianã, dar nu a luat parte la guvernarea lor şi nici la cea a democraţiei restaurate. Câţiva dintre cei ce frecventaseră şcoala sa, Academia, au pârtieipat la lovituri antidemocratice din diferite cetăţi, dar nu ştim care a fost atitudinea lui Platon faţă de aceasta. Aşa-numita „Scrisoare a VI l-a" atribuită lui, ni-l înfăţişează dezamăgit de viaţa politică atenianã şi intervenind într-un mod idealist, dar dezastruos în viaţa politică a Siracuzei. Nu avem însă niciun motiv să considerăm autentică vreuna dintre „Scrisori" şi cu atât mai puţin să le folosim la interpretarea teoriei politice din dialoguri. *Republica* debutează cu încercarea lui Platon de a răspunde la întrebarea de ce eu, un agent individual, trebuie să fiu drept? Răspunsul este că e în interesul meu să fiu drept, răspuns ce nu poate fi convingător înainte de a fi fost lămurită natura DREPTĂŢII „cu majuscule" ca trăsătură a statului. Cu alte cuvinte, nu-i putem înţelege cum se cuvine pe individul drept decât în condiţiile ideale ale statului drept. Ceea ce înseamnă că nu contează dacă statul ideal este irealizabil în practică; chiar dacă acesta nu e decât un „model ce subzistă în ceruri", el serveşte drept ideal pentru presupusul agent drept. Societatea dreaptă trebuie să fie compatibilă cu natura umană; pe Platon nu-l preocupă defel

posibilitatea înfăptuirii empirice a statului ideal. Trebuie însă luat aminte că el nu schiţează o utopie completă, ci discută despre cum ar trebui reformată o cetate-stat grecească astfel încât să devină dreaptă. El admite existenţa în continuare a unor elemente neideale, cum este războiul dintre cetăţi, şi preia neschimbată baza vieţii economice, inclusiv sclavajul. Statele, spune Platon, se bazează pe lipsa de autonomie a indivizilor, pe faptul că un individ nu-şi este suficient. Diviziunea muncii este în acord cu distribuţia naturală a talentelor şi ea ne ajută să ne ridicăm deasupra condiţiilor primitive şi să dezvoltam o viaţă mai bogată. Platon consideră incontestabile, şi nu se opreşte să le argumenteze, două idei pe care liberalii le găsesc incomode. Pentru el oamenii sunt fiinţe esenţialmente sociale, care-şi află împlinirea firească în asocierea politică. Nu sesizează că ar exista vreo problemă de justificare a obligaţiei politice* şi nu-l frământă eventuala existenţă a unor drepturi ale indivizilor pe care asocierea politică le-ar modifica sau le-ar anihila. În plus, el nu vede în stat un mecanism exterior de reglementare a conflictelor, ci un cadru natural în care cetăţenii îşi pot dezvolta virtuţile personale ca şi pe cele publice. Dreptatea din stat aruncă lumină asupra dreptăţii din individ într-un fel foarte special: statul şi individul au părţi asemănătoare şi sunt drepţi în moduri analoage. Din diviziunea originară a muncii Platon dezvoltă ideea că fiecare om trebuie să facă numai acele lucruri pentru care este cel mai potrivit. Şi, fiind de părere că numai la o minoritate inteligenţa teoretică şi cea de a conduce se află într-o combinaţie care să-i facă apţi să cârmuiască, socoteşte necesară o radicală redistribuire a puterii. Banii se află în întregime în mâinile claselor producătoare, dar viaţa politică a cetăţii trebuie cârmuită exclusiv de o clasă de „paznici” (cu ajutorul unei a treia clase, militare, „auxiliarii”, al căror statut e întru câtva neclar, dar al căror mod de viaţă este asemănător celui al paznicilor). Paznicii duc o viaţă total comunitară, fără nicio proprietate privată, fără familie şi fără ambiţii personale. Când afirmă că o asemenea condiţie este indispensabilă pentru dreptatea cetăţii, Platon se sprijină pe considerentul că numai paznicii au capacitatea de a judeca imparţial privitor la binele întregii cetăţi, în timp ce oamenii de rând nu se pot ridica deasupra scopurilor lor personale; numai într-o cetate cârmuită de cei preocupaţi doar de binele comun vor dispărea conflictele, se va realiza unitatea şi se va ajunge la statul drept, în care fiecare (bărbat sau femeie, pentru că printre paznici sunt şi femei) „face ceea ce i se potriveşte”, adică îndeplineşte rolul ce-i revine în mod natural. Paralel cu imaginea statului drept, Platon zugrăveşte şi imaginea individului drept. O persoana este dreaptă atunci când dorinţele ei particulare sunt conduse şi îndreptate de judecata imparţială, care stabileşte binele întregului, ajutată de partea semiraţională, „înflăcărată” sau emoţională. Rezultatul este un fel de armonie interioara, în care fiecare dintre părţi face ceea ce i se potriveşte, se bucură de propriile plăceri supreme şi contribuie la o viaţă stabilă şi fericită. Natura

impersonală a raţiunii este dusă la extrem atât la nivelul statului cât şi la cel al persoanei; raţiunea ce călăuzeşte persoana dreaptă necesită ani de instruire filosofică şi depinde de măsura în care aceasta îşi atinge scopul final, cel de a cunoaşte Binele universului. Paralela stat-mdivid îl conduce pe Platon la o problemă pe care nu izbuteşte s-o rezolve. În individ, dorinţele particulare sunt educate şi dominate de raţiune în aşa fel, încât să nu se împotrivească la ceea ce e optim pentru persoană ca întreg. Care este în stat condiţia indivizilor aparţinând clasei producătoare, obligaţi să-şi subordoneze proiectele individuale indicaţiilor date de paznici în vederea binelui comun? Platon sugerează uneori că ei vor accepta de bunăvoie această subordonare din care rezultă o stare de fericire şi de unitate unde toţi, fiecare în felul lui propriu, simt şi gândesc aidoma. În schimb alteori el sugerează un tablou mai sumbru: clasa producătoare, tocmai pentru că cei din care se compune nu se pot înălţa până la înţelegerea binelui comun, trebuie guvernată prin forţă şi persuasiune retorică. Dar în acest caz, în statul drept nu toată lumea va fi pe deplin dreaptă. Platon ignoră problemele pe care le creează separarea puterii de bani şi de folosirea lor şi atribuirea ei doar celor ce excelează în cunoaştere; interesul lui se opreşte la cei pe deplin drepţi, paznicii, ceea ce, în mod semnificativ, uneori îl face să vorbească de parcă ei ar forma întreaga cetate, în *Republica*, Platon e încrezător în posibilitatea oamenilor de a accede la acea înţelegere raţională care îl îndreptăţeşte pe cel ce o posedă să-i conducă pe cei lipsiţi de ea, şi consideră că singura cale de înfăptuire a dreptăţii politice este de a încredinţa oamenilor absolut înţelepţi şi drepţi puterea absolută: filosofii trebuie să devină regi. EJ dispreţuieşte schimbările instituţionale considerându-le ineficiente, iar în statul dreptăţii ideale spune că nu există mecanisme de control independente asupra paznicilor. Platon e suficient de încrezător în natura umană pentru a crede că un atare sistem poate fi viabil; singurele forţe corupătoare sunt, după el, ambiţiile personale şi individuale, nu şi puterea politică însăşi.

Teoria politică mai târzie a lui Platon este la fel de ideală, de improprie aplicării practice, dar în ea se pot recunoaşte două schimbări importante. Una constă în pierderea încrederii că indivizii pot să devină pe deplin drepţi şi prin aceasta demni de a deţine puterea absolută. În *Omul poliţişti* ajunge la concluzia că în timp ce un specialist, cum este bunăoară medicul, poate trece peste propriile-i prescripţii, în absenţa medicului regulile lui trebuie urmate întocmai; până la ivirea regelui-filozof, care graţie cunoaşterii poate cârmui fără legi, e mai bine să respectăm legile. Aceasta echivalează cu o concesie importantă. Latura atrăgătoare a concepţiei după care guvernarea este o competenţă întemeiată pe cunoaştere o constituie ideea că un cunoscător poate rezolva într-un mod autoritar, dar personal şi flexibil, fiecare situaţie ivită. Legile, dimpotrivă, nu pot fi decât generale şi aplicabile mecanic la

cazuri neasemănătoare. Chiar şi în *Omul politic* Platon ridiculizează ideea insistenţei birocratice ca vindecarea bolilor şi alte asemenea îndeletniciri specializate să fie făcute după un reţetar. Totuşi acum el ia foarte în seriös acest succedaneu. Spre deosebire de medic, prescripţia medicală nu este adaptabilă nevoii schimbătoare, dar într-o lume lipsită de medici ea este cea mai bună aproximaţie a priceperii sale, oricum mai bună decât nimic sau decât să se procedeze la întâmplare. Odată ajuns la această concluzie, interesul lui Platon pentru cârmuitorul-filozof ideal păleşte şi preocuparea sa principală se îndreaptă spre întrebarea dacă statele ascultă sau nu de legi. Dacă un stat îşi respectă legile, monarhia este forma optimă de guvernare; după ea vine guvernarea exercitată de o minoritate, iar forma cea mai rea este guvernarea exercitată de majoritate. Dacă însă legile statului nu sunt respectate, cea mai bună va fi domnia majorităţii, pentru că este mai puţin vulnerabilă la abuzul de putere; o urmează domnia minorităţii, iar cea mai proastă este monarhia. După cum vedem, această concepţie cumpănită a lui Platon despre meritele diferitelor forme de guvernare este judicioasă şi pragmatică.

Legile, aşadar, sunt greoaie din pricina generalităţii lor, dar oricum ele sunt produsul gândirii raţionale şi respectarea lor reprezintă cea mai bună aproximaţie a cârmuirii statului într-un mod raţional şi stabil. Căci trebuie observat că în scrierile mai târzii ale lui Platon se instalează o preocupare aproape obsesivă pentru stabilitatea şi autoritatea pe care statul le poate asigura. Ultima sa scriere, *Legile*, schiţează un stat ideal, în care fiecare amănunt al vieţii este organizat de legi (cuvântul grecesc *nomoi* acoperă nu doar legile propriu-zise, ci şi multe alte feluri de reglementări). Legile sunt în cele din urmă concepute şi păstrate de înţelepţi, care acum alcătuiesc Sfatul nocturn (în sarcina căruia cade, între altele, şi „reeducarea” sau lichidarea ateilor). Acest Sfat reprezintă doar o rămăşiţă a funcţiei paznicilor în stat. Într-un stat unde fiecare detaliu al vieţii, de la exerciţiile prenatale până la funeralii, este supus unor reglementări ferme, rămâne mai puţin loc pentru cârmuirea exercitată de cunoscători.

Rezultatul este opresiv şi autoritar, dar mai egalitar decât în *Republica*, indivizii fiind protejaţi prin multe prevederi legale faţă de acţiunea guvernanţilor, în plus, între timp Platon şi-a învins în aşa măsură aversiunea faţă de birocraţie ca obstacol în calea competenţei, încât acceptă practica Atenei democratice de a avea un număr enorm de dregători care controlează constant şi ţin în frâu alţi dregători, în felul acesta Platon ajunge să inverseze accentele: cea mai bună cunoaştere raţională de care dispunem rămâne totuşi pe locul secund faţă de înţelepciunea colectivă exprimată în legi şi acţionează indirect, prin intermediul lor; iar virtutea definitorie a cetăţeanului vrednic

ajunge să fie autocontrolul necesar spre a asculta de legi în toate detaliile vieţii. Se constată astfel un recul al optimismului său de mai înainte cu privire la posibilităţile naturii umane; iar multe prevederi din *Legi* sunt de o rigoare extremă şi din ele transpare o viziune pesimistă asupra oamenilor. Totuşi *abordarea* este acum mai moderată, introducând peste tot compromisul şi recunoaşterea diversităţii nevoilor umane. Platon se confruntă aici pentru prima dată cu complexitatea problemelor politice, în loc să o nege.

Cea de-a doua schimbare importantă în gândirea lui o constituie interesul mai accentuat pentru relevanţa politică a istoriei. În loc să trateze într-o manieră apriorică organizarea politică ideală, el se apleacă acum asupra trecutului. Pentru definirea artei guvernării, *Omul politic* îşi ia în sprijin o versiune a mitului Vârstei de aur. (Este vorba, ce-i drept, de o versiune extrem de bizară a ideii că în trecut viaţa a fost desăvârşită; Vârsta de aur este exact opusul epocii de astăzi, până într-atât, încât oamenii îşi trăiesc viaţa de-a-n-daratelea, dinspre mormânt spre leagăn.) Fascinantul şi neterminatul *Critias* transformă mitul foarte diferit al Atlantidei într-un fel de ficţiune istorică, cu implicaţii morale, despre Atlantida şi vechea Atena. Aceste proiecţii în trecut ale statului ideal sunt fanteziste, complexe şi adesea greu de interpretat. În schimb, Cartea a III-a a *Legilor* procedează mai simplu, schiţând preistoria şi istoria de la potop încoace, în intenţia de a identifica elementele dezirabile sau izbutite pe care ar urma să le întruchipeze statui ideal. Istoria schiţată de Platon este nesigură, selectivă şi „trasă” tendenţios înspre teoria lui, dar marchează o ruptură decisivă cu abordarea din *Republica*. Acum omul politic trebuie să înveţe din succesele şi eşecurile trecute pe care istoria ni le face cunoscute; şi principalele învăţăminte pe care le găsim în ea sunt că statele ajung la declin moral dacă-şi abandonează legile dintâi şi că o formă „mixtă” de cârmuire generează stabilitate, pe când extremele represiunii şi libertinajului duc la instabilitate. Atât metoda, câfşi concluziile realiste îl anunţă pe Aristotel*, care va pune accentul pe importanţa asigurării unor instituţii bune şi îşi va baza teoria politică pe un studiu minuţios al evoluţiei din trecut a statelor. Deosebirea principală dintre cei doi constă în aceea că Platon nu este la fel de preocupat, cum va fi Aristotel, să adune multe fapte şi să le verifice înainte de a teoretiza.

JEA

Bibliografie

♦ Annas, J., *An Introduction to Plato’s Republic*, Oxford, Clarendon Press, 1981.

— Gill, C. J.” *Plato and Politics*: the *Critias* and the *Politicus*”, în *Phronesis*, 24 (1979), pp. 148-167.

— Platon, *Republica*, în *Opere*, vol. V, trad. de A. Cornea, Bucureşti, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, 1986.

— *Omul politic*, în *Opere*, vol. VI, trad. de Elena Popescu, Bucureşti, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, 1989. –, *Legile*, trad. de E. Şi Şt. Bezdechi, Bucureşti, Eclitiira Iri, 1995.

— ♦ Statley, R., *An Introduction to Plato 's Laws*, Oxford, Blackwell, Indianapolis, Hackett, 1983.

— Weil, R., *L'archéologie de Platon*, Paris, Klinesieck, 1959.

— ♦ White, N., *A Companion to Plato's Republic*, Oxford, Blackwell, Indianapolis, Hackett, 1979.

— ♦ Woozley, A., *An Introduction to Plato s Republic*, Londra, Macmillan, 1964.

Plehanov, Gheorghi Valentinovici

(1856-1918) Marxist rus. Iniţial adept al narodnicismului, Plehanov a contribuit ulterior în principal la introducerea marxismului* în mişcarea revoluţionară din Rusia.

pluralism Ideologie care nu acceptă ca ideal o unică viziune, ci funcţionează ea însăşi într-o pluralitate de moduri. Se înfăţişează ca o alternativă la ideologiile rivale, comunistă şi individualistă, care, în formele lor cele mai pure, reprezintă deopotrivă reţete inacceptabile de organizare a vieţii sociale. Neajunsul comunismului constă în aceea că măsurile aplicate de el în vederea unificării poporului vor fi resimţite de mulţi ca nişte constrângeri ce le subminează drepturile individuale, le ignoră interesele şi le lezează sentimentul de dreptate. Individualismul este nesatisfacător pentru că, deşi se recomandă ca meritând să fie acceptat de toată lumea pentru că dă întâietate drepturilor, intereselor şi demnităţii individului, eşafodajul instituţional necesar spre a-l susţine reclamă un fundal de convingeri şi angajamente comune ce nu se înscriu în logica viziunii după care individul constituie sursa şi scopul vieţii bune. Pluralismul este definit într-o multitudine de feluri: ca un ideal de viaţă; ca o caracterizare a vieţii politice din democraţiile occidentale, capitaliste; ca teorie etică relevantă pentru viaţa politică a societăţilor liberale; ca doctrină a diversităţii culturale, care nu subscrie nici la aprecierea relativistă, nici la una monistă a culturilor alternative. Un teoretician pluralist

poate îmbrăţişa una sau alta dintre aceste concepţii fără să le accepte pe celelalte, dar majoritatea pluraliştilor îmbrăţişează mai multe. După cât se pare, cea mai strânsă relaţie există între teoria etică şi idealul de viaţă promovat. Un pluralist pe plan etic consideră că, deşi variantele deontologice ale individualismului sunt insuficiente pentru a genera o teorie etică, nu există un unic scop sau bine care să merite adeziunea fără rezerve a tuturor oamenilor raţionali, ci există o pluralitate de bunuri, susceptibile, fiecare, de a fi susţinute raţional şi reprezentând, fiecare, opţiuni individuale respectabile (unul dintre aceste bunuri este chiar posibilitatea liberei opţiuni). O societate pluralistă promovează cu modestie o pluralitate de bunuri, fiecare din acestea fiind îngrădit doar atât cât este necesar pentru a lăsa spaţiu şi pentru celelalte. După cum spun adepţii pluralismului, în politica pluralistă se combină elemente din individualismul lui John Locke*, din etica participativă a lui John Dewey* şi din virtuţile continuităţii şi ale stabilităţii, relevate de Edmund Burke*. Prezenţa activă într-o multitudine de asociaţii parţiale favorizează dezvoltarea puterilor reflexive şi etice ale indivizilor; prin ea se asigură existenţa unei multitudini de organisme la care individul poate apela spre a-şi proteja interesele şi drepturile. Prin aceste asociaţii, diversele preocupări, valori şi interese ale indivizilor sunt aduse în faţa statului pentru deliberare şi soluţionare. De pe urma pluralismului are de câştigat şi societatea în ansamblu. Numeroasele instituţii intermediare cu care se asociază indivizii inhibă în diverse moduri mentalităţile nerezonabile: dacă majoritatea indivizilor sunt implicaţi în mai mult de o asociaţie, eul individual devine o arenă în care se interiorizează controversele dintre grupuri; iar dacă fiecare asociaţie este nevoită să apeleze la altele pentru a dobândi puterea necesară promovării revendicărilor la care ţine cel mai mult, ea va constata în repetate rânduri că trebuie să renunţe la revendicările şi la priorităţile sale iniţiale mai mici în favoarea priorităţilor de căpetenie ale potenţialilor săi aliaţi. Pluralismul favorizează stabilitatea fără a trebui să apeleze în mod excesiv la constrângerea de stat directă sau la unitatea comunitară. Teoria susţine totuşi că într-un sistem politic pluralist inovaţia şi schimbarea sunt posibile. Noi grupări formate în urma schimbărilor intervenite în poziţia economică sau în experienţa de generaţie pot intra în viaţa politică şi modifica balanţa puterii reducând sau lărgind pluralismul. Pluralismul încetineşte ritmul schimbării, astfel încât generaţia mai vârstnică nu se va simţi prea înstrăinata faţă de generaţia mai tânără, dar menţine totuşi un ritm de schimbare suficient pentru ca generaţia mai tânără să poată participa la modelarea viitorului.

Un astfel de ideal este dificil de respins, mai ales în condiţiile neacceptării formelor pure de individualism şi de comunitarism. În consecinţă, dezbaterile în jurul pluralismului s-au centrat asupra întrebării în ce măsură

democraţiile occidentale, capitaliste, aproximează în fapt acest ideal. În cadrul acestor dezbateri s-au formulat însă interpretări divergente ale pluralismului. Criticii care susţin că democraţiile capitaliste rămân departe de acest ideal pot fi grupaţi în mai multe orientări. Unii pretind că statul asistenţial* şi birocratizarea vieţii publice favorizată de el au dat o pondere prea mare puterii stimulativ-coercitive a statului, stricând echilibrul dintre asociaţiile plurale şi aparatul de stat, în favoarea acestuia din urmă. Alţii pretind că oligopolizarea crescândă i-a dat capitalului prea multă putere independentă şi prea multă influenţă asupra aparatului de stat. Un al treilea grup susţine că relaţia dublă dintre stat şi economie, pe de o parte, şi dintre stat şi electorat, pe de alta, naşte o serie de contradicţii care diminuează capacitatea statului de a veni în întâmpinarea multiplelor revendicări ce-i sunt adresate şi-l silesc să acorde prioritate unor categorii de revendicări în defavoarea altora. Un al patrulea grup afirmă că acel consens subiacent de care o comunitate politică pluralistă are nevoie spre a prospera a fost erodat, rezultatul fiind formarea de circumscripţii electorale axate pe câte o unică preocupare, ceea ce îngreuiază guvernarea comunităţii globale folosind canalele pluraliste tradiţionale. În fine, un al cincilea grup susţine că instituţiile nu pot să atingă scopurile pe care şi le propun şi că acest impas, deşi nu capătă expresie în dialogul politic *of* icial, se manifestă prin numeroase încălcări ale ordinii (aşa cum sunt economia subterana, rata înaltă a divorţurilor şi cea a criminalităţii) şi că, pentru restabilirea unei vieţi politice pluraliste, este esenţială schimbarea scopurilor ce călăuzesc politica economică. Cât de puternic este idealul pluralist se vede din faptul că majoritatea criticilor pluralismului – de la dreapta, de la stânga sau centrişti – salută pluralismul ca ideal. Divergenţele dintre ei privesc doar ponderea relativă ce ar trebui acordată diverselor elemente în cadrul acestui ideal. Unii pun un accent deosebit pe preţuirea pluralistă a diversităţii, alţii, pe modalităţile sale de stabilizare, alţii pe protejarea drepturilor, alţii pe caracterul deschis şi creator al vieţii politice pluraliste, alţii pe preocuparea sa de a reduce inegalitatea într-o măsură suficientă pentru a da tuturor rezidenţilor adulţi posibilitatea participării ca cetăţeni, alţii, în fine, pe năzuinţa sa spre consens în privinţa scopurilor comune. Mai există un element care, dacă e luat în considerare, măreşte complexitatea acestei doctrine şi aşa complexe. Ca reacţie la dezbaterea dintre cei ce susţin o doctrină a relativismului cultural şi cei ce îmbrăţişează concepţia, unui unic ideal de viaţă considerat superior tuturor celorlalte, se poate avansa o doctrină a pluralismului cultural. Potrivit acesteia, există câteva forme sociale care pot da întâietate unor valori şi standarde demne de admiraţie, acordând altora un statut subordonat. La acest rezultat conduce caracterul condiţiei umane, de care ţine şi cerinţa ca orice mod de viaţă să fixeze limite în unele direcţii, spre a-i înlesni afirmarea în altele. O asemenea doctrină, căreia i se potriveşte denumirea de pluralism cultural, recunoaşte că

idealul de viaţă promovat de o anumită societate pluralistă sacrifică anumite virtuţi pe care alte moduri de viaţă le-ar stimula. Această concepţie îl face pe pluralist să conştientizeze limitele pe care orice manifestare particulară a pluralismului într-o ţară le pune diversităţii şi invită la regândirea modurilor în care este definită şi tratată „alteritatea" în cadrul societăţilor pluraliste, deschide calea reflecţiei asupra costurilor şi avantajelor pe care le comportă limitarea pluralităţii în viaţa individului şi oferă argumente în favoarea extinderii idealului pluralist şi la relaţiile dintre societăţi. Cine şi-a dat seama de toată această complexitate nu se va mai mulţumi să vadă în pluralism doar o doctrină bidimensională de felul celei formulate, să zicem, de James Madison*. Pluralismul nu urmăreşte doar îngrădirea facţiunilor în interesul stabilităţii politice şi al protejării unui mic mănunchi de drepturi individuale, ci se manifestă la mai multe niveluri, care prezintă, toate, interes pentru calitatea vieţii politice şi etice. WEC

Bibliografie

♦ Bachrach, P., *The Theory of Democratic Elitism*: *a Critique*, Boston; Litle, Brown, 1967.

— Berlin, I., *Against the Current*, Harmondsworth, Penguin, 1982.

— Connolly, W. E., *Appearance and Reality în Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

— ♦ Dahl, R. A., *A Preface to Democratic Theory*, Chicago, University *of* Chicago Press, 1956.

— Hirschman, A. O., *Tlie Passions and the Interests*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1977.

— Huntington, S. P., *The Promise of Disharmony*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1981.

— ♦ Lindblom, C. E., *Politics and Markets*, New York, Basic, 1977.

— Tocque-ville, A. De, *Democraţia în America*, trad. de M. Boiangiu şi B. Staieu, Bucureşti, Humanitas, 1995.

— Walzer, M., *Sphères of Justice*, New York, Basic; Oxford, Martin Robertson, 1983.

Polibiu (sau Polybios; c. 200-după 118 î. Chr.) Istoric greco-roman. La începutul carierei a deţinut funcţii militare şi politice de mică însemnătate în

comunitatea greacă al cărei membru era, Liga Aheiană. Aceasta luase fiinţă în secolul al III-lea î. Cr. Şi cuprindea cea mai mare parte din sudul Greciei. Atunci când romanii au intervenit pentru prima dată în mod semnificativ, în anul 200 î. Cr., cu mijloace militare în lumea greacă, împotriva regatului Macedoniei, Liga Aheiană, după o oarecare ezitare, a mizat pe ei. După treizeci de ani, când Macedonia a făcut ultima ei tentativă de a-şi afirma independenţa faţă de Roma, Liga Aheiană a încercat o foarte uşoară distanţare de politica romană. Urmarea a fost că, după înfrângerea macedonenilor, Polibiu şi mulţi alţii au fost duşi în Italia şi internaţi. El a avut parte aici de o soartă mult mai bună decât tovarăşii săi şi a fost acceptat ca prieten de către membri ai elitei romane. Aceasta s-a datorat, în mod neîndoielnic, aptitudinilor sale intelectuale într-o Romă însetată deja de cultura greaca. Curând el a luat hotărârea de a scrie o istorie a modului cum au cucerit romanii lumea pe atunci cunoscută; iniţial a intenţionat să cuprindă perioada de la debarcarea romană în Sicilia din anul 264, până la înfrângerea definitivă a Macedoniei din 167, dar fără să ezite prea mult a decis să extindă relatarea până la distrugerea Cartaginei, în 146, spre a oferi material pe baza căruia să poată fi judecată stăpânirea romană. (*gândirea politică romană*) O parte centrală a *Istoriilor* lui Polibiu o formează Cartea a Vl-a, unde descrie sistemul politic roman aflat la apogeu. Pentru concepţia sa despre Roma prezintă importanţă faptul că a vorbit atât despre aspectele ei mai strict politice, cât şi despre sistemul ei militar. Dat fiind însă că se adresa, între alţii, şi grecilor, el a încercat să situeze Roma în contextul general al scrierilor greceşti despre constituţii şi să o analizeze din unghiul teoretizărilor greceşti cu privire la dezvoltarea statelor. Influenţat probabil de către prietenii săi romani, Polibiu a susţinut că sistemul politic roman era rezultatul efortului colectiv depus de comunitate ca întreg, o lungă perioadă de timp. Până aici toate bune. Ei însă voia de asemenea să pună în legătură istoria sistemului politic roman cu două abordări teoretice de origine greacă. Una dintre ele susţinea că statele parcurgeau un proces ciclic în cadrul căruia monarhia degenera în tiranie, iar locul acesteia era luat apoi de aristocraţie; aceasta, la rândul său, degenera în oligarhie, care ulterior era înlocuită de democraţie; după degenerarea acesteia din urmă în ochlocraţie, adică în guvernarea gloatei, după o perioadă de anarhie se înfiripa din nou o monarhie primitivă. Polibiu opera însă şi într-un cadru dominat de un model împrumutat din lumea umană sau animală, al naşterii, creşterii, *akme*-uvm, declinului şi sfârşitului. În sfârşit, el mai voia să susţină că statul roman izbutise cumva să se smulgă necesităţii de a se conforma vreunei legi ciclice sau celei impuse de modelul biologic. Roma era, în fapt, un amestec – Polibiu nu reuşeşte să explice cum s-a ajuns la acesta – între monarhie, aristocraţie şi democraţie. Această idee de constituţie mixtă a făcut o lungă carieră în gândirea politică ulterioară şi este important de observat că Polibiu nu propunea un sistem de îngrădiri şi

contraponderi* între executiv, juridic şi legislativ, ci un sistem în cadrul căruia fiecare dintre aceste componente îşi avea propria sferă de acţiune. Aceasta era circumscrisă de sferele de acţiune ale celorlalte două elemente din stat şi existau situaţii când, pentru a se putea întreprinde o acţiune, era necesară cooperarea între aceste elemente.

MHC

Bibliografie

Ferrary, J.-L., „Ciceron entre Polybe et Platon", *Journal of Roman Studies*, 74 (1984), pp. 87-98.

— Musti, D., *Polibio*, în *Storia delle idee politiche*. *Economiche e sociale*, ed. L. Firpo, Torino, UTET, 1983.

— Nippel, W., „MischVerfassungstheorie und Verfassungsrealität, în *Antike und früher Neuzeit*, Stuttgart, 1980.

— Polybios, *Istorii*, trad. de V. C. Popescu, Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1966.

— ♦ Walbank, F. W, *Polybius*, Berkeley, Los Angeles şi Londra, University *of* California Press, 1972.

politică Politica poate fi definită pe scurt ca fiind procesul prin care un grup de oameni cu opinii şi interese iniţial divergente ajung la decizii colective socotite îndeobşte ca fiind obligatorii pentru respectivul grup şi impuse ca o linie de conduită comună. Această definiţie cuprinde mai multe elemente care se cer examinate separat dacă vrem să desluşim complexitatea ideii de politică. (1) Politica presupune o diversitate de vederi dacă nu despre scopurile ultime, cel puţin despre mijloacele optime de a le atinge. Când nişte oameni sunt spontan de acord cu privire la un mod de acţiune sau când există posibilitatea ca ei să ajungă la unanimitate pe calea discuţiei libere, ei n-au nevoie să se angajeze în politică. Grupurile de prieteni sau comunităţile de oameni de ştiinţă pot să aproximeze acest ideal de consens apolitic (aşa cum se întâmplă, pe tărâmul ficţiunii, cu membrii perfect raţionali ai comunităţii Houynhnm din *Călătoriile lui Gulliver* de Swift*). De politică este nevoie acolo unde nu există perspectiva unui atare consens, dar grupul în cauză are totuşi nevoie de acţiune colectivă. (2) Politica implică ceva şi în privinţa modului în care se ajunge la decizii colective. Este vorba în esenţă de trei elemente: persuasiunea, negocierea şi un mecanism de decantare a unei decizii finale. Persuasiunea este o modalitate de a încerca să-i convingi pe oponenţi de meritele punctului tău de vedere, prin argumente bune sau proaste;

instrumentul ei este discursul retoric, cel mai caracteristic dintre evenimentele politice. Negocierea presupune disponibilitatea de a veni în întâmpinarea unora din cererile oponenţilor spre a obţine din partea lor concesii în legătură cu altele. După ce s-au realizat, în diverse proporţii, persuasiunea şi negocierea, se ia o decizie. Forma pe care o îmbracă adoptarea deciziilor poate merge de la mecanisme instituţionalizate, cum este sufragiul democratic, la o extremă, până la o formulare total neinstituţionalizată a deciziei la cealaltă, ca în cazul impunerii voinţei unui monarh autocrat după lobby-ul făcut de curtenii săi. Ceea ce politica exclude însă este rezolvarea dezacordurilor prin simpla folosire a *forţei*. Un om care-i obligă pe cei din preajma sa să acţioneze conform voinţei sale punându-le pistolul la tâmplă nu se află cu ei într-o relaţie politică. De multe ori persuasiunea şi negocierea sunt îndeletniciri echivoce şi dubioase, care nu se dau înlături de la înşelarea oponenţilor şi sacrificarea unor principii de dragul avantajului politic. Aşa se explică în bună parte conotaţiile negative cu care este folosit cuvântul „politică”. (3) Politica implică însă ca decizia odată adoptată, fie şi pe căi reprobabile, să fie privită de grupul în chestiune ca având autoritate. Decizia devine *linie poli-ţicăy* adică ceea ce în engleză se cheamă *policy*, ca deosebit de *polities*. (în alte limbi, inclusiv în germană şi în franceză, cele două sunt redate prin aceiaşi cuvânt.) Acest aspect aşaza politica într-o lumină mai favorabilă, pentru că sugerează o străduinţă organizată de a obţine rezultate avantajoase pentru grup. Atenţia este aici îndreptată spre scopuri ce nu pot fi atinse decât prin acţiune colectivă concertată. (4) Deşi politica este de neconceput fără autoritate*, în practică ea este inseparabilă de putere*, de impunerea deciziilor adoptate membrilor recalcitranţi ai grupului. Este vorba aici de acea faţetă a politicii pe care libertarienii o deploră; de acel aspect coercitiv atacat în principal de ideologiile de felul anarhismului* şi al marxismului*, ideologii ce preconizează dispariţia în cele din urmă a politicii. Având în vedere aceste patru caracteristici, nu este de mirare că principala arenă a activităţii politice în lumea modernă este statul*. Pentru că aceasta este cea mai întinsă autoritate pe care o întâlnim şi, ca atare, instituţia pe care merită cel mai mult să încercăm s-o influenţăm prin persuasiune şi negociere. Acesta i-a făcut pe unii analişti să lege prin definiţie „politicul” de stat, iar în vorbirea curentă, fireşte, sunt numiţi politicieni oamenii angajaţi fie în conducerea statului, fie în încercarea de a lua locul celor aflaţi la conducerea lui, fiind desemnat drept „politic” tot ce „are de-a face cu treburile de stat”. În mod la fel de obişnuit însă se vorbeşte de politică în legătură cu companiile economice, cu sindicatele, universităţile şi alte instituţii mai mici decât statul. Această uzanţă lingvistică pare perfect legitimă şi edificatoare, de vreme ce în toate aceste cazuri găsim întrunite cele patru elemente analizate mai sus – o diversitate de vederi, o procedură de adoptare a deciziilor, acceptarea deciziei adoptate şi

impunerea ei ca linie de acţiune comună. Pe de altă parte, este bine să se evite extinderea peste măsură a sferei termenului „politică”. În literatura feministă recentă se foloseşte formula şocantă „personalul este politicul”. Înţelesul acestui slogan este neclar. Dacă el înseamnă că problemele de ordin personal, ca de pildă drepturile bărbaţilor şi ale femeilor în raporturile lor individuale, ar trebui să devină obiect de interes şi de acţiune politice (adică de stat), sloganul ar putea fi valabil, dar numai în sensul în care orice problemă – protejarea raselor de animale rare sau construcţia unui tunel pe sub Canalul Mânecii – poate deveni o problemă politică. Iar dacă vrea să însemne că relaţiile personale *sunt* relaţii politice, atunci nu face decât să atragă atenţia într-un mod derutant asupra puterii exercitate (în mod tipic) de către bărbaţi asupra femeilor. Dar în timp ce toate relaţiile politice implica exerciţiul puterii, reciproca nu este adevărata; relaţia dintre stăpân şi sclav nu este politică, cum nu este nici relaţia dintre un funcţionar şi o persoană privată. „Personalul este politicul” înseamnă, probabil, în practică ceva de felul următor: relaţiile personale, stilurile de viaţă etc. Sunt lucruri de cea mai mare importanţă, cu nimic mai prejos decât politica în sens tradiţional. Ceea ce s-ar putea să fie sau să nu fie adevărat, dar ideea poate şi trebuie să fie exprimată fără a lărgi ideea de politică într-un mod care s-o golească de orice conţinut specific.

DLM

Bibliografie

♦ Crick, B., *În Defence of Politics*, Harmondsworth, Penguin, 1964.

— Dahl, R. A., *Modern Political Analysis*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall, 1963.

— Lass-*well*, *H.9 Politics*: *Who Gets What*, *When*, *How*, New York, McGrow-Hill, 1936.

— ♦ Laver, M., *Invitation to Politics*, Oxford, Martin Robertson, 1985.

— ♦ Leftwich, A. Ed., *What is Politics*? Oxford, Blackwell, 1984.

— ♦ Miller, J. D. B., *The Nature of Politics*, Harmondsworth, Penguin, 1962.

Polybios → *Polibiu*

Popper, Karl Raimund (1902-1994) Filosof englez. Născut la Viena, Popper părăseşte Austria la scurt timp după Anschluss; predă filosofia în Noua

Zeelandă între 1937 şi 1945, iar din 1946 şi până la pensionare este profesor de logică şi de metodologia ştiinţei la London School *of* Economies. Nume de mare prestigiu în filosofia ştiinţei – vezi, de pildă, lucrarea sa *Logik der Forschung* (1934), tradusă în engleză sub titlul *Logic of Scientific Discovery* (1959) –, Popper este un pasionat apărător al valorilor liberale, pe care le consideră întruchipate în cele mai bune opere ştiinţifice, în tinereţe Popper a fost influenţat de marxism şi de psihanaliză, pe care mai târziu avea să le repudieze ca pe nişte pseudoştiinţe. Nevoia de a explica defectele lor a constituit unul dintre imboldurile cercetărilor sale din filosofia ştiinţei. Dar contribuţiile cele mai directe ale lui Popper la teoria politică sunt *Societatea deschisă şi duşmanii ei* (1945) şi *Mizeria istori-cismului* (1957). În primul volum dintre cele două ale primei lucrări este atacat Platon*, iar în cel de-al doilea, Hegel* şi Marx*. *Mizeria istoricismului* critică ideea că există „legi istorice" pe care ştiinţa despre societate ar avea menirea să le descopere şi din care s-ar degaja comandamentele acţiunii politice. Cartea este închinată nenumăratelor victime ale crezurilor fascist şi comunist în destinul istoric. *Societatea deschisă şi duşmanii ei* argumentează că ştiinţa şi libertatea înfloresc împreună într-o societate care este deschisă în sensul disponibilităţii de a accepta idei noi. Filosofia lui Platon este autoritară şi totalitară; paznicii din *Republica* platoniciană cârmuiesc susţinuţi de mituri, nu de competenţa intelectuală. Platon e un teoretician al societăţii închise, un reacţionar care încearcă să împiedice schimbarea socială, acordând putere absolută elitei filosofice. Cea mai importantă obiecţie a lui Popper este însă aceea că în politică, la fel ca în ştiinţă, este o mare eroare să ne întrebăm cum putem dobândi certitudinea şi cum să facem ca să avem nişte cârmuitori desăvârşiţi, întrebarea care trebuie pusă este cum ne putem descoperi şi îndrepta cât mai repede cu putinţă erorile, respectiv cum să reducem proporţiile daunelor pe care le pot pricinui cârmuitorii răi. Din această perspectivă sunt condamnaţi Hegel şi Marx în *Societatea deschisă şi duşmanii ei*: Hegel este de-a dreptul persiflat şi dispreţuit ca un fiecar ce se pretinde a fi posesorul Cunoaşterii Absolute. Marx, în schimb, este considerat a fi fost un teoretician social serios. Popper îl elogiază pentru felul cum a deosebit întâi între „natura umană" – despre care nu ştim aproape nimic şi care nu explică în ce mod se comportă oamenii în situaţiile în care se găsesc – şi motivaţia agenţilor într-o situaţie socială dată. Marx a fost însă un „holist" şi un determinist, şi a subordonat explicaţia faţă de profeţie – faţă de prevestirea prăbuşirii „inevitabile" a capitalismului şi, în mod inconsecvent, faţă de apelul lansat adepţilor săi de a produce pe calea acţiunii revoluţionare acest deznodământ inevitabil. De explicarea erorilor comise de Marx (şi de mulţi alţii) se ocupă *Mizeria istoricismului*, unde Popper elaborează distincţia dintre legi propriu-zise şi tendinţe istorice. Nu poate exista o lege a „procesului istoric" în ansamblu, pentru că acesta este o desfăşurare unică şi nu o clasă deschisă; aşa-numiteie

legi de felul „legii concentrării crescânde a capitalului” nu sunt legi, ci cel mult formulări ale unor tendinţe. Iar extrapolarea pornind de la o tendinţă este, după cum se ştie, cea mai slabă formă de predic-ţie. Siguranţa de sine a discursului is-toricist se află deci într-o stridentă nepotrivire cu şubrezenia rezultatelor la care ajung istoriciştii. (*istoricism*) Credinţele pozitive ale lui Popper sunt oarecum obscure. El îşi declară ataşamentul general faţă de sanctitatea individului şi de egalitatea în faţa legii şi susţine că guvernele trebuie să se preocupe de reducerea nefericirii oamenilor şi nu să-şi propună realizarea binelui maxim. Această atitudine depăşeşte cadrul liberalismului* care preconizează ca statul să se limiteze la reprimarea violenţei şi a fraudelor, dar ea nu merge până la a sugera că guvernele ar trebui să-şi asume o planificare economică detaliată şi cuprinzătoare. Accentul pus de Popper pe ideea impredictibilităţii evoluţiilor din sfera relaţiilor umane sugerează, în orice caz, o poziţie sceptică faţă de posibilităţile unei planificări fructuoase, în multe privinţe liberalismul său se aseamănă cu cel al lui Kant*, cu ac-centuâ’pus de acesta pe supremaţia legii* şi pe securitatea individului, ca şi pe binele pozitiv pe care-l pot face guvernele care se iunitează la a „împiedica acţiunile potrivnice vieţii bune”. AR

Bibliografie

Currie, G. Şi A. Musgrave, ed., *Popper and the Human Sciences*, Haga, Nijhoff, 1985.

— ♦ Magee, B., *Popper*, Londra, Fontana, 1973.

— ♦ Popper, K. R.. *Societatea deschisă şi duşmanii ei*v trad. de D. Stoianovici, Bucureşti, Humanitas, 1993.

— ♦ *Mizeria istoricismuhu*v trad. de D. Suciu şi A. Zamfir, Bucureşti, All, 1996.

populism Termen cu o multitudine de sensuri, ce se pot grupa în două mari categorii: *populism agrarian* – un ansamblu de mişcări şi doctrine socio-economice radicale preocupate de interesele ţăranilor şi ale micilor fermieri – şi *populism politic* – un număr de atitudini, activităţi şi tehnici bazate pe apelul la „popor”. Fiecare dintre cele două categorii acoperă o gamă de fenomene diferite. *Populismul agrarian*. Cele două cazuri paradigmatice ale populismului agrarian, populismul american şi cel rusesc, diferă foarte mult unul de celălalt. Partidul Poporului (The People’s Party) din SUA anilor 1890, ai cărui susţinători au inventat termenul „popu-list”, era o mişcare ruralistă născută din nemulţumirile economice ale fermierilor din statele vestice şi sudice. Proclamându-şi drept scop „să redea cârmuirea republicii în mâinile «oamenilor simpli» „, populiştii îi denunţau pe posesorii de capital şi cereau o

acţiune guvernamentală de sprijinire amicilor producători, în particular emiterea liberă a monedei de argint menite să combată inflaţia. Mişcarea s-a destrămat după înfrângerea în alegerile prezidenţiale din 1896 a lui W. J. Bryan, un democrat ce şi-a desfăşurat campania pe o platformă în bună măsură populistă. Prin contrast, narodnicismul (*narodnicestvo*) a fost o componentă a mişcării revoluţionare din Rusia secolului al XIX-lea, în decursul căreia intelectuali radicali au idealizat ţărănimea şi au sperat să edifice o nouă societate, socialistă, pe temelia obştei ţărăneşti ce supravieţuise în satele ruseşti. În anul de vârf al mişcării, 1874, tineri intelectuali se duceau „în popor", propovăduind în rândul ţăranilor evanghelia socialismului agrarian. Ecoul la ţărănime nefiind cel aşteptat, unii dintre narodnici au îmbrăţişat terorismul şi au izbutit să-l asasineze pe ţar. Termenul de populism este aplicat şi unui spectru larg de mişcări şi teorii preocupate de problemele micilor producători rurali confruntaţi cu fenomenul modernizării. Mişcările de acest fel idealizează de multe ori tradiţiile comunitare din viaţa rurală şi năzuiesc spre găsirea unei căi de mijloc umane între capitalismul marilor întreprinderi, pe de o parte, şi socialismul birocratic, pe de alta. Fie că preconizează o distribuţie cât mai largă a proprietăţii private sau versiuni descentralizate ale socialismului, astfel de populişti se opun organizării ierarhice şi năzuiesc spre o cooperare locală între egali. Potrivit acestor criterii, în categoria populiştilor ar intra Proudhon*, Gandhi*, Nyerere, distributismul, mulţi gânditori sociali roma-no-catolici, mişcările „verzilor" din Europa de Est de după primul război mondial. Populismul de acest fel a generat multe contribuţii la gândirea economică, orientate în bună parte spre problemele Lumii a Treia (vezi, de exemplu, Schumacher). Lucrarea lui Kitching cuprinde o critică a acestor teoretizări.

Populismul politic. Ca formulă politică, populismul înseamnă înainte de toate apelul la „popor", de obicei împotriva elitei, de multe ori însă şi împotriva marginalilor şi a străinilor, atitudine ce poate îmbrăca forme diferite. Bizuirea pe popor poate duce cel mai direct la democraţia populistă, care este ostilă reprezentării şi caută să concentreze cât mai multă putere în mâinile cetăţeanului de rând. Instrumentele ei instituţionale caracteristice sunt referendumul asupra legislaţiei adoptate de adunarea reprezentativă, iniţiativa populară prin care alegătorii pot să-i ocolească pe reprezentanţii lor şi să iniţieze legi care să fie votate prin referendum, şi revocarea, prin care reprezentanţilor li se pot impune alegeri anticipate dacă circumscripţiile lor sunt nemulţumite. Ca urmare a presiunilor populiste de la începutul secolului al XX-lea, multe dintre statele SUA au prevederi constituţionale de acest fel. Populismul în acest sens poate fi considerat o formă extremă a democraţiei.

Apelurile directe la popor pot avea însă efecte ambigue, iar termenul

„populişti” este aplicat şi dictatorilor charis-matici care ajung la putere prin vechi politici convenţionale atrăgătoare şi prin mituirea maselor cu pâine şi circ. Un caz clasic de acest fel este considerată venirea la putere a lui Peron în Argentina. Hitler şi de Gaulle au fost şi ei numiţi populişti. În ţările cu sisteme parlamentare, politicienilor li se aplică eticheta de populişti dacă încalcă consensul elitei liberale, exploatând prejudecăţile populare faţă de străini, faţă de minorităţile etnice sau faţă de devianţi. Populismul în acest sens are nuanţe peiorative, sugerând vederi reacţionare, intoleranţa faţă de diversitate şi ostilitatea faţă de individualism, intelect şi cultură.

Un alt mod de a apela la „popor” constă în supralicitarea acelui sens al acestui cuvânt ambiguu, în care el desemnează naţiunea ca întreg, accentu-andu-i conotaţiile integrative. Un politician poate fi numit populist dacă evită angajamentele ideologice şi pretinde că vorbeşte nu în numele vreunei facţiuni sau clase, ci în numele întregului popor sau dacă aparţine unui partid cu principii sumare şi politici eclectice, „bun pentru toată lumea.” în astfel de situaţii, retorica populistă este folosită adesea ca o modalitate de a ocoli problemele, dar poate să furnizeze şi un limbaj în care să fie exprimate vederi şi nemulţumiri rămase neformulate în cadrul convenţiilor politice statornicite. Aşa se face că în privinţa conţinutului politica populistă poate prezenta mari variaţii de la un sistem politic la altul, incluzând uneori teme ale populismului agrarian, iar alteori având prea puţină legătură cu acesta. Deşi se pot identifica prepopu-lişti şi în epoci premoderne, populismul este eminamente un fenomen modern, generat în formele lui agrariene de modernizarea economică, iar în formele lui politice, de mobilizarea politică a maselor. În ultima jumătate de secol, statutul ideilor şi atitudinilor populiste în cercurile academice s-a schimbat radical. Pe la mijlocul secolului al XX-lea populismul agrarian a fost cofhbătut de economiştii liberali ca şi de cei marxişti, în timp ce populismul politic a fost asociat cu nazismul şi cu mecarthysmul, fiind repudiat de intelectuali. Începând din anii 1960 însă, interesul pentru Lumea a Treia a readus în actualitate populismul agrarian, în timp ce atacul simultan împotriva „elitismului democratic” a repus pe ordinea de zi instrumente populiste de genul referendumurilor. Rezultatul a fost o rescriere mai simpatetică a istoriei mişcărilor populiste, îndeosebi a populismului american (vezi, de exemplu, Godwyn). NffiC

Bibliografie

♦ Canovan, M., *Populism*, Londra, Junction, 1981.

— Godwyn, L” *Democratic Promise*: *the Populist Moment în America*, New York, Oxford University Press, 1976.

— ♦ Ionescu, G. Şi E. Gellner, *Populism*: *Its Meanings and National*

Characteristies, Londra, Weidenfeld & Nicolson, 1969.

— Kitching, G., *Development and Underde-velopmentin Historical Perspective*: *Populism*, *Naţionalism and Industrialization*, Londra, Methuen, 1982.

— Schumacher, E., *Small is Beautiful*, Londra, Blond & Briggs, 1973.

— Venturi, F., *The Roots of Revolution*, Londra, Weidenfeld & Nicolson, 1960.

pozitivism în momente istorice diferite, o multitudine de înţelesuri diferite atribuite termenului „pozitivism” au găsit ecou la diverşi indivizi şi la diverse grupări. De aceea este deosebit de dificil de stabilit care gânditori trebuie consideraţi a fi cu adevărat pozitivişti. Unii dintre cei ce-şi spun antipozitivişti pentru că se află în dezacord cu o teză sau alta asociată de obicei pozitivismului sunt totuşi consideraţi pozitivişti de către criticii lor (vezi Stockman). În sensul curent cel mai general al cuvântului, a fi pozitivist nu înseamnă mai mult decât a fi în mod conştient şi voit ştiinţific. În lipsa altor specificări însă această caracterizare generală nu diferenţiază pozitivismul de alte poziţii ce se declară ştiinţifice, precum realismul în filosofia ştiinţelor sociale şi marxismul* în gândirea politică. Diferitele teze pozitiviste sunt în principal (dar nu toate) specificări diferite a ceea ce înseamnă „ştiinţific”. Cuvântul „pozitivism” este o contragere a sintagmei „filosofie pozitivă”, nume inventat de A. Comte* pentru desemnarea vastei sale reconstrucţii sistematice a istoriei cunoaşterii ştiinţifice. Comte însă nu a fost primul susţinător al ideilor identificate de atunci încoace cu pozitivismul. Temele a-samblate de el în vederea organizării sintezei sale istorice îşi au originea în iluminismul francez* şi chiar mai departe în trecut. Se poate susţine că Hume*, dat fiind empirismul său consecvent, a fost primul pozitivist radical (vezi Kolakowski), pentru că empirismul ocupă un loc central în majoritatea concepţiilor pozitiviste, inclusiv în cea a lui Comte, deşi forma precisă a empirismului încorporat pozitivismului a variat. Empirismul, în general, susţine că singura cale de a asigura soliditatea şi caracterul ştiinţific al cunoaşterii privitoare la lumea reală este întemeierea ei pe observaţie sau, mai general vorbind, pe experienţă, în cadrul pozitivismului com-tean această teză se combină cu alte două. Întâi, Comte s-a apucat să întocmească tabloul său sinoptic al dezvoltării ştiinţelor cu scopul de a sprijini pe el teza unităţii ştiinţei, potrivit căreia toate disciplinele ştiinţifice, naturale şi sociale, pot fi (şi în cele din urmă vor fi) integrate într-un unic sistem al cunoaşterii; pentru că între ele nu există deosebiri de esenţă, ci doar deosebiri ţinând de gradul în care a înaintat fiecare spre idealul pozitiv al descoperirii legilor naturale invariabile, de care

ascultă toate fenomenele, în al doilea rând, străduinţa lui Comte de a întregi sistemul unificat al ştiinţelor de observaţie prin întemeierea unei fizici sociale sau sociologii – ştiinţa pozitivă a societăţii – a fost motivată de o teză practica: aceea conform căreia cunoaşterea ştiinţifică oferă baza necesară pentru stăpânirea atât a naturii, cât şi a societăţii. Sub influenţa acestor trei teze – empirismul, unitatea ştiinţei şi stăpânirea realităţii –, gândirea politică pozitivistă din secolul al XIX-lea nu şi-a luat drept obiect statul sau alte instituţii specific politice, ci s-a ocupat de societate în general, de promovarea şi aplicarea ştiinţei pozitive despre societate în vederea depăşirii stării nesatisfacătoare (*malaise*) a societăţii existente şi pentru înfăptuirea unui viitor mai bun. În cadrul acestei abordări generale au fost formulate programe politice foarte diferite, precum cele ale lui Saint-Simon*, Comte şi Spencer*. Ceea ce le unea era dorinţa comună a autorilor lor de a aşeza opţiunile politice pe o solidă bază ştiinţifică. Pe la începutul secolului al XX-lea, interesul pentru cosmologii sociale şi politice era în declin, iar cele care mai rămăseseră erau bazate pe alternative ia ideile pozitiviste, îndeosebi pe marxism, între timp însă se afirmase o altă teză pozitivistă, o altă sugestie privitoare la ce înseamnă a fi ştiinţific. Ea îşi avea rădăcinile în aritmetica politică a secolului al XVII-lea şi era alimentată de anchetele sociale ale unor filantropi, administratori şi reformatori din secolul al XIX-lea. Potrivit noii teze, ştiinţificitatea presupunea strângerea şi prelucrarea de date cantitative, ceea ce a făcut ca ea să fie însoţită de evoluţii rapide în toate ramurile statisticii. Gândirea politică aflată sub influenţa acestei teze pozitiviste se identifica pe sine cu studiul ştiinţific natural al acţiunilor şi instituţiilor politice prin strângerea de fapte politice cuantificate şi analiza lor statistică. (*teorie politică şi ştiinţă politică*)

O formă revitalizată a pozitivismului a apărut în anii 1920 şi 1930 în lucrările unui grup de filosofi, matematicieni şi oameni de ştiinţă cunoscut drept Cercul de la Viena. Programul filosofic al Cercului, care a fost denumit „pozitivism logic”, era centrat pe fenomenalism (o formă radicală de empirism, care limitează baza ştiinţei exclusiv la experienţa senzorială) şi pe analiza logică, şi avea drept scop unificarea ştiinţei (vezi Neurath s.a.). Experienţa imediată furniza conţinutul întregii ştiinţe, iar logica furniza limbajul formal menit a servi la conectarea descrierilor de experienţe în vederea construirii de legi şi teorii. Această combinare a empirismului cu analiza logică se exprimă în principiul verifi-cabilităţii. Este vorba de o regulă pentru delimitarea ştiinţei – în care toate propoziţiile se cer a fi analizabile în enunţuri de bază verificabile prin experienţă – faţă de metafizică, socotită lipsită de semnificaţie din pricina absenţei unei referinţe empirice directe. Pozitivismul logic timpuriu era de asemenea réduction ist, prin ideea că e-nunţurile de bază ce descriu experienţa imediată trebuiau exprimate în acelaşi

vocabular observaţional, iniţial cel al fizicii.

Pozitivismul logic a avut două efecte diferite asupra gândirii politice. Unul rezulta din susţinerea pe care principiul verificabilităţii îl dădea ideii că politica are caracter metafizic, trans-ştiinţific, în ea fiind vorba de opţiuni esenţialmente arbitrare şi de ataşamen-te nonraţionale, deoarece ştiinţa ne spune doar ce se va întâmpla, în anumite condiţii, nu şi ceea ce ar fi de dorit sà se întâmple. Idee puternic contrastantă cu concepţia pozitivistă din secolul al XLX-lea, după care şi politica putea deveni ştiinţifică. Cel de-al doilea efect, de sens contrar, al pozitivismului logic a rezultat p! în poziţia lui dominantă în filosofia ştiinţei, care a făcut să fie larg acceptată ideea că a fi ştiinţific înseamnă a adopta acele aspecte ale ştiinţei pe care pozitivismul logic le identifica drept esenţiale. Printre acestea se numărau teza că fizica reprezintă paradigma unei ştiinţe unificate şi aceea că ştiinţa procedează inductiv de la fapte la legi. Hempel, prin formalizarea logicii explicaţiei în schema sa nomologic-deductivă, a contribuit la promovarea concepţiei după care explicaţia şi predicţia sunt formal simetrice, ambele presupunând subsumarea de cazuri particulare la legi generale. Aceste variate idei au venit convergent în sprijinul pozitivismului statistic, unde s-au înregistrat progrese tehnice considerabile în operaţional izare, măsurare şi analiza datelor, întreprinse de statisticienii care urmăreau să facă din anchetele sociale analogul experimentelor controlate, în vederea descoperirii şi verificării de legi sociale şi politice. Aceste idei, împreună cu reducţionismul, au favorizat de asemenea behaviorismul*, concentrarea asupra aspectelor observabile ale indivizilor şi instituţiilor ca opuse celor intangibile, în special semnificaţiilor sociale, socotite a fi de importanţă centrală de către acei oponenţi ai pozitivismului care trasează o distincţie radicală între hermeneutica ştiinţelor umane şi ştiinţele naturii. Filosofia po-zitivist-logică timpurie a ştiinţei a suferit numeroase modificări, pe măsură ce s-au făcut încercări de rezolvare sau evitare a unor probleme interne. Reprezentanţii ştiinţelor sociale au ignorat în cele mai multe cazuri aceste rafinări, exceptând contribuţia lui K. R. Popper* – autodeclarat antipozi-ţivist, dar taxat de unii dintre criticii săi drept pozitivist. El a izbutit mai cu seamă să promoveze, ca pe o alternativă la verificarea legilor prin inducţie, metoda sa ipotetico-deductivă, constând în conjecturarea de legi urmată de încercarea de a le infirma prin testări empirice. Această metodă este practicată de analiştii politici empirici atunci când supun ipotezele la teste de signifianţă.

Astăzi pozitivismul nu mai este la modă, fiind atacat (a) de către realism, care respinge empirismul şi, când e vorba de explicaţii, caută să afle cum funcţionează mecanisme reale situate dincolo de experienţă şi răspunzătoare cauzal de ceea ce observăm; (b) de către hermeneutică, ai cărei exponenţi

resping teza unităţii ştiinţei şi acordă principala atenţie în ştiinţele umane semnificaţiilor de care este îmbibată lumea socială; şi (c) de către teoria critică*, ai cărei reprezentanţi resping teza stăpânirii realităţii şi preconizează emanciparea umană prin analiza interpretativă a societăţii. PH

Bibliografie

♦ Aybr, A. J. Ed., *Logical Pozitivism*, Londra, Allen & Unwin, 1959.

— Comte, A., *Cours de philosophie positive* (1830-1842); *The Positive Philosophy of Auguste Comte*, trad. Şi prescurtare de H. Martineau, Londra, Chapman, 1853.

— Fay, B., *Social Theory and Political Practice*, Londra, Allen &

Unwin, 1975.

— ♦ Halfpenny, R, *Positivem and Sociology*: *Explaining Social Life*, Londra, Allen & Unwin, 1982.

— Hempel, C. G. Ed., *Aspects of Scientific Explanation*, New York, Free Press, 1965.

— Kolakow-ski, L., *Positivist Philosophy*: *from Harne to the Vienna Cirele*, Harmondsworth, Penguin, 1972.

— Neurath, O., Hahn, H. Şi R. Camap, „The scientific conception *of* the worâd: the Vienna Cirele, în O. Neurath, *Empificism and Sociology*, M. Neurath şi R. S. Cohen ed., Dordrecht, Reidel, 1973.

— Stockman, N., *Antipositivist Theories of the Science*: *Critical Raţionalism*, *Critical Theory and Scientific Realism*, Dordrecht, Reidel, 1989.

Price, Richard (1723-1791) Moralist britanic. Price a fost un raţionalist pe tărâmul eticii, iar apărarea pe care a luat-o Revoluţiei franceze în cartea sa *Discourse on the Love of our Country* (1789) a stârnit faimosul atac al lui Burke*.

— *Radicalii britanici*

Priestley, Joseph (1733-1804) Chimist, teolog şi filosof britanic. Scrierea sa *Essay on the First Principles of Government* (1768) a fost una dintre sursele din care s-a inspirat utilitarismul lui Bentham*. Ulterior, atacul său împotriva lui Burke* a inflamat opinia publică.

—» *radicalii britanici* progres Una dintre ideile dominatoare ale civilizaţiei occidentale, avându-şi obârşia în Grecia şi în Roma antică. Alte civilizaţii au cunoscut ideea de perfectibilitate şi de dobândire a virtuţii, înţelepciunii şi fericirii, dar aceste concepte erau orientate doar spre indivizi, nu spre popoare întregi sau spre întreaga omenire. Elementul distinctiv al ideii occidentale de progres îl constituie tocmai centrarea ei asupra întregii omeniri; în viziunea exponenţilor acestei idei, omenirea şi-a început istoria în ignoranţă, mizerie şi teamă, ridicându-se apoi încet şi continuu spre niveluri tot mai înalte în arte şi ştiinţe, în stăpânirea mediului şi în cunoaştere în general. Ideea de progres este mai mult decât o idee eudai-monică; ea este, în cuvintele lui J. B. Bury, „o sinteză a trecutului şi o profeţie despre viitor”; un cadru al percepţiei şi al gândirii. Deşi tindem să o asociem exclusiv cu modernitatea, ideea de progres este prezentă fără doar şi poate în gândirea antică greacă şi romană, ca şi în cea a creştinismului primitiv. Protagoras*, Platon*, Zenon, Lucreţiu şi Seneca* au scris toţi despre evoluţia omenirii de ia primitivism spre o cunoaştere tot mai avansată în domeniul meşteşugurilor şi al ştiinţelor. Evoluţie despre care credeau cu fermitate că avea să continue timp de „mii de veacuri”, cum spunea Seneca. În gândirea clasică se întâlneşte şi ideea unei mişcări ciclice, şi cea a căderii sau a declinului dintr-o originară epocă de aur; fapt e totuşi că romanii şi grecii erau bine familiarizaţi cu ideea progresului linear. La fel erau şi părinţii creştini în opera lor de edificare a ceea ce cunoaştem drept epică creştină. Sfanţul Augustin*, în *Cetatea lui Dumnezeu*, acorda un rol fundamental „educării specietAimane”; mai mult chiar, după cum se vede din Cartea a XII-a a lucrării, modul său de a vedea această educaţie în decursul timpului putea fi, în substanţa lui, la fel de secular ca acela al oricărui grec sau al oricărui occidental de mai târziu. Cea mai mare contribuţie a Sfântul Augustin la perspectiva progresului a constat în ideea de necesitate, de inevitabilitate a acestuia. Cunoaşterea umană, ne spune el, sacră şi profană, nu doar a înaintat prin etape distincte, dar înaintarea ei a avut un caracter *necesar*, şi aceasta pentru că Dumnezeu, în chiar actul creaţiei, a înzestrat omenirea cu aptitudinea de a progresa. În secolul al XII-lea, Gioac-chino da Fiore zugrăvea credinţa au-gustiniană în progresul divin ca pe un proces format din trei etape, imagine ale cărei ecouri se vor face simţite în gândirea europeană din următoarele şase secole.

Filosofia progresului din secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea este în bună parte o simplă secularizare a epicii creştine augustiniene. Spirite influente precum Leibniz, Kant*, Condorcet*, Hegel*, Comte* şi Marx*, transpun în modernitate viziunea augustiniană a unei omeniri unitare şi aflate în progres, a unui cadru unic pentru întreaga omenire, înăuntrul căruia istoriile tuturor popoarelor cunoscute pot fi dispuse în ordine ascendentă, a conflictului ca

motor al progresului uman şi, în fine, a necesităţii cauzale de care este pătrunsă întreaga panoramă a dezvoltării. Ceea ce se observă înainte de toate în perioada modernă este traducerea necesităţii divine într-o. Necesitate ce se voia naturală sau pur umană. La Marx, lupta dintre clase deţine în istoria omenirii acelaşi rol cauzal ca acela deţinut la Sfântul Augustin de lupta dintre cele două cetăţi. Sub multe aspecte, cea mai frecventă utilizare dată ideii de progres în Occidentul modern a fost aceea legată de construirea unui fel de taxonomie a popoarelor lumii. Începând din secolul al XVI-lea, s-a pus în mod repetat întrebarea: cum se putea explica şi pune în ordine marea diversitate de popoare şi de culturi ale acestora, aşa cum se dezvăluia ea occidentalilor în relatările misionarilor şi ale exploratorilor? Existau, fireşte, mai multe răspunsuri posibile, dar unul dintre ele, care avea să se bucure de cea mai mare popularitate, a fost furnizat de ideea de progres. Diferenţele geo-culturale puteau fi privite ca nefiind decât diferenţe între etape de dezvoltare. Pe această linie, Turgot*, Comte, Marx, Tylor şi mulţi alţi cercetători ai evoluţiei sociale trecute şi prezente au optat pentru explicarea deosebirilor sociale şi culturale majore dintre popoarele lumii ca fiind deosebiri între grade de progres pe o unică scară a timpului – una, fireşte, în care Europa Occidentală era considerată cea mai dezvoltată, cea mai avansată, în secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea nu se prea făceau deosebiri de sens între „progres”, „evoluţie” şi „dezvoltare”. Afirmaţia e valabilă deopotrivă pentru biologie şi pentru ştiinţele sociale. Schemele sociale evoluţioniste ale lui Condorcet, Comte, Hegel, Marx şi J. S. Mill* şi-au avut toate obârşia în fagaşuri de gândire predarwiniene, deşi în partea a doua a secolului al XIX-lea au apărut şi teorii ale progresului uman bazat pe mecanismele luptei şi conflictului, botezate darwinism social*. Darwin însuşi a fost pe deplin încrezător în mersul progresiv al evoluţiei biologice aşa cum o descrisese el în *Originea speciilor* (1859). Marx, când a citit această lucrare, a fost la început impresionat de paralelismul dintre teza lui Darwin şi cea formulată de el însuşi (mai târziu, verdictul său avea să fie mai circumspect).

Herbert Spencer*, evoluţionist biologic şi deopotrivă sociologic, precum şi profet al progresului în toate sferele, a fost, probabil, la finele secolului al XIX-lea, cel mai vestit crainic al progresului. El spunea că progresul, avându-şi rădăcina inextricabilă în procese umane, pur naturale, „nu este un accident, ci o necesitate”. În secolul al XX-lea, tabloul e cu siguranţă altul, în el figurând mai multe viziuni ale dezastrelor, decadenţei şi declinului decât oricând în trecut. Totuşi, la fel ca şi în civilizaţia clasică, şi în gândirea secolului ai XX-lea rămâne loc pentru ideea de progres. Aceasta s-a păstrat în viziunea *of* icială din toate ţările marxiste, a fost sanctificată de romano-catolicul Teilhard de Chardin, arheolog şi totodată profet, iar toate studiile recente despre „oraşul mic”, „oraşul mijlociu” şi „metropolă” arată că, cu grade de fervoare diferite,

credinţa în progresul omenirii dăinuie. La fel de grăitoare este, pe cât se pare, adoptarea în tot mai mare măsură şi în general fără împotriviri a filosofiei progresului ca politică naţională şi internaţională, acest din urmă aspect fiind cel mai lesne vizibil în obişnuita împărţire a popoarelor lumii în „subdezvoltate" şi „dezvoltate" şi în etalarea schemei de dezvoltare proprie Occidentului ca reprezentând o normă universală. RN

Bibliografie

♦ Bury, J. B., *The History of the Idea of Progress*, Londra, Macmillan, 1920.

— Cocu rane, C. N., *Christianity and Classical Culture*, New York, Oxford University Press, 1957.

— Edelstein, L., *The Idea of Progress în Classical Antiquity*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1942.

— Lovejoy, A. O., *Marele lanţ al fiinţei*, trad. de D. Dieu, Bucureşti, Humanitas, 1997.

— Nisbet, R" *Social Change and History*, New York, Oxford University Press, 1969.

— ♦ –, *History of the Idea of Progress*, New York, Basic, 1980.

— Tegoart, F. J., *Theory of History*, New Häven, Conn., Yale University Press, 1925. -ed., *The Idea of Progress*: *a collection of readings*, Berkeley, University *of* California Press, 1929.

— Tuveson, E. L., *Millenium and Utopia*: *a study în the background of the idea of progress*, New York, Harper Torchbooks, 1964.

proletariat Termenul desemnează clasa cea mai săracă a societăţii, cu co-notaţia că membrii acesteia duc o existenţă precară şi nu beneficiază de toate avantajele statutului de cetăţean (→ *cetăţenie*), în accepţiunea marxistă, proletariatul este identificat cu clasa muncitoare urbană privită în contrast cu ţărănimea etc., dar alţi gânditori dau termenului un înţeles sinoptic, aplicându-l la toţi „dezmoşteniţii".

— *Clasă*; *marxism* DLM

proprietate Drepturile şi obligaţiile asociate cu proprietatea distribuie între indivizi şi colectivităţi o serie de puteri şi răspunderi în privinţa

„lucrurilor” calificate drept proprietăţi. Aceste lucruri pot fi mai mult sau mai puţin materiale ori, dimpotrivă, abstracte: o casă este un obiect fizic, pe când un drept de autor nu este. La această nedeterminare a „lucrurilor” cé pot fi proprietăţi se adaugă înţelesul dual al cuvântului „proprietate”. În numeroase contexte el se referă la bunuri cum sunt casa sau dreptul de autor. Dar este folosit şi pentru desemnarea relaţiei juridice ce există între o persoană şi bunul respectiv, relaţie, fireşte, întotdeauna abstractă. Diferenţa dintre cele două accepţiuni poate fi pusă în evidenţă luând exemplul birourilor de obiecte pierdute. Acestea au în păstrare obiecte rătăcite de către proprietar sau de cineva în a cănii folosinţă şi posesie s-au aflat. În timp ce „lucrul” poate fi rătăcit, ca de pildă o valiză uitată la capătul unei călătorii cu trenul, proprietatea în sensul de raport juridic nu încetează şi nu se stinge decât dacă persoana căreia bunul îi aparţine nu îl reclamă în cadrul unei perioade fixate. Proprietatea ca instituţie socială înfăţişează o mare varietate atât în privinţa categoriilor de lucruri ce i-au fost subsumate, cât şi în privinţa modului în care a fost concepută relaţia dintre o persoană şi obiectul proprietăţii. Aceste fapte ar complica inevitabil o descriere completă a prevederilor legale referitoare la proprietate din orice societate particulară. După cum observa autorul unui articol dintr-o enciclopedie din secolul al XIX-lea, „O caracterizare completă a proprietăţii, aşa cum este aceasta recunoscută în orice sistem de drept, ar trebui să cuprindă: enumerarea tuturor genurilor şi claselor de lucruri ce fac obiectul proprietăţii; indicarea puterii maxime asupra lucrurilor pe care un om poate s-o exercite legal şi, legat de aceasta, a diferitelor interese pe care persoanele pot să le aibă privitor la un lucru ce face obiect al proprietăţii; modurile de transfer legal al proprietăţii de la o persoană la alta, ca şi modurile de dobândire sau pierdere a ei; capacitatea unor categorii particulare de persoane de a dobândi sau transfera proprietăţi în înţelesul de mai sus sau, privind din alt unghi această diviziune, o enumerare a persoanelor lovite de incapacităţi legale în ce priveşte dobândirea şi pierderea proprietăţii” (*National Cyclopaedia of Useful Knowledge*, vol. IX, p. 871). După cum se vede, o astfel de caracterizare a proprietăţii în sens juridic ar epuiza nu doar punctele menţionate de enciclopedist, ci şi puterile cercetătorului. Mai intervin şi alte două elemente, întâi, proprietatea este supusă nu doar legii, ci şi convenţiilor sociale şi acţiunii opiniei publice. De exemplu, mulţi autori creştini au simţit că posesia sau proprietatea asupra unor bunuri private implică din partea celui în cauză o îndatorire de caritate, disponibilitatea de a-i ajuta pe cei nevoiaşi. Această îndatorire nu trebuie însă neapărat impusa printr-o prevedere legală. Din acest motiv, nici chiar expunerea completă a unui sistem juridic de proprietate nu ar dezvălui tot ceea ce am putea dori să ştim despre implicaţiile sociale ale proprietăţii. În al doilea rând, este vorba de drepturile şi obligaţiile persoanelor în legătură cu proprietatea. Maximul de putere pe care un om o poate exercita în mod legal

asupra lucrurilor se află de obicei în mâinile persoanei tratate ca proprietar. Vorbind despre „proprietatea liberală”, A. M. Honoré specifică o serie de drepturi şi de răspunderi (numite de el în mod colectiv „incidente”) care, luate împreună, alcătuiesc „maximul” lui de putere. Proprietatea astfel înţeleasă poate fi scindată sau divizată, deoarece incidentele în cauză pot fi ataşate unui număr de persoane diferite, având fiecare câte un interes de proprietate, ceea ce face dificilă identificarea unui unic proprietar. În plus, nu putem spune cu certitudine nici care drepturi sunt cele mai importante, aceasta depinzând de scopul cercetării noastre. Honoré atrage atenţia asupra drepturilor de a poseda, folosi, gestiona, ca şi a drepturilor la un venit, la capital şi la securitate. Similar, deşi sintagma „proprietate publică” este de obicei folosită pentru a desemna antiteza proprietăţii private, prin ea sunt indicate totodată, în mod vag, o serie de reglementări privitoare la proprietate, inclusiv naţionalizarea şi proprietatea municipală. Atât proprietatea privată cât şi cea publică sunt compatibile cu o dispersie a intereselor de proprietate, iar consecinţele practice pot fi foarte asemănătoare în ambele cazuri. Distincţia dintre descrierea sistemului juridic şi problematica pe care o ridică statutul moral al proprietăţii ne atrage atenţia asupra faptului că proprietatea e o instituţie ce are nevoie de justificare. Am văzut ceva mai înainte că o descriere a proprietăţii ar trebui să cuprindă şi mecanismele prin care o-biectele proprietăţii pot fi transferate. Cunoaşterea acestor mecanisme nu contribuie însă cu nimic la explicarea originilor titlurilor de proprietate. Evidenţierea acestor origini ar presupune, firește, o investigaţie istorică asupra modului în care s-a dezvoltat proprietatea sau în care s-a ajuns la actuala distribuţie a proprietăţii. De exemplu, analiza făcută de Marx* capitalismului* constă, în parte, dintr-o cercetare istorică a diviziunii ce s-a constituit în timp între posesorii de capital şi cei care îşi vând forţa de muncă. O investigare a originilor proprietăţii ar putea fi interesată însă şi de condiţiile în care un anumit sistem de proprietate ar fi legitim. Iar în discutarea legitimităţii ar putea interveni o seamă de consideraţii cu caracter diferit, ca, de pildă, concordanţa cu scopurile lui Dumnezeu, compatibilitatea cu drepturile naturale* sau aptitudinea de a realiza un spectru larg de valori, pentru care dreptatea* sau libertatea*. Lawrence C. Becker, în cartea sa *Property Rights – Philosophie Foundätions*, prezintă o serie de astfel de argumente în favoarea proprietăţii private şi examinează coerenţa lor. Firește, oricare ar fi sistemul de proprietate (privată, comună sau de stat) preferat de o anumită persoană, aceasta va trebui să ofere argumente de natură să explice de ce este preferabil respectivul sistem. Dat fiind rolul central pe care-l joacă în societate activitatea productivă, proprietăţii asupra resurselor productive i se acorda o atenţie deosebită în examinarea relaţiei dintre proprietate şi valori cum sunt libertatea şi dreptatea. Asupra teoriilor despre proprietate îşi pun de asemenea amprenta concepţiile diferiţilor autori despre natura muncii

(derivate adesea, firește, din concepţiile de un fel sau altul despre natura umană). Alan Ryan a sugerat că s-ar putea trasa o distincţie utilă între teoreticienii care împărtăşesc o viziune „instrumentală” despre proprietate şi cei care o privesc din unghiul „autodezvoltării” individului uman. Concepţia instrumentală „priveşte munca drept cost pe care-l suportă oamenii care vor să consume bunurile ce le devin astfel accesibile” (p. 7). Potrivit celei de-a doua concepţii, munca „este sau poate fi, şi negreşit trebuie să fie, o activitate cu valoare intrinsecă”, iar „relaţia dintre om şi ceea ce el posedă este intrinsec semnificativă; există o legătură substanţială între un om şi proprietatea sa, legătură ce merită analizată filosofic”

(p. 11). Ryan însă arata clar că acceptarea uneia sau alteia dintre aceste concepţii nu determină în mod rigid punctul de vedere practic al unui autor în chestiuni privitoare la proprietate. Acelaşi lucru s-ar putea spune despre ataşamentul faţă de valori cum sunt libertatea şi dreptatea: punctele de plecare identice nu conduc întotdeauna la concluzii identice privitoare la legitimitatea sistemelor de proprietate. Aceasta s-ar putea datora modurilor diferite de interpretare a valorilor menţionate, dar mai adesea modurilor diferite de analiză a funcţionării sistemelor economice. Un alt aspect al distincţiei dintre descrierea practicii juridice şi justificarea sistemelor de proprietate este cuprins în întrebarea dacă proprietatea este o instituţie juridică ce poate exista doar în prezenţa puterii politice sau ea are o existenţă prepolitică. Utilitariştii ca Bentham* au susţinut că proprietatea este o creaţie a legii, imposibilă în lipsa unui aparat coercitiv care să aplice sancţiuni; alţi autori însă au formulat părerea că proprietatea ar putea fi prejuri-dică sau nonpolitică. Potrivit acestora din urmă, proprietatea ar fi reglementată de convenţie sau de legea naturii; sau (iar uneori pe deasupra) indivizii au drepturi* ce pot fi gândite ca drepturi de proprietate (de pildă, asupra corpurilor sau asupra muncii lor) şi care există independent de orice recunoaştere juridică (→ *drepturi umane*). Astfel de drepturi ar putea fi, aşadar, luate drept bază în evaluarea legitimităţii unui sistem de proprietate socialmente impus. Această abordare se loveşte de două probleme. Prima priveşte statutul drepturilor universale, nonjuridice sau naturale, pe care unii autori le resping ca lipsite de fundament. Cea de-a doua se leagă de o întrebare mai cuprinzătoare: Care dintre drepturile noastre trebuie considerate ca fiind drepturi de proprietate? Două sunt modurile mai răspândite de a răspunde la această întrebare în cazul sistemelor de proprietate privată. Unul se bazează pe distincţia dintre proprietate şi contract ca explicaţii pentru originile drepturilor de proprietate. Se argumentează că un interes de proprietate este opozabil oricui, pe când un drept contractual poate fi opus numai celuilalt contractant. În primul caz pretenţia se întemeiază pe titlul de proprietate, în celălalt pe conţinutul unei

învoieli. Distincţia nu este însă foarte netă. Hobbes*, de pildă, considera că „afecţiunea conjugală” face parte din proprietatea bărbatului. Apoi, orice drept general şi neconsensual ar putea fi tratat şi ca un drept de proprietate şi a fost tratat astfel de autori ca Locke*. Cel de-al doilea răspuns pune accentul pe o altă caracteristică a drepturilor de proprietate, şi anume transferabilitatea lor. Acest punct de vedere este favorizat de unii economişti, care subliniază că structura drepturilor de proprietate poate fi ajustată în aşa fel, încât, în măsura posibilului, să-i facă pe indivizi să suporte costurile şi să culeagă foloasele propriilor lor activităţi, sporind în acest fel eficienţa. Drepturile de proprietate sunt astfel tratate ca fiind acele drepturi care sunt transferabile înăuntrul unei pieţe. Deşi niciunul dintre răspunsuri nu este pe deplin satisfăcător, fiecare scoate în evidenţă un element esenţial al proprietăţii private, şi anume facultatea de excludere, carc-l însoţeşte de obicei. Titularul unei proprietăţi private are facultatea de a-i exclude pe alţii de la folosinţa sau beneficiile ei, chiar dacă el însuşi este supus unei reglementări privitoare la utilizările pe care le poate da respectivei proprietăţi şi chiar dacă acea excludere nu este completă. C. B. Macphcrson, care a oferit o interpretare a teoriei liberale moderne, atrăgând atenţia asupra postulatelor ei „posesiv-mdividualiste”, consideră că punctul nodal al distincţiei dintre proprietatea privată şi cea comună rezidă în aceea că prima trebuie concepută ca drept de a-i exclude pe alţii (de la folosinţa proprietăţii), iar cea de-a doua, ca drept de a nu fi exclus (p. 124). Fireşte, cei cu drepturi de proprietate comună ar putea avea facultatea de a-i exclude pe cei ce nu sunt titulari ai respectivei proprietăţi, în mod similar, de proprietatea publică se poate folosi oricine are statutul de membru al publicului în cauză. Deşi proprietatea privată este asociată cu drepturi de excludere astfel încât, de pildă, dreptul de folosinţă se cere acordat de către proprietar, fie cu titlu gratuit, fie în schimbul unei valori primite pe piaţă, proprietatea comună poate să reclame şi ea proceduri de reglementare a folosinţei, chiar dacă acestea nu sunt neapărat furnizate de piaţă. Dreptul de a nu fi exclus nu garantează accesul, după cum dreptul de a exclude nu împiedică neapărat accesul. Este posibil ca oricine să aibă dreptul de a se aşeza pe un scaun dintr-un parc public, dar nu toată lumea poate să exercite acest drept în acelaşi timp. Din acest motiv, autorii care susţin că proprietatea privată este indezirabilă sunt datori să specifice metode alternative de alocare a accesului la lucruri, în special la resursele productive, şi să arate că acele elemente ale proprietăţii private orientate spre piaţă împotriva cărora ei se pronunţă nu vor fi reproduse de aceste metode. Multe dintre controversele privitoare la proprietate sunt prilejuite de puncte de vedere opuse asupra pieţei şi a metodelor alternative de alocare. Awr

Bibliografie

Property, în *National Cyclopaedia of Usefid Knowledge*, Londra, C.

Knight, 1850.

— ♦ Becker, L. C, *Property Rights – Philosophie Foundätions*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1977.

— ♦ Chapman, J. Şi R. Pennock ed., *Nomos XXII*: *Property*, Chicago, Aldine Atherton, 1980.

— Hobbes, T., *Leviathan* (1651), ed. C. B. Macpherson, Harmondsworth, Penguin, 1968.

— Honoré, A. M., „Ownership", în *Oxford Essays în Jurisprudence*, ed, A. G. Guest, Oxford, Oxford University Press, 1961Locke, J., *Two Treatises of Government* (1689), ed. P. Laslett, New York, Mentor, 1965; Cambridge, Cambridge University Press, 1970.

— Macpherson, C. B., *Democratic Theory*, Oxford, Clarendon Press, 1973.

— Marx, K., *Capitalul*, vol. I, cap. 24, Bucureşti, ESPLP, 1957.

— Reeve, A., *Property*, Londra, Macmillan, 1986.

— ♦ Ryan, A., *The Political Theory of Property*, Oxford, Blackwell, 1984.

— ♦ Snare, F., „The concept *of* property", în *American Philosophical Quarterly*, 9 (1972), pp. 200-206.

proprietate privată → *proprietate*

Protagoras din Abdera (c.490-c. 415 î.Cr.) Filosof grec. Sofist de seamă, cunoscut pentru scepticismul său faţă de pretenţiile de cunoaştere absolută şi unul dintre primii filosofi politici.

— *Gândirea politică greacă*

Proudhon, Pierre Joseph (1809-1865) Anarhist francez. A crescut la Besançon ca fiu al unui modest negustor de vinuri, a cărui întreprindere a dat faliment. Din cauza stării materiale precare a familiei a fost obligat să-şi întrerupă studiile liceale muncind ca tipograf, dar a continuat să se instruiască din lectura şpalturilor, printre care s-a nimerit şi o scriere a lui Charles Fourier*. În 1839, obţinând o bursă din partea Academiei din

Besançon, petrece un an la Paris. După ce lucrează o vreme ca funcţionar la o companie de transport fluvial din Lyon, unde intră în legătură cu elemente muncitoreşti radicale din industria textilă, revine la Paris, unde va rămâne până la sfârşitul vieţii, exceptând o perioadă de exil în Belgia, sub Al Doilea Imperiu. Pentru prima dată s-a impus atenţiei publice ca militant în timpul Revoluţiei de la 1848, când a obţinut un loc în Adunarea Constituantă şi când, din postul său de editor al unui ziar de succes, i-a criticat cu abilitate pe toţi liderii revoluţionari. În calitate de deputat a rămas celebru îndeosebi prin votul împotriva constituţiei discutate în Adunare, „tocmai pentru simplul fapt că este constituţie". Înainte de 1848 Proudhon publicase mai multe cărţi obscure, dintre care una, intitulată *Qu'est-ce que la propriété*? (1840-1841), conţine faimoasa aserţiune „Proprietatea este un furt". Dezamăgit de politică în urma eşecului revoluţiei, abia în anii 1850 se afirmă mai viguros ca teoretician, prin lucrările *Idée générale de la Révolution du XIXe siècle* (1851) şi *De la justice dans la Révolution et dans l'Église* (1858), care, împreună, reprezintă prima argumentare sistematică în favoarea anarhismului*. Proudhon a murit în 1865, tocmai când era pe cale să-şi atenueze anarhismul, căutând o alianţă cu mişcarea muncitorească şi recunoscând necesitatea unui stat minimal.

Principalele contribuţii ale lui Proudhon în domeniul teoriei politice le constituie argumentele sale împotriva guvernării legale şi propunerea unui model „mutualist" de societate, în care cooperarea să se realizeze fără constrângere din partea statului. (→ *mu-tualism*) Atât critica pe care o formulează, cât şi propunerea menţionată exprimă ataşamentul său profund faţă de valoarea individului ca membru al comunităţii, ataşament împărtăşit şi de alţi anarhişti, care au în comun năzuinţa de a îmbina o cât mai mare unitate socială cu o cât mai deplină dezvoltare individuală. Argumentarea sa împotriva statului debutează cu identificarea caracteristicilor comune tuturor modurilor de organizare statală, urmată de încercarea de a arăta de ce aceste caracteristici stânjenesc dezvoltarea indivizilor şi destramă legăturile sociale. Puterea de stat se caracterizează prin învestirea cu autoritate a funcţionarilor publici, care controlează comportamentul oamenilor cu ajutorul unor reguli generale, fixe, impuse prin ameninţarea cu pedepse fizice. Critica lui Proudhon vizează concentrarea autorităţii şi caracterul coercitiv al acestui sistem, nu generalitatea regulilor lui, care ar trebui să excludă o astfel de autoritate. Concentrând autoritatea – dreptul de a porunci – în mâinile unui mic grup de funcţionari care impune ascultare cetăţenilor cu ajutorul forţei fizice, aparatul de stat îi împiedică pe oamenii obişnuiţi să acţioneze în temeiul propriei judecăţi independente. Or, cum în concepţia lui autodezvoltarea indivizilor şi solidaritatea socială au la bază independenţa mentală, el respinge categoric puterea de stat.

Cu toate acestea, Proudhon recunoaşte utilitatea aparatului de stat în menţinerea ordinii sociale. Din acest motiv, proiectul său de societate mutualistă, care în viitor urma să ia locul organizării statale, include mecanisme menite să încurajeze dezvoltarea indivizilor şi să asigure pacea socială. Respingând piaţa din cauza caracterului ei exploatator şi coercitiv, dar mai cu seamă pentru că ea presupune un aparat de stat, Proudhon preconizează în locul ei un proces de negociere ca mecanism organizator al societăţii. În cadrul organizării mutualiste, indivizii şi grupurile negociază în mod direct între ele în tot ceea ce le interesează, până când ajung la o învoială acceptabilă. Şi, cum oamenii care negociază liber îşi exercită judecata independentă şi se conformează ei, societatea mutu-alistă pare a fi un loc propice înfloririi individualităţii deschise spre comunitate.

În procesul de negociere Proudhon recunoaşte totuşi numeroase deficienţe din cauza cărora aceasta nu poate să funcţioneze ca unic mecanism de organizare într-o societate în care să existe deopotrivă libertate şi siguranţă. Teoria sa mutualistă este mai interesantă în acea parte a ei care precizează cum trebuie reglementată negocierea pentru ca să – şi dea roadele promise, dar nesigure. Într-o societate organizată prin mecanismul negocierii, lipsa securităţii este pericolul cel mai evident, pentru că o asemenea societate nu oferă niciun fel de protecţie grupurilor aflate în poziţia cea mai dezavantajată că nu vor fi strivite de rivalii lor. Pentru a asigura securitatea tuturor grupurilor într-o societate mutualistă, Proudhon subliniază că ele trebuie să aibă puteri aproximativ egale şi să fie îndeajuns de numeroase, de diverse şi de autonome pentru a fi dependente unele de altele, dar nu în mod absolut, într-o societate cu o astfel de structură, grupurile se vor simţi stimulate să negocieze, nu să lupte pentru ceea ce urmăresc să obţină, deoarece au nevoie de rivali, dar nu pot să-i domine. Totuşi, pentru realizarea securităţii în societatea mutualistă, Proudhon nu se bizuie exclusiv pe mecanismul stimulentelor, ci apelează şi la un principiu moral, conform căruia toate grupurile trebuie să respecte justiţia comunitară, care impune fiecărui negociator obligaţia schimbului echivalent. Prin urmare, membrii societăţii mutualiste vor fi împinşi atât de interes, cât şi de datoria morală să acţioneze responsabil în exercitarea judecăţii lor independente.

Confruntat cu problema practică a înfăptuirii mutualismului într-o lume ostilă, Proudhon a oscilat între strategii ineficiente, dar concordante cu obiectivul pe care şi-l propunea, şi strategii mai promiţătoare, dar nepotrivite cu acest obiectiv. Iniţial şi-a pus toată nădejdea în argumentarea raţională. Apoi s-a gândit, rând pe rând, la un proiect de credit liber, la posibilitatea colaborării cu Napoleon al III-lea, iar începând din 1863, la o repliere a

partizanilor mutualismului în propriile lui instituţii exemplare. În perioada 1855-1863 s-a arătat mai puţin preocupat de strategie, preferând să aştepte izbucnirea revoluţiei, iar între timp să redacteze lucrări teoretice. Gândirea lui Proudhon a fost mereu prilej de controverse între exegeţii ei. La început el a avut reputaţia de revoluţionar egalitarist. K. Marx* l-a luat în derâdere, considerându-l apologet al proprietăţii private mic-bur-gheze. Unele segmente ale Dreptei Catolice, urmându-l pe Charles Maurras*, l-au preţuit ca pe un apărător al valorilor tradiţionale. S-a tăcut auzită şi părerea că ar trebui să fie etichetat drept fascist. Diversitatea acestor interpretări se explică în parte prin felul său de a scrie ca şi cum ar fi gândit cu voce tare, cultivând stilul polemic şi discursiv şi abordând o gamă întinsă de probleme, de la speculaţia bursieră la religie şi artă. Cine-şi concentrează însă atenţia asupra scrierilor sale politice, îşi dă uşor seama de unitatea şi coerenţa acestora. Faptul că a descris şi pledat pentru o societate ai cărei membri, exercitându-şi judecata independentă, ajung la autoafirmare şi la unitate socială, face din Proudhon unul dintre cei mai elocvenţi exponenţi ai anarhismului. AIR

Bibliografie

Haubtmann, P., *La philosophie sociale de Pierre-Joseph Proudhon*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 1980.

— Hoff-man, R., *Revolutionär*)? *Justice*: *the Social and Political Thought of P – J. Proudhon*, Compaign-Urbana, 111., University *of* Illinois Press, 1972.

— Proudhon, P.

— J., – *Idée générale de la Révolution du XIXe siècle*, Paris, Marcel Rivière, 1923–, *De la justice dans la Révolution et dans l'Église*, Paris, Marcel Rivière, 1930-1935. –, *Wliat is Property*? trad. de B. RTucker, Londra, William Reeves, f.d.

— ♦ Ritter, A., *The Political Thought of Pierre-Joseph Proudhon*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1969.

— Watkins, F., „Proudhon and the theory *of modern* liberalism", în *Canadian Journal of Economies and Political Science*, 13 (1947), pp. 429 35.

— ♦ Woodeock, G., *Pierre-Joseph Proudhon*: *a Biography*, New York, Macmillan, 1956.

Pufendorf, Samuel (1632-1694) Filosof german al dreptului natural*. Născut în Saxonia lutherană, Pufendorf şi-a făcut studiile la Leipzig şi Jena, a predat la Heidelberg (1660-1667) şi Lund (1667-1686), iar apoi, până la

moarte, a fost istoric al curţii de Brandenburg, sub patronajul Marelui elector Frederic Wilhelm de Prusia. Principalele sale lucrări de drept natural sunt *Elemente de jurisprudenţă universală* (1660), o încercare de aplicare a raţionamentului geometric în filosofia politică şi morală, şi cele două cele mai vestite, *Despre dreptul naturii şi al naţiunilor* (1672), scriere monumentală, care timp de peste o sută de ani a servit studenţilor ca manual esenţial de drept şi filosofie europene, şi rezumatul acesteia, *Despre îndatorirea omului şi cetăţeanului potrivit legii naturale* (1673). Numeroaselor critici aristotelice şi scolastice la adresa teoriei sale iusnaturaliste le-a răspuns într-o serie de articole apărute sub titlul *Polemici scandinave* (1686). A mai scris o analiză, controversată, a Germaniei dezbinate, *Despre constituţia Imperiului German* (1667), analiză căreia i-a luat apărarea în *Eseuri savante alese* (1675). Ultima parte a vieţii sale intelectuale este dominată de scrieri istorice şi religioase: prelegerile *Introducere în istoria marilor imperii şi state din Europa contemporană* (1682-1685), o istorie a afacerilor suedeze contemporane, o analiză din perspectivă protestantă a politicii religioase ca reacţie la revocarea *Edictului din Nantes* (1685), *Despre relaţia dintre viaţa creştină şi viaţa civilă* (1686) şi o istorie publicată postum a lui Frederic al III-lea, cuprinzând o apărare a Revoluţiei Glorioase din Anglia anilor 1688-1689. Aidoma celei mai mari părţi a gândirii politice din secolul al XVII-lea, teoria lui Pufendorf este o reacţie faţă de latura practică a grozăviilor Războiului de Treizeci de Ani şi de consolidarea statelor suverane, mercantile, pe de o parte, iar pe de alta, faţă de latura intelectuală a năruirii complementare a certitudinilor morale şi politice aristotelice, scolastice şi umaniste în urma crizei sceptice iniţiate de Montaigne* şi de Pierre Charron. Pufendorf l-a urmat pe Hugo Grotius* în încercarea de a reclădi teoria politică pe baza unui minim drept natural la autoconservare. Din această bază puteau fi deduse cu certitudine îndatoriri şi drepturi naturale la autoapărare şi la protejarea proprietăţii*, care la rândul lor puteau fi utilizate ca standarde în funcţie de care să se determine dacă o acţiune sau o relaţie socială este dreaptă, nedreaptă sau indiferentă. Această idee minimală de autoconservare era considerată de el imună la atacurile sceptice, acceptabilă pentru toate facţiunile creştine învrăjbite din Europa şi independentă de tezele morale mai exigente ale vechilor teorii care, spunea Pufendorf, duseseră la războaie religioase. Datoria conservării furniza o bază pentru teoria modernă a dreptului internaţional*.

Ea oferea de asemenea monarhilor absoluţi o justificare nesectară a apărării interne şi externe, ca şi a politicilor mercantile de prezervare a forţei şi puterii populaţiei.

Ca reacţie la concluzia raţionalistă a lui Grotius că dreptul natural ar

exista chiar şi dacă Dumnezeu nu ar exista, Pufendorf a reintrodus concepţia după care sancţiunile sunt un element esenţial al legii*, dreptul natural fiind obligatoriu în virtutea ameninţării pedepsei divine şi în virtutea speranţei în răsplata divină. Frica de Dumnezeu constituie astfel un element esenţial al ordinii moral-politice. În plus, aşa cum arătase Thomas Hobbes* în *De cive*, reducerea dreptului natural la drepturile şi îndatoririle de autoconservare anula orice justificare a dreptăţii distributive. De aceea Pufendorf a introdus ideea că, în anumite situaţii, unele drepturi „imperfecte" (pretenţii morale faţă de alţii în privinţa nevoilor de bază) puteau deveni pretenţii legale, deschizând astfel porţile spre un rol mai mare acordat statului prezerva-ţionist.

Pufendorf a replicat şi tezei provocatoare a lui Hobbes că în starea de natură* a omului existau drepturi fără obligaţii, avansând în acest context atât de influenta teză că toate dreptu-rile e corelează în mod necesar cu îndatoriri, îndatoririle omului au la bază motivul natural al sociabilităţii, motiv stoic ce contrabalansează motivul epicureic al interesului egoist, pe drept cuvânt relevat de Hobbes. În sfârşit, Pufendorf a oferit o explicaţie logic şi istoric mai complexă a trecerii de la starea de natură la formarea statului, explicaţie pe care se putea sprijini mai solid concepţia după care monarhiile absolute din Europa au luat fiinţă prin *înstrăinarea* (şi nu delegarea), în mod individual, de către oameni a drepturilor lor la autoconservare către monarh. Până şi autori ca John Locke* şi J.-J. Rousseau*, care au căutat să transforme această tradiţie, au preluat în parte de la Pufen-dorf cadrul lor general de gândire, în secolul al XVIII-lea influenţa lui Pufendorf a fost enormă. El a fost deosebit de bine servit de către Jean Bar-beyrac, care i-a publicat principalele lucrări în latină şi franceză, însoţindu-le de numeroase note şi comentarii. Prin intermediul acestor texte, aplicarea detaliată de către Pufendorf a tradiţiei dreptului natural s-a transmis gânditorilor iluminişti. JT

Bibliografie

♦ Krieger, L., *The Politics of Discrétion*: *Pufendorf and the Acceptance of Natural Law*, Chicago, University *of* Chicago Press, 1965.

— Pufendorf, S., *Elementorum juris-prudentiae universalis*, *libri duo ţElements of Universal Jurisprudence*), ed. Latină / engleza, trad. de C. H. Şi W. A. Oldfather, în *Tâie Classies of International Law*, ed. J. B. Scott, Oxford, Clarendon Press, 1931. -♦ –, *De jure naturae et gentium* (*On the Law of Nature and Nations*, ed., latină / engleză, trad de C. H. Şi W. A. Oldfather, în *The Classies of International Law*, 1934.

— *De of ficio hominis et civis juxta legem naturalem* (*On the Duty of Man and Citizen according to Natural Law*), ed. Latina / engleza, trad. de F. G. Moore, în *The Classies of International Law*, 1927.

— Welzel, H., *Die naturrechts-lehre Samuel Pufendorfs*, Berlin, de Gruyter, 1958.

putere Noţiunea de putere este omniprezentă în discursul politic şi în analiza politică. Dar, aidoma multora dintre noţiunile ce alcătuiesc vocabularul politic, şi ea este definită şi utilizată diferit de diverşi analişti. Unii comentatori contemporani au lăsat să se înţeleagă chiar că puterea este un „concept esenţialmente contestat", al cărui înţeles şi ale cărui criterii de aplicare vor fi întotdeauna controversate (Lu-kes, *Power*: *a Radical View*). Cu toate dezacordurile privitoare la modul cum ar trebui definită această noţiune, majoritatea analiştilor admit drept conţinut minimal al ei afectarea de către un agent sau o instituţie a atitudinilor şi / sau acţiunilor altora. La romani, cuvântul *potentia* desemna capacitatea sau putinţa unei persoane sau a unui lucru de a afecta un altul. *Potestas*, care avea un înţeles mai îngust politic, desemna capacităţile deosebite pe care le au nişte oameni care comunică între ei şi acţionează concertat; ceva din acest înţeles s-a păstrat în zicala „numărul – sau unirea – face puterea". Distincţia e sesizabilă în formularea lui Cicero*, *Potestas în populo*, *auctoritas în senatu* („Puterea e a poporului, autoritatea e a senatului"); şi este important de observat că puterea era deosebită cu grijă de alte noţiuni, cum sunt cele de autoritate*, constrângere, forţă şi violenţă*, începând din secolul al XVII-lea însă aceste distincţii şi discriminări mai vechi s-au erodat şi s-au estompat treptat. Revoluţia care s-a produs în ştiinţele naturii a atras după sine încercarea de a aduce şi studiul politicii la un nivel similar de ştiinţificitate şi rigoare. Unul dintre primii filosofi care au extins idiomul noii ştiinţe la studiul politicii – şi al „puterii" în particular – a fost Thomas Hobbes*. Preluând imagistica mecanistă a noii ştiinţe, Hobbes redefineşte puterea ca fiind o relaţie între cauză şi efect, între un „agent" activ şi un „pacient" pasiv: „Putere şi Cauză sunt acelaşi lucru. Cauzei şi efectului le corespund puterea şi actul; în fapt, cea de-a doua pereche este aceeaşi cu prima (..). Pentru că ori de câte ori un agent are toate acele accidente [adică trăsături combinate] de care este neapărat nevoie pentru producerea unui efect în pacient, spunem că agentul are *puterea* de a produce acel efect, dacă acţionează asupra unui pacient (..). De unde se vede că *puterea agentului* şi *cauza eficientă* sunt unul şi acelaşi lucru" (*De corpore*, cap. 10). Această imagine mecanist-cauzală a relaţiei de putere avea toate avantajele simplităţii, dar nu era nici ea ferită de dificultăţi. De exemplu, deşi Hobbes spera să reducă acţiunea umană la împingeri şi atracţii mecanice, el nu s-a putut desprinde de mai vechea idee aristotelică după care toate lucrurile tind spre anumite scopuri şi că acţiunea umană presupune în mod necesar o concepţie despre bine. Lucrul acesta este deosebit de vizibil în exercitarea puterii. În cazul oamenilor, dobândirea şi exercitarea puterii

presupun în mod inevitabil că un agent are o anumită reprezentare despre bine şi intenţia de a o pune în practică. (Este de prisos să precizăm că această situaţie nu are corespondent în ştiinţele naturii.) Cum egoiştii hobbesieni trăiesc într-o lume cu bunuri neîndestulătoare, toţi agenţii vor încerca să realizeze propriul lor bine, adică să-şi satisfacă propriile dorinţe. În consecinţă, Hobbes postulează „o aplecare generală a tuturor oamenilor, o năzuinţă perpetuă şi neostenită a Puterii după putere, care nu se stinge decât odată cu Moartea" (*Leviathan*, vol. I, cap. 11). Această năzuinţă nu poate fi stăvilită decât de puterea supremă a suveranului.

Variaţii pe aceste teme hobbesiene se întâlnesc în scrierile unor specialişti în ştiinţe sociale şi filosofi sociali din secolul al XX-lea. Max Weber*, de pildă, definea puterea ca fiind „probabilitatea ca un actor dintr-o relaţie socială (..) să-şi realizeze voinţa" împotriva rezistenţei altora (*Economy and Society*, vol. I, p. 53). Imaginea meca-nistă a puterii construită de Hobbes nu şi-a pierdut nici ea cu totul forţa de seducţie. Robert A. Dahl sugerează că „ideile noastre despre măsurile subiacente ale [puterii sau] influenţei se bazează pe nişte noţiuni intuitive foarte asemănătoare celor pe care se sprijină ideea de forţă din mecanică". „Ideea subiacentă în ambele cazuri" este în esenţa aceeaşi (*Modern Political Ana-lysis*, p. 41). În mod similar, A. S. Me-Farland scrie că „Ideea de forţă se referă în mod esenţial la o cauză care *împinge*; definiţiile puterii bazate pe diferenţiale de forţă se referă la ceea ce se întâmplă atunci când un prim agent cauzal împinge într-o direcţie (forţă), iar un al doilea agent cauzal împinge în altă direcţie (rezistenţă). Impactul mai puternic sau forţa mai mare este cauza „mai puternică", adică agentul" mai puternic" (*Power and Leadership*, p. 11).

Pentru politologii de orientare beha-vioristă, îndeosebi pentru cei cu convingeri pluraliste, exercitarea puterii este o relaţie în cadrul căreia un actor, C, face o încercare observabilă de a-l determina pe un alt actor, R, să facă un lucru intenţionat de C, dar pe care altminteri R nu l-ar face. Dacă „încercarea de putere" a lui C reuşeşte, se spune despre C că are putere asupra lui R relativ la „sfera de preocupări" particulară asupra căreia cei doi se aflau în dezacord făţiş (vezi eseurile lui Simon, Dahl, Polsby şi Riker, în Bell ş.a.). Până foarte de curând, acest mod de înţelegere a puterii a fost precumpănitor în ştiinţa politică, îndeosebi în Statele Unite. De pe la mijlocul anilor 1960 însă s-au înteţit atacurile la adresa concepţiei behaviorist-plura-liste, imputându-i-se acesteia nu atât că este greşită, cât de a fi parţială şi unilaterală sau „unidimensională" (Lukes, *Power*: *a Radical View*). Potrivit viziunii „bidimensionale" avansate de Peter Bachrach şi Morton Baratz (în Bell ş.a.), puterea e un lanus cu două feţe. Cei doi autori admit că pluraliştii au dreptate în privinţa unuia dintre aspectele sau „feţele" puterii, şi anume în

privinţa puterii exercitate într-un mod făţiş şi observabil. Numai că puterea are şi o altă faţă, ascunsă. În unele situaţii ea se poate exercita pe ascuns, în modalităţi ce nu sunt direct observabile. De exemplu, C ar putea să-şi exercite puterea controlând agenda şi limitând astfel discuţia, dezbaterea şi actele de decizie la chestiuni „cuminţi", care nu primejduiesc interesele lui. Sau C poate fi în situaţia de a exploata dezechilibre inerente sistemului politic şi care favorizează interesele sale în detrimentul celor ale lui R. Se mai poate întâmpla, tot aşa, ca R, anticipând că va fi înfrânt şi / sau că va avea de suferit, să nu se încumete să-l înfrunte pe C într-o anumită chestiune. Faptul că nu există împotriviri observabile sau atentate la putere făţişe nu înseamnă neapărat că nu se exercită nicio putere. Dimpotrivă, ar putea să însemne că puterea se exercită într-un mod şi mai eficace. Concepţiile unidimensională şi bidimensională despre putere sunt, la rândul lor, supuse criticii de către o concepţie alternativă, „tridimensională". Potrivit părerii lui Steven Lukes (*op. Cit.*), critica bidimensională a concepţiei pluraliste nu merge suficient de departe. Căci, deşi toate cele trei concepţii concordă în ideea că C are putere asupra lui R atunci când C îl afectează pe R „într-un mod potrivnic intereselor lui R", primele două acceptă în plus postulatul mai problematic că presupuşii oponenţi ştiu în fapt care le sunt interesele*. Ceea ce, obiectează Lukes, este o presupunere tare şi adesea neîntemeiată. Pentru că R poate să se înşele asupra propriilor interese. Se poate spune chiar că modul cel mai eficace în care C poate exercita putere asupra lui R constă în influenţarea credinţelor lui R despre ce este şi ce nu este conform interesului său. În măsura în care C poate să-i inculce lui R interpretări greşite privind interesele acestuia şi să profite de aceste interpretări, puterea sa asupra lui R va fi aproape totală şi cu atât mai mare, cu cât rămâne practic invizibilă pentru cei asupra cărora se exercită. Prin accentul pe care-l pune pe interesele „obiective", concepţia tridimensională despre putere prezintă afinităţi cu ideea marxistă de falsă conştiinţă*. Cel ce suferă de falsă conştiinţă este dominat în acţiunile sale de iluzia că interesele sale „subiective" sau percepute – cele pe care i le inculcă şi de pe urma cărora profită clasa, casta sau grupul dominant – sunt interesele lui reale sau „obiective". Acestea pot fi interese individuale, de grup sau de clasă. Există însă, subliniază Lukes – într-un mod ce datorează mai mult lui Kant* decât lui Marx* – şi interese pe care le avem prin simplul fapt că suntem oameni. Fie că sunt conştienţi de el sau nu, oamenii au interesul obiectiv (sau, în termeni kantieni, transcendental) de a fi autonomi. Încât despre sclavii care consideră normal şi firesc statutul lor, despre muncitorii salariaţi lipsiţi de orice atitudine critică faţă de sistemul capitalist sau despre paria indieni care acceptă sistemul de caste hindus se poate spune pe bună dreptate că nu sunt conştienţi de interesele lor obiective.

Nu este de mirare că multe dintre cri-ţicile la adresa concepţiei

tridimensionale despre putere vizează îndeosebi această noţiune cvasikantiană sau neomarxistă de interese obiective, precum şi teza că „putere” este un concept „esenţialmente contestabil”. Criticii lui Lukes pretind că el nu poate susţine, rămânând coerent, pe de o parte, că puterea este esenţialmente contestabilă, iar, pe de alta, că viziunea sa tridimensională este superioară conceptualizărilor alternative (Oppenheim; Gray). Alţi critici afirmă că viziunea tridimensională nu poate fi aplicată şi testată empiric, în timp ce apărătorii ei (îndeosebi Gaventa) afirmă contrariul. Controversa asupra acestui punct continuă. O altă controversă curentă priveşte aparenta incompatibilitate dintre interpretările „intenţionalistă” şi „structuralistă” ale puterii. Potrivit celei dintâi, orice exercitare a puterii presupune intenţiile unui agent identificabil. Potrivit celei de-a doua, intenţiile sunt, din punct de vedere analitic, irelevan-te, deoarece puterea este o proprietate a unor „structuri” sociale impersonale, şi nu a unor agenţi individuali şi a scopurilor sau aspiraţiilor lor. Sistemele socio-economice sunt structuri autoperpetuante în cadrul cărora indivizii figurează doar ca „purtători de roluri” intereşanjabili şi lesne de înlocuit. Această perspectivă structuralistă asupra puterii nu este legată de vreo perspectivă politică sau ideologică particulară; în diferite versiuni, ea este în fapt comună unor sociologi conservatori (de pildă, Talcott Parsons) şi unor neomarxişti (ca, de exemplu, Louis Althusser* şi Nikos Poulantzas). Unii teoreticieni sociali sugerează că în fond cele două perspective sunt compatibile, între ele existând o relaţie dialectică (Lukes, *Essays*). Mai aproape de noi, Michel Foucault* a propus o reconceptualizare radicală a „puterii”, încercând să treacă dincolo de caracterizarea negativă sau conflictuală a lui Hobbes şi Weber, Foucault pune accentul pe posibilităţile pozitive ale relaţiilor de putere de „a da putere”. Controversa prelungită în jurul conceptului de putere nu poate fi pusă pe seama lipsei de pătrundere a propo-nenţilor diferitelor concepţii. Dimpotrivă, poate că locul central pe care-l ocupă «onceptul de putere în discursul politic face ca el să fie atât de frecvent şi de aprig dezbătut. O simplă definiţie stipulaţi vă a lui n-ar fi, de bună seamă, suficientă, pentru că propunerea unei astfel de definiţii n-ar echivala cu evitarea controversei conceptuale, ci ar fi ea însăşi o luare de poziţie în cadrul acesteia.”.

Bibliografie

Ball, T., „Models *of* power: past and présent”, în *Journal of the History of the Be-havioral Sciences*, 11 (1975), pp. 211-222.

— ♦ Bell, R., D. V. Edwards şi R H. Wagner ed., *Political Power*: *a Reader în Theory and Research*, Londra; Collier-Macmillan, 1969.

— ♦ Connolly, W. E., *The Terms of Political Discourse*, ed. A II-a, cap. L-3, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1983.

— Dahl, R A., *Modern Political Ana-lysis*, Englewood ClifFs, NJ, Prentice-Hall, 1963.

— Foucault, M., *Power*/*Knowledge*, ed. C. Gordon, New York, Pantheon, Brighton, Harvester, 1980.

— ♦ Gaventa, J., *Power and Powerlessness*: *Quiescence and Rebellion în an Appalachian Valley*, Urbana, III., University *of* Illinois Press, 1980.

— Gray, J., „Political power, social theory, and essential contestability", în *The Nature of Political Theory*, D. Miller şi L. A. Siedentop ed., Oxford, Clarendon Press, 1983.

— Hobbes, T., *Leviathan* (1651), ed. C. B. Macpherson, Harmondsworth, Penguin, 1968.

— ♦ Lukes, S., *Power*: *a Radical View*, Londra, Macmillan, 1974. –, „Power and structure", în *Essays în Social Theory*, Londra, Macmillan, 1977.

— McFarland, A. S., *Power and Leadership în Pluralist Systems*, Stanford, Calif., Stanford University Press, 1969.

— Oppenheim, F., *Political Concepts*: *a Reconstruction*, cap. 2 şi 3, Chicago, University *of* Chicago Press, 1981.

— Weber, M., *Economy and Society*, vol. I, G. Roth şi C. Wittich ed., New York, Bedminster, 1968.

— ♦ Wrong, D., *Power*: *its Forms*, *Bases and Uses*, Oxford, Blacke-well, 1979.

Q

Quesnay, François (1694-1774) Economist francez. Lider intelectual al fiziocraţilor şi exponent timpuriu al doctrinei *laissez-faire**, – *fiziocraţie*

R

radicalii britanici (1789-1815) în ultimul deceniu al secolului al XVIII-lea în Marea Britanie s-a purtat o amplă dezbatere publică despre principiile politicii, printr-o abundentă literatură de pamflete ce repreconizau diferite

genuri de reformă politică. Dezbaterea a fost stimulată de întrunirile unui număr de asociaţii politice radicale create în scopul organizării şi răspândirii acestei literaturi şi al desfăşurării campaniei pentru reformă parlamentară şi electorală. Mişcarea se inspira din câteva curente de gândire radicală care se dezvoltaseră în deceniile anterioare. Revoluţia americană a dat imboldul multor critici la adresa administraţiei, îndeosebi din partea opoziţiei *whig*, a disidenţilor (*Dissenters*) care simpatizau cu fraţii lor puritani, ca şi din partea acelora ale căror interese comerciale şi de afaceri erau afectate. Erau şi mulţi care considerau că revoluţia prevestea o nouă eră prin abandonarea cu succes a sistemului monarhic în favoarea unei ordini republicane şi democratice. Revoluţia şi controversa stârnită de J. Wilkes, care a precedat-o şi în cursul căreia au fost susţinute viguros drepturile cetăţeanului împotriva puterii parlamentului şi a Coroanei, au readus în actualitate unele tradiţii mai vechi din gândirea politică, legate de „real Whig", „Eighteenth Century Commonwealthman" şi „Coun-try Party". Acestea invocau scrierile mai vechi ale lui Harrington*, Locke*, Milton* şi Sidney şi susţineau că libertatea civilă avea nevoie, pe de o parte, de un corp puternic de proprietari funciari fără titluri nobiliare, care puteau rămâne independenţi de protecţia regelui, iar pe de alta de o constituţie mixtă, de natură să păstreze un echilibru delicat între elementele monarhic, aristocratic şi democratic (Robbins). Aceste controverse au stimulat crearea în capitală şi în provincie a unor asociaţii politice care reclamau reforma parlamentului şi se ocupau de tipărirea şi difuzarea textelor canonice aparţinând tradiţiilor lor. Deşi aceste asociaţii s-au destrămat la începutul deceniului 1780, ele au oferit un model valoros succesoarelor lor din deceniul următor. Ele au primit un sprijin considerabil şi din partea disidenţilor, în ochii cărora cauza toleranţei religioase apărea în tot mai mare măsură dependentă de reforma politică (A. *Lincoln'*, W. *Godwin*).

Evenimentele din Franţa anului 1789 au fost însă cele ce au resuscitat aceste tradiţii mai vechi şi au provocat o amplă controversă în Marea Britanie atât în cercurile parlamentare, cât şi în afara lor, privitor la natura Revoluţiei franceze (era ea doar o versiune franceză a Revoluţiei engleze din 1688?), la legitimitatea ei (cu ce drept acţionaseră Stările Generale?) şi la învăţămintele de tras pentru Marea Britanie (trebuia Franţa să fie o lecţie pentru clasa conducătoare britanică sau un exemplu pentru poporul acestei ţări?). „Dezbaterea în jurul Franţei" a fost declanşată în mod neintenţionat de către Richard Price*, un preot arian disident, statistician şi filosof moral şi politic. În predica rostită la slujba anuală organizată de către London Revolution Society pentru comemorarea Glorioasei Revoluţii din 1688, Price a salutat evenimentele din Franţa şi a reafirmat principiile din 1688, care după opinia lui erau următoarele: dreptul la libertatea de conştiinţă, dreptul la împotrivire faţă de o putere abuzivă şi dreptul cetăţenilor de a-şi alege propriii

guvernanţi, de a-i demite în caz de proastă guvernare şi de a stabili ei înşişi forma de guvernământ. Modul în care Price interpreta cele petrecute în 1688 şi aprobarea entuziastă de către el a revoluţiei au fost prilejul iniţial pentru atacul dezlănţuit de Edmund Burke* la adresa „experimentului francez” şi a simpatizanţilor britanici ai acestuia, în cartea sa *Reflecţii asupra Revoluţiei din Franţa* (1790). *Reflecţiile* au provocat în următorii doi ani peste o sută de alte pamflete cu privire la „principiile franceze”, în ceea ce a fost caracterizat ca fiind „după toate probabilităţile ultima discuţie reală despre problemele fundamentale ale politicii purtată în această ţară” (Cob-ban, p. 31). Caracterizare meritată, ţinând seama atât de calitatea multor contribuţii, cât şi de faptul că s-a extins la un atât de larg auditoriu extraparlamentar. La răstimpuri ea devenea o competiţie pentru câştigarea adeziunii celor cărora le era refuzată reprezentarea şi care până atunci rămăseseră în afara perimetrului dezbaterii şi organizării politice.

Dezbaterea a vizat trei arii principale: interpretările divergente date de Price şi respectiv Burke evenimentelor şi principiilor din 1688; interpretarea dată de Burke evenimentelor petrecute în Franţa în vara lui 1789; în fine, principiile pe care trebuia să se bazeze sistemul politic britanic. Cea mai importantă contribuţie individuală a fost lucrarea lui Thomas Paine* *Rights of Man* (1791-1792), care formula o ideologie republicană radicală, bazată pe experienţa americană, lucrare ce în răstimp de doi ani de la publicare s-a vândut în peste 150 000 de exemplare (Thompson, p. 117). Dar cu toată popularitatea lui Paine, îndeosebi în rândul asociaţiilor radicale care-i difuzau lucrările, principiile sale politice n-au fost caracteristice pentru dezbaterea de care vorbim. Numai rareori contribuţiile radicale subscriau la pledoaria lui Paine în favoarea drepturilor naturale*, a suveranităţii* populare şi a votului universal; cele mai multe invocau tradiţii mai vechi. În multe contribuţii se cerea restaurarea vechii constituţii* britanice; vezi în particular mult retipărită lucrare a lui John Cartwright, *Give us our Rights* (1782) şi broşura lui David Williams *Letters to a Young Prince from an Old Statesman* (1792). Alţii, între care şi Price, făceau pur şi simplu referire la tradiţiile constituţiei mixte, pentru care militaseră odinioară *whigi-i* şi Country Party, susţinând că reforma era necesară pentru întărirea elementului democratic împotriva ambiţiei şi puterii trufaşe a Coroanei. Dezbaterea nu s-a cantonat însă în astfel de teme. Teologul, chimistul şi filosoful Joseph Priestley*, în ale sale *Letters to the Right Hon. Edmund Burke* (1791) a atacat modul în care discutase Burke relaţiile ce trebuie să existe între biserică şi stat*, a reînnoit pledoaria pentru o totală toleranţă* religioasă şi a anticipat că va veni o vreme când guvernanţii vor acţiona exclusiv în conformitate cu binele public, lă-sându-i pe toţi oamenii să se bucure cât mai mult cu putinţă de drepturile lor naturale. El profetiza că odată cu statornicirea unor astfel de principii de guvernământ,

adevărate, se va produce „extincţia tuturor prejudecăţilor şi duşmăniilor naţionale şi instaurarea păcii şi bunăvoinţei universale între toate naţiunile” (citat în Butler, p. 88). Speranţa de ameliorare şi-a aflat expresie şi în cartea lui James Mackin-tosh, *Vindiciae Gallicae* (1791), o apărare filosofic rafinată a Revoluţiilor de la 1688 şi 1789, în care era dezvoltată cu claritate o justificare utilitară a drepturilor, prin care ideile moştenite de Mackintosh din iluminismul scoţian* erau combinate cu mai noile „principii franceze”. Pentru Mackintosh, „toate drepturile, civile sau naturale, izvorăsc din oportunitate. Odată înălţat însă edificiul moral, temelia lui este pe veci ascunsă privirii (..). Virtutea desăvârşită constă atunci în a te întreba despre un act nu dacă este util, ci dacă este drept” (pp. 216-217). Dar în timp ce Paine şi Mackintosh, iar până la un punct şi Priestley şi mulţi alţii invocau drepturile* şi interesele* indivizilor, s-a afirmat în cadrul dezbaterii şi un alt curent, care punea accentul pe bunăvoinţa dezinteresată şi pe îndatoririle raţionale ale omului. Mary Wollstonecraft* în *indication of the Rights of Man* (1790), William Godwin* în *An Enquiry Concerning Political Justice* (1793), Thomas Hol-eroft în romanul politic *Anna St Ives*, Richard Price în *Discourse on the Love of our Country* (1789) şi alţii (de pildă, George Rous, Thomas Christie, John Adams şi Catherine Macauiey) subliniau cu toţii datoriile individului faţă de adevărul moral şi politic (datorii ce pentru mulţi autori decurgeau din cele pe care le avem faţă de Dumnezeu). Ei îşi exprimau nemulţumirea faţă de îngustimea viziunii ce preconiza o comunitate de indivizi egoişti, ce-şi urmăresc propriile interese în cadrul unui sistem de reguli care permite fiecăruia libertatea maximă (viziune zugrăvită de Paine şi Mackintosh). Catherine Macauiey îşi exprima speranţa „că nu vom fi atât de *orbiţi* de splendoarea unor imagini captivante, încât să confundăm aceste *afecte înguste* prin care nişte corpuri mărunte sunt strânse laolaltă prin legături de interes, cu acea *bunăvoinţă generoasă* care, trecând peste considerentul oricărui bine egoist, sacrifică bucuros *interesul personal* de dragul binelui obştesc” (pp. 38-39). Am putea vedea în această diviziune şi un reflex al deosebirii dintre, pe de o parte, moştenirile scoţiană şi franceză, care puneau accentul pe rolul pasiunilor şi al intereselor (Hume* şi Smith*; Holbach*, Helvétius* şi Rousseau*) şi, pe de alta, tradiţia mai ra-ţionalistă a Disidenţei engleze, care şi-a aflat expresia clasică la Price, în *Review of the Principal Questions of Morals* (1756; ediţie lărgită în 1787) şi în prima ediţie a cărţii lui Godwin, *An Enquiry Concerning Political Justice*. Aceste două tradiţii foarte diferite au fuzionat totuşi frecvent (chiar dacă nu totdeauna şi coerent) în scrierile umanitariştilor de factură liberală proveniţi din păturile sociale mijlocii şi cărora revoluţiile americană şi franceză, prosperitatea în creştere a Angliei georgiene şi propriul lor succes şi promovare socială le inspirau convingerea că trăiau în zorile unei ere noi. Aceste influenţe multiple transpar din ediţiile ulterioare ale cărţii lui Godwin (1795,1797), din romanele lui Godwin, Holcroft, Robert Bage, Wollstonecraft

şi ale altora, ca şi din scurtul flirt cu liberalismul, detectabil în poezia lui William Wordsworth şi Samuel Taylor Coleridge*. (Influenţe pronunţat milenare sunt vizibile în opera lui William Blake.) Nu doar ideologiile politice subiacente nu erau aceleaşi la toţi aceşti autori; deosebite erau şi obiectivele lor. Acestea acopereau un spectru larg, de la anticipări utopice ale unui viitor populat cu indivizi umani pe deplin raţionali, prin apeluri la întrunirea unei convenţii a întregului popor menite să elaboreze o nouă constituţie sau afirmarea dreptului poporului la sufragiu naţional şi la parlamente anuale, până la propuneri mai cumpănite de lărgire a dreptului de vot la o categorie mai mare de proprietari. După 1792 dezbaterea s-a transformat din ce în ce mai mult într-o competiţie directă pentru câştigarea adeziunii meşteşugarilor din capitală şi din provincie. Această campanie a fost dirijată la început de Society for Constituţional Information (SCI), dar apoi a fost preluată de London Corresponding Society (LCS) – formată dintr-o „clasă de oameni care merită un tratament mai bun decât acela de care beneficiază îndeobşte din partea celor pe care munca, sâr-guinţa sau priceperea lor îi hrănesc, îi îmbracă şi-i îmbogăţesc” (citat în Thaïe, p. 8). Din aceste societăţi făceau parte numeroşi oameni moderaţi, însă retorica lor era dominată de limbajul drepturilor naturale şi al suveranităţii populare. În 1794 zelul lor pentru reforme i-a făcut să plănuiască o convenţie cu delegaţi aleşi de pe întregul teritoriu al Marii Britanii, menită să adopte propuneri pentru reformarea parlamentului şi să fie purtătorul de cuvânt al revendicărilor poporului. O astfel de convenţie primejduia tacit titlurile de suveranitate ale parlamentului sau cel puţin aşa a pretins guvernul când i-a arestat pe conducătorii acestor societăţi şi i-a trimis în judecată sub acuzaţia de înaltă trădare. Peste puţin timp, în decembrie 1794, aveau să fie achitaţi, dar lunile de detenţie şi defecţiunea secretarului lor au dus la destrămarea SCI, în timp ce LCS avea să se refacă, deşi nu fără dificultate. Numărul sprijinitorilor acesteia din urmă înregistrează un reviriment în 1795, odată cu amplificarea neliniştii publice în legătură cu războiul împotriva Franţei, cu creşterea preţurilor la alimente şi cu abuzurile de la *of* iciile de recrutare, dar sub conducerea lui John Thelwall, ca şi sub cea a predecesorului său, Thomas Hardy, organizaţia nu a mers niciodată mai departe de revendicarea unor drepturi politice şi a încetării războiului cu Franţa. „Ţineţi minte – spunea Thel-wall – că nu mă pronunţ pentru egalitatea de avere. Aşa ceva este absolut imposibil în starea de acum a inteligenţei şi a muncii umane (..). Egalitatea de care vorbesc este cea în drepturi” (p. 14). Numai în afara LCS, în scrierile lui Thomas Spence* şi ale lui William Godwin, ca şi în scrierea cam întârziată a lui Paine *Agrarian Justice* (1796) radicalii au mers mai departe, susţinând o teorie a proprietăţii ce constituia o alternativă la concepţia tradiţională lockeană. Mai ales Spence – figură izolată şi în bună măsură neluată în seamă a anilor 1790 – a avansat o doctrină a drepturilor la proprietate egală gestionată în mod colectiv de

comunitate, doctrină ce crea o punte între tradiţia republicană din prima parte a secolului al XVIII-lea şi tradiţiile socialiste din secolul al XIX-lea. Societăţile radicale au fost supuse la hărţuieli din ce în ce mai numeroase de către guvernanţi – prin spioni, propagandă, persecuţii şi arestări (înlesnite de repetatele suspendări ale lui *habeas corpus* în cursul acestui deceniu). Figurile cele mai respectabile din LCS, precum Thelwall şi Francis Place, s-au retras din ea, organizaţia ajungând să fie dominată tot mai mult de oameni cu ambiţii mai insurecţionale, dar cu ideologie politică puţină. În 1799 LCS a fost scoasă în afara legii. Cu toate că radicalismul şi activitatea reformatoare s-au reanimat în anii de început ai secolului al XIX-lea sub Francis Burdett, Henry Hunt şi William Cobbett (ultimii doi având ceva din talentul lui Paine de a comunica şi de a deştepta interesul omului muncitor), activitatea nu a mai fost nici pe departe la fel de viguroasă, ameninţătoare sau inovatoare ca în ultimul deceniu al secolului precedent. Deşi lucrările lui Paine mai circulau, iar Spence continua să revendice proprietatea comună, dezbaterea politică era dominată nu de autorii din anii 1790, ci de cei din anii 1780, revendicările şi aşteptările ei fiind în consecinţă mai moderate. Este greu de spus în ce măsură radicalii din anii 1790 şi principiile lor au constituit o ameninţare la adresa ordinii aristocratice dominante din Marea Britanie. Această ordine a reacţionat, de bună seamă, ca şi cum ameninţarea ar fi fost serioasă, şi procedând aşa, i-a împins pe unii radicali să ia în considerare metode de reformă mai violente; dar mişcarea rămâne, probabil, mai semnificativă prin faptul că a dezvoltat o teorie politică a drepturilor naturale şi a suveranităţii populare pe care s-au sprijinit revendicările democratice şi socialiste ale mişcării muncitoreşti britanice din secolul al XIX-lea. Ea este importantă şi pentru faptul că a adus tradiţia gândirii politice radicale în mijlocul unui nou auditoriu, care până atunci rămăsese cu totul în afara sferei activităţii politice. În aceste două moduri radicalii britanici au ajuns să joace un rol de seamă în teoria şi practica democraţiei parlamentare din Marea Britanie. Xm

MP

Bibliografie

Burke, E., *Reflections on the Revolution în France*, ed. C. C. O’Brien, Harmondsworth, Penguin, 1968.

— ♦ Butler, M., *Burke, Paine, Godwin, and the Revolution Contro-versy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

— ♦ Cobban, A., *The Debate on the French Revolution*, Londra, Black, 1950.

— ♦ Goodwin, A., *The Friends of Liberty*, Londra, Hutchinson, 1979.

— Knox, T. R., „Thomas Spence: the trumpet *of* li-berty”, în *Past and Présent*, 76 (1977), pp. 75-98.

— Lincoln, A. H., *Some Political and Social Ideas of English Dissent*, Cambridge, Cambridge University Press, 1938.

— Macauley, C, *Observations on the Réfections of the Rt Hon. Edmund Burke…*, Londra, 1790.

— Mackjntosh, J., *Vindiciae Gallicae*, Londra, 1791.

— Paine, T., *Rights of Man*, ed. H. Collins, Harmondsworth, Penguin, 1969.

— Robbins, C, *The Eigh-teenth Century Commonwealthman*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1969.

— Thale, M. Ed., *Sélections from the Papers of the London Corresponding Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

— Thelwall, J., *Peaceful Discussion and not Tumultory Violence the means of Redressing National Grievances*, Londra, 1795.

— ♦ Thompson, E. P., *The Making of the English Working Class*, Harmondsworth, Penguin, 1968.

radicalism Termenul semnifică disponibilitatea de a supune rânduielile existente unei critici contestatare şi de a susţine reformarea sau abolirea celor cărora nu li se poate da o justificare principială. Este vorba, aşadar, mai degrabă de o atitudine decât de un crez politic închegat; conţinutul ei practic variază în funcţie de circumstanţele politice în care se găsesc radicalii. Majoritatea radicalilor au fost liberali sau socialişti, dar se poate imagina o opoziţie critică şi faţă de instituţii care sunt deja de factură liberală sau socialistă, ceea ce face ca nişte crezuri de felul fascismului să poată fi caracterizate drept ideologii ale dreptei radicale. Contrariul veritabil al radicalismului este conservatorismul*, înţelegând prin acesta concepţia conform căreia acţiunea politică nu poate ameliora condiţia umană decât sub aspecte cu totul minore. Privitor la principalele şcoli ale radicalismului politic (*levelleri*; *radicalism filosofic*; *radicalii britanici*; *socialiştii ricardieni*). DLM

radicalism filosofic Doctrină de origine britanică, asociată cu discipolii

lui Jeremy Bentham* şi James Mill*, îndeosebi cu John Stuart Mill*. În ea se combină utilitarismul* lui Bentham, economia politică clasică* aşa cum au dezvoltat-o Adam Smith*, Malthus* şi Ricardo*, o filosofie a dreptului, propusă de Bentham şi John Austin*, care încerca să raţionalizeze dreptul, şi o pledoarie în favoarea democraţiei* formulată de Bentham şi de James Mill. Deşi doctrina îşi avea originile în teorii filosofice şi economice, radicalismul filosofic era preocupat de practică; el oferea o justificare pentru schimbări radicale în regimul existent, care supravieţuise până la începutul secolului al XIX-lea, şi se asocia cu mişcările de reformă îndreptate împotriva aristocraţiei funciare, monopolurilor economice şi bisericii *of* iciale. Urmărea, în principal, să accelereze mişcarea de transformare a regimului aristocratic într-o societate modernă, laică, democratică, de piaţă şi liberală. Utilitarismul era cea mai importantă componentă a radicalismului filosofic, el reprezentând temelia filosofică pentru tot restul. Pentru utilitarişti era un adevăr axiomatic că toţi indivizii caută să-şi maximizeze propria fericire şi că scopul guvernământului era să promoveze maximul de fericire pentru cât mai mulţi. Utilitarismul se baza pe un individualism şi pe premise psihologice ce urcă în trecut până la Hobbes*; se opunea tradiţiei şi teoriilor dreptului natural, iar în plus era în mod implicit critic la adresa religiei.

Pe planul consecinţelor practice, utilitarismul contribuia la subminarea legitimităţii regimului existent, dar oferea totodată principiile de bază menite a servi la conturarea şi justificarea alternativelor la acesta. Radicalismul filosofic includea şi filosofia dreptului a lui Bentham, care critica cu asprime dreptul jurisprudenţial (*common law*) ca fiind un sistem tradiţionalist, incoerent, arbitrar şi greu de înţeles (→ *lege*). Blackstone* în special era atacat ca cel mai proeminent apărător al *corn-mon law* şi al profesiunii de avocat, prin intermediul căreia publicul avea acces la drept şi tribunale. Concepţia utilitaristă despre drept a lui Bentham se opunea, între altele, oricărei folosiri a limbajului naturii, inclusiv invocării dreptului natural şi a drepturilor naturale, ca fiind mult prea ambigue şi ca furnizând justificări specioase unor hotărâri arbitrare. În chip de alternativă, Bentham a creat o filosofie juridică ce-şi etala cu mândrie raţionalitatea şi claritatea, calităţi ce urmau a fi atinse prin codificare. A treia componentă principală a radicalismului filosofic era economia politică; aceasta, prin individualismul ei şi prin accentul pus pe maximizarea satisfacţiilor, avea afinităţi cu utilitarismul. Principiile economiei politice erau incompatibile cu monopolurile şi cu protec-ţionismul şi în mod implicit critice la adresa bazelor economice ale puterii aristocratice, având prin aceasta afinităţi cu alte componente ale radicalismului filosofic. Radicalii filosofici au susţinut cu consecvenţă agitaţia împotriva legislaţiei protecţioniste a cerealelor. Cea de-a patra şi, probabil, cea mai vizibilă componentă a radicalismului filosofic a fost pledoaria lui în

favoarea democraţiei, desfăşurată în cartea lui Bentham *A Plan of Parliamentary Reform* (1817) şi în *An Essay on Government* (1820) al lui James Mill, lucrare despre care fiul autorului avea să spună că era un manual al radicalilor filosofici. Menirea politicii era de a realiza o identitate de interese între cârmuitori şi cârmuiţi. Obstacolul în calea realizării acestei identităţi era existenţa unor interese funeste, adică a unor interese deosebite de cele ale tuturor celorlalţi membri ai comunităţii. Era, de aceea, necesar ca persoanele cu astfel de interese să fie împiedicate de a-şi folosi poziţiile de putere pentru a obţine foloase prin mijloace corupte. Un regim aristocratic era cel mai elocvent exemplu de conducători rapace, care folosesc puterea guvernamentală pentru a obţine sinecuri şi locuri în birocraţia de stat, biserică şi armată – evident, interese ce nu erau şi ale restului populaţiei. Remediul consta în a-i frustra pe cei cu interese funeste prin instituirea unui sistem reprezentativ bazat pe interesul universal sau general, al întregului popor. Acest obiectiv urma a se realiza introducând îngrădiri democratice pentru deţinătorii puterii şi creând posibilitatea ca interesul universal să prevaleze. Era necesară în acest sens o reformă organică, adică o schimbare constituţională radicală ce urma să includă şi un sufragiu mult lărgit, de preferinţă universal, alegeri frecvente şi secrete – într-un cuvânt, democraţia. Cine subscria numai la o parte dintre aceste doctrine nu era considerat radical filosofic. Mulţi susţineau una sau unele dintre aceste părţi componente ale radicalismului filosofic, respingând altele; aceştia nu erau consideraţi ca aparţinând mişcării. Majoritatea economiştiior, de pildă MeCulloch şi Nassau Senior, nu erau nici utilitarişti, nici democraţi radicali şi, ca atare, nu erau radicali filosofici. Existau, tot aşa, utilitarişti care respingeau democraţia şi prin aceasta se plasau în afara radicalismului filosofic; aşa erau, de exemplu, William Paley şi John Austin pe vremea când scria *The Province of Jurisprudence Determined* (1832). Existau, de asemenea, reformatori ai justiţiei care nu erau nici democraţi, nici utilitarişti şi ca atare nici radicali filosofici; este cazul lui Mackintosh şi al lui Brougham. Existau, în fine, democraţi radicali, ca Hetherington, sau chartiştii care respingeau utilitarismul şi doctrinele economiei politice; nici ei nu erau radicali filosofici. Printre figurile intelectuale de prestigiu, Bentham, James Mill şi John Stuart Mill se remarcau prin ataşamentul lor faţă de toate părţile constitutive ale doctrinei radicalismului filosofic. De notat că Bentham şi James Mill, deşi erau arhitecţii intelectuali ai radicalismului filosofic, nu au folosit acest termen, care a fost invenţia unor istorici dornici să atribuie unui grup particular de personalităţi intelectuale ideile care încurajau afirmarea liberalismului în viaţa politică şi în politica economică. Termenul de radicali filosofici a fost însă eticheta adoptată de John Stuart Mill şi de cei cu idei asemănătoare, pentru care ea avea o semnificaţie specifică ce nu acoperea mănunchiul de doctrine atribuite mai târziu radicalismului filosofic. Termenul era aplicat unui mic

grup de ziarişti şi politicieni radicali care, pe lângă că acceptau utilitarismul, filosofia benthamită a dreptului, principiile economiei politice, malthusianismul şi pledoaria pentru democraţie, se distingeau prin ataşamentul lor faţă de ideea că trebuia şi putea fi creat un partid parlamentar al cărui obiectiv de căpetenie să fie o reformă constituţională cu caracter democratic. (Pe lângă John Stuart Mill, cele mai cunoscute personalităţi din acest grup au fost George Grote, bancher şi parlamentar care mai târziu şi-a câştigat reputaţia ca autor al unei *History of Greece*; Harriet Grote, care a condus salonul radicalilor filosofici; Sir William Molesworth, parlamentar, susţinător financiar şi colaborator al revistelor radical-fiiozofice, iar mai târziu organizatorul şi editorul operelor lui Thomas Hobbes; şi John Roebuck, parlamentar, reformator colonial, iar mai târziu critic proeminent al politicii britanice în Războiul Crimeii.) Ca radicali filosofici, Mill şi asociaţii săi au dezvoltat o pledoarie şi o strategie pentru crearea unui partid parlamentar ataşat democraţiei în opoziţie cu un partid aristocratic. Chestiunea de căpetenie era alternativa democraţie – aristocraţie, toate celelalte chestiuni fiind considerate ca derivând din aceasta sau ca fiind de mai mică însemnătate. Prima chestiune era socotită fundamentală pentru că reflecta realitatea socială subiacentă a conflictului dintre aristocraţie şi popor. Se preconiza, în consecinţă, o realiniere a partidelor, în sensul unei combinaţii între cele două partide existente, care erau ambele dominate de aristocraţi şi promovau interese aristocratice. Reali-nierea era menită să permită naşterea unui partid democratic radical care să reprezinte poporul în opoziţie cu un unic partid aristocratic. Urma să se pro-fileze un conflict de partid între susţinătorii principiilor aristocratice, desemnaţi drept conservatori filosofici, şi promotorii democraţiei şi ai principiilor acesteia, numiţi radicali filosofici. Această realiniere urma, de asemenea, să permită partidelor să reflecte deopotrivă o realitate socială şi anumite principii pure. În această concepţie, partidele doctrinale reprezentând poziţii extreme aveau cea mai mare vocaţie la legitimitate, încât nu este surprinzător că radicalii filosofici erau taxaţi drept extremişti şi doctrinari. În acest răstimp (1824-1840) John Stuart Mill s-a arătat ostil partidelor de centru, criticându-i pe cei dispuşi la compromis şi la jumătăţi de măsură că ar fi lipsiţi de principii. Prin această concepţie a lor radicalii filosofici se deosebeau de alte tipuri de radicali, de cei care, precum Thomas Paine* şi adepţii săi, profesau un radicalism bazat pe credinţa în drepturi naturale, de cei preocupaţi de anumite chestiuni particulare şi pentru care democraţia era doar un mijloc în slujba scopului lor particular şi de cei de felul lui Cartwright sau Cobbett, care îşi justificau credinţa în schimbarea constituţională cu argumentul că această schimbare ar duce la restaurarea unor instituţii populare aşa cum existaseră în trecutul îndepărtat. (→ *radicalii britanici*) Radicalii filosofici au format o mică facţiune în Camera Comunelor şi au desfăşurat o viguroasă campanie publicistică în cursul anilor 1830;

echilibrul dintre partide din Camera Comunelor le dădea speranţe de reuşită. Speranţe care s-au prăbuşit însă atunci când apariţia chartismului, agitaţia împotriva Legii cerealelor şi anumite alte circumstanţe politice au dus la deziluzionarea lor şi la destrămarea minusculei lor facţiuni. Numele a supravieţuit eşecului micului partid autodenumit radical-filozofic. Termenul de radicalism filosofic a fost adoptat de către istorici mult mai târziu, în particular de Elie Halévy, a cărui caile *La formation du radicalisme philosophique* a fost publicată în 1904 şi tradusă în engleză în 1928. Atrăgând atenţia *mAuto-biography* (1873) asupra activităţilor sale politice din tinereţe, Mill a contribuit probabil şi el la încetăţenirea denumirii, în contrast cu definiţia destul de precisă a lui Mill, accepţiunea laxă a lui Halévy, care includea benthamismul, utilitarismul, liberalismul*, doctrina *laissez-faire** şi un radicalism* generalizat, a devenit cea convenţională. Criticile la adresa radicalilor filosofici au vizat îndeosebi doctrinarismul lor, fiind formulate de centrişti afiliaţi partidului Whig. Francis Jeffrey a fost de părere că ei încurajau conflictul civil şi făceau greu de înfăptuit reconcilierea dintre clase şi dintre partide. Macaulay* le reproşa o seamă de lucruri: că foloseau raţionamentul deductiv care era nepotrivit în politică; că aveau asemănări cu puritanii din secolul al XVII-lea şi cu iacobinii; că din pricina sprijinului lor anumite cauze bune s-au acoperit de ridicol; că erau intoleranţi şi aroganţi; şi că imprimau o tentă prea revoluţionară mişcării de reformă. Stephen, în cartea sa *Tlie English Uti-litarians* (1900), a repetat într-o formulare mai puţin sofisticată unele dintre aceste critici. Dintr-un punct de vedere diferit, Carlyle* şi-a vărsat supărarea pe radicalismul filosofic din pricina individualismului* acestuia, a nerecep-ţivităţii sale faţă de nevoile spirituale şi a faptului că era favorabil economiei de piaţă. Marx a taxat radicalismul filosofic drept o ideologie burgheză. JH

Bibliografie

Halêvy, E., *The Growth of Philosophie Radicalism*, trad. de M.Morris, Londra, Faber & Gwyer, 1928.

— ♦ Hamburger, J., *Intellectuals în Politics*: *John Stuart Mill and the Philosophie Radicals*, New Häven şi Londra, Yale University Press, 1965.

— Mill, J., *An Essay on Government*, New York, Liberal Arts Press, 1955.

— Mill, J. S., *Autobiography* (1873), în *Collected Works*, vol. I, ed. J. M. Robson, Toronto, University *of* Toronto Press, 1981.

— *Essays on England*, *Ireland*, *and the Empire*, în *Collected Works*, vol. VI, ed. J. M. Robson, Toronto, University *of* Toronto Press, 1982.

— ♦ Robson, J. M., *The improvement of Man-kind*: *the Social and Political Thought of John Stuart Mill*, Toronto, University *of* Toronto Press, 1968.

— Stephen, L., *The English Utilitarians*, Londra, London School *of* Economies and Political Science, 1950.

— ♦ Thomas, W., *The Philosophie Ra-dicals*: *Nine Studies în Theory and Practice*, *1817-1841*, Oxford, Clarendon Press, 1979.

rasism Ca teorie politică şi ca bază pentru o teorie a istoriei, rasismul a devenit un factor în istoria europeană în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Ca forţă politică, el s-a manifestat în cadrul antisemitismului de la cumpăna dintre secole şi a constituit fundamentul intelectual al nazismului. Explicaţiile rasiale ale universului uman îşi au originile în secolul al XVIII-lea. Era epoca în care s-a născut antropologia, o nouă disciplină ştiinţifică, definită prin încercarea de a determina, folosind metode empirice, locul omului în natură. Oamenii erau observaţi, evaluaţi, comparaţi unii cu alţii. În aceeaşi vreme năzuinţa spre înfăptuirea unităţii şi armoniei în sfera lucrurilor omeneşti a dat naştere credinţei în unitatea dintre trup şi spirit. S-a crezut că şi această unitate putea fi observată şi evaluată. Deşi marii naturalişti şi antropologi ai secolului al XVIII-lea-precum Lamarck (1744-1829), autorul unei *Philosophie zoologique* (1809), ale cărui studii privind mutaţia speciilor le-au anticipat pe cele ale lui Darwin, sau Buffon (1707-1788), autorul celebrei *Histoire naturelle de l'homme* (1778) – ofereau o explicaţie materialistă şi prin factori de mediu a deosebirilor rasiale, criteriile lor de clasificare aveau deja un pronunţat caracter subiectiv. Folosirea de stereotipuri a devenit un lucru foarte comun, iar despre variaţiile caracterelor fizice se credea că indică existenţa unor deosebiri mentale, psihologice şi culturale, încă de la începutul secolului al XIX-lea numeroase texte ştiinţifice, printre care lucrări de istorie naturală sau antropologie, erau făţiş rasiste. Noile ştiinţe despre om, modelându-se pe cât era posibil după foarte prestigioasele ştiinţe fizice, tindeau în acea perioadă să atribuie caracteristicilor mentale sau morale aceeaşi imuabilitate ereditară ca şi caracterelor fizice. De vreme ce la negri culoarea pielii ţinea de ereditate, se trăgea concluzia că şi" lenea şi indolenţa „lor nu puteau fi decât tot ereditare.

De-a lungul întregului secol al XIX-lea constatăm această încercare de abordare a sufletului prin prisma corpului, care constituie trăsătura caracteristică a rasismului. În această epocă, în Europa au câştigat o largă adeziune două idei: prima, că între rase există deosebin psihologice intrinseci şi a doua, că numai oameni de acelaşi „sânge" puteau avea o moştenire

culturală şi intelectuală comună. Afirmarea naţionalismului*, care presupunea căutarea de criterii obiective pentru definirea colectivităţilor naţionale şi atribuia importanţă istoriilor şi limbilor naţionale, precum şi îndelungata luptă purtată în Europa împotriva Revoluţiei franceze şi a moştenirii raţionaliste a iluminismului au contribuit la crearea condiţiilor în care rasismul s-a putut dezvolta până la a deveni baza unei teorii a istoriei şi deopotrivă o forţă politică, în acest context se impune să atragem atenţia şi asupra operei lui Herder*. Acesta a fost în multe privinţe un raţionalist şi un umanist care respingea principiul clasificării rasiale, dar cu toate acestea a exercitat o influenţă decisivă asupra naţionalismului european şi, indirect, asupra gândirii rasiale, prin introducerea ideii subiective de *Volksgeist* Pentru Herder, natura unui popor îşi afla expresia în spiritul neschimbător al acestuia, rafinat prin istorie. Ceea ce dădea unitate vieţii şi culturii unui popor era, potrivit credinţei sale, persistenţa sevelor originare în care rezida esenţialul forţei lui. *Volks-geist-ul* i se revela lui Herder prin mitologii, cântece tradiţionale şi legende. Ele datau de la originile unui popor şi prin păstrarea lor spiritul acestuia putea fi reîntinerit. Acest concept organic de naţiune a avut o uriaşă influenţă asupra potenţării particularisme-lor europene şi a dat apă la moară naţionalismului tribal, al pământului şi morţilor-naţionalismului ce apela la „sânge şi glie” (*Blut und Boden*).

Cel ce a sistematizat primul gândirea rasistă din secolul al XIX-lea a fost Joseph Arthur Gobineau* în *Essai sur l’inégalité des races humaines* (1853-1855), o lucrare sintetică, înterdisciplinară, bazată pe istorie şi lingvistică. Gobineau susţinea că principiul rasei era capabil să elucideze trecutul, prezentul şi viitorul; el era cel ce determina destinul civilizaţiilor. Când o civilizaţie devenea decadentă, acest lucru se datora amestecului dintre rase. Nicio rasă nu putea să-şi păstreze la nesfârşit puritatea, iar cu cât devenea mai amestecată, cu atât devenea mai degenerată. J. A. Gobineau susţinea existenţa a trei rase principale: galbenă, neagră şi albă. Rasa galbenă era materialistă şi lipsită de imaginaţie, iar limbajul ei incapabil să exprime o gândire metafizică. Rasa neagră era lipsită de inteligenţă. Printre albi, rasa ariană, care la început a format elita Indiei, iar mai târziu a creat moştenirea teutonică, poseda virtuţile nobleţei – preţuirea libertăţii şi a onoa-rei, şi un cult al spiritualităţii. Gobineau nu era antisemit şi condamna sclavia, dar prin faptul că explica istoria universală printr-o teorie rasială şi afirma superioritatea elementului arian, a putut fi adoptat de mişcarea pangermanică: aceasta s-a folosit de teoria lui spre a oferi un cadru conceptual naţionalismului şi antisemitismului ei. Anglia şi-a avut un Gobineau al său în persoana lui Robert Knox (1798-1862), în a cărui carte *Races of Men* (1850) era afirmată superioritatea a două rase ariene, saxonii şi slavii (în aceasta privinţă a rămas unic) şi inferioritatea evreilor. James Hunt (1833-

1869), un admirator al lui Knox, fondatorul şi preşedintele Societăţii Antropologice din Londra, a contribuit la răspândirea rasismului, căutând să elibereze ştiinţa de ceea ce el considera a fi nişte prejudecăţi nefericite, precum teoria drepturilor omului şi credinţa în egalitatea dintre oameni. Ambii autori erau convinşi că trăsăturile rasiale sunt înnăscute şi neschimbătoare, incluzând aici atât aspectele fizice ale unei persoane, cât şi caracteristicile ei morale şi intelectuale. O explicaţie a istoriei care punea accentul pe factorii etnici în dezvoltarea civilizaţiilor i-a influenţat puternic pe unii dintre exponenţii de frunte ai esta-blishmentului intelectual din a doua jumătate a veacului al XIX-lea. Hippolyte Taine (1828-1893) a dominat în mod neîndoielnic viaţa intelectuală franceză din epoca sa. În monumentala sa *Histoire de la littérature anglaise* (1863), el susţinea că o civilizaţie este întotdeauna produsul a trei elemente principale: rasa, mediul şi momentul. El considera că oamenii sunt legaţi între ei înainte de toate printr-o „comunitate de sânge şi spirit”. Taine este îndeobşte privit drept un pozitivist şi un liberal, lucru valabil şi pentru celălalt gigant al vieţii intelectuale franceze din acea perioadă, Emest Renan, care a fost puternic influenţat de Gobineau.

Trebuie spus însă că abia atunci când gândirea rasială a adoptat darwinismul social*, rasismul a dat naştere unei teorii politice coerente. Ideile de „selecţie naturală”, luptă pentru existenţă şi „supravieţuirea celor mai bine adaptaţi” au fost prompt preluate de teoreticienii rasismului; determinismul biologic aplicat la ştiinţele umane a devenit pentru ei o normă prin care erau justificate inegalităţile existente sau cele ce urmau a fi instituite în vederea restabilirii ordinii naturale distruse de liberalism, democraţie, Revoluţia franceză şi marxism. Către sfârşitul veacului al XIX-lea, această sinteză dintre darwinismul social şi rasism era deja un lucru comun în Europa. Ea a căpătat cea mai caracteristică expresie în opera „antropo-sa-ciologilor” Georges Vacher de La-pouge în Franţa şi Otto Ammon în Germania. Aceştia nu se mulţumeau să afirme absoluta superioritate fizică, morală şi socială a arienilor (susţinută de ei prin măsurători ale craniului ca şi prin alte criterii sociale, antropologice şi economice), dar avansau şi un nou concept de natura umană, şi o nouă idee despre relaţiile dintre oameni. Ammon şi Vacher de Lapouge credeau că modul de distribuire a oamenilor în societate este supus unui determinism strict şi că nimic nu poate elimina predestinarea unei rase. Elementul arian este cel ce susţine întotdeauna mersul istoriei, fiind întemeietorul civilizaţiei şi creatorul artelor şi al ştiinţelor, descoperitorul de noi ţinuturi şi, pretutindeni, motorul vieţii economice. Pentru reprezentanţii acestei şcoli există o corelaţie absolută nu numai între organism şi activitatea spirituală, ci şi între caracteristicile fizice ale unui popor şi prezenţa sau absenţa spiritului de aventură, sau între dimensiunile craniului şi şansele individului de a urca pe scara socială. Asocierea darwinismului social cu

rasismul a avut drept efect imediat de-sacralizarea fiinţei umane şi asimilarea existenţei sociale cu existenţa fizică. Pentru astfel de rasişti, societatea era un organism reglat de aceleaşi legi ca şi organismele vii, specia umană era supusă aceloraşi legi ca şi celelalte specii animale, iar viaţa umană nu era decât o necontenită luptă pentru existenţă. Lumea, credeau ei, este a celor puternici, care, prin urmare, sunt şi cei mai buni, iar în locul tradiţionalei morale creştine prindea chip o nouă morală (numită de Vacher de Lapouge „selecţionistă").

Ideea inegalităţii etnice dintre popoare a devenit prevalentă la cumpăna dintre secolele al XIX-lea şi al XX-lea. Atunci au apărut nenumărate lucrări cu caracter rasist şi adesea antisemit, care exprimau o sinteză între rasism şi darwinismul social. Unele dintre ele au devenit *best-sellers*: în Germania *Die Welträtsel* (1899) de Emst Haec-kel, părintele „monismului" darwinian, *Rembrand als Erzieher* (1890) de Julius Langbehn, iar în Franţa *La France juive* (1886) de Drumont. Lucrările de psihologie socială ale lui Gustave Le Bon, care acordau o importanţă deosebită factorului rasial, au fost traduse în şaisprezece limbi. Pentru Drumont ca şi pentru Lagarde, autorul lucrării *Deutsche Schriften* (1876), sau pentru Wagner, care a scris *Judentum în der Musik* (1850), evreul este duşmanul etern aflat într-un război total cu arianul. Această idee ocupă un loc central şi în gândirea unuia dintre cei mai faimoşi teoreticieni ai rasismului, englezul germanizat Huston Stewart Chamberlain*, autorul cărţii *Die Grundlagen des XDC Jahrhunderts* (1899), care, împreună cu austriacul Otto Wainінger, autorul lucrării *Geschlecht und Charakter* (1903), l-a influenţat direct pe Hitler. Chamberlain credea că evreii reprezintă răul absolut, pe când germanii sunt poporul ales. Soarta civilizaţiei depindea de deznodământul luptei dintre arieni şi semiţi. Victoria evreului ar însemna distrugerea civilizaţiei, pe când victoria arianului ar marca începutul unei revoluţii spirituale, oprirea degenerării în curs şi naşterea unei noi ere. Răspândirea ideilor rasiste cu caracter pretins ştiinţific, inclusiv a ideii că evreii erau o ramură a omenirii a cărei inferioritate putea fi dovedită, a jucat un rol major în procesul îndelungat de subminare a întregii culturi politice bazate pe raţionalism, individualism şi drepturile omului. Aceste idei au triumfat nu numai în Germania, ci şi în alte ţări, precum Italia, unde în 1938 a fost adoptată o legislaţie rasistă, sau în Franţa, unde în 1940, o dată cu instaurarea regimului de la Vichy, a fost promulgată o legislaţie rasistă foarte asemănătoare Legilor de la Nürnberg. Zs

Bibliografie

Ammon, O., *Die Gesellschaftsordnung und ihre natürlichen Grundlagen*, Jena, Fischer, 1895.

— Barzun, J., *Race*: *a Study în Supers tition*, New York, Harper & Row,

1965.

— ♦ biddiss, M. D., *Father of Racist Ideology*: *the Social and Political Thought of Count Gobineau*, New York, Wybright & Talley, 1970.

— Gurial, P. Şi E. Temime ed., *L'idée de race dans la pensée politique française contemporaine*, Paris, Editions du CNRS, 1977.

— Gobineau, J. A. De, *Selected Political Writings*, ed. M. D. Biddiss, Londra, Cape, 1970.

— Le Bon, G., *Psihologia maselor*, trad. de L. Gavriliu, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1991. -Mosse, G. L, *The Crisis of German Ideology*: *intellectual origins of the Third Reich*, New York, Grosset & Dunlop, 1964.

— ♦, „Toward the final solution", în *A History of European Racism*, New York, Howard Fertig, 1978.

— Sternhell, Z., anthropologie et politique: les avatars du darwinisme social au tournant du siècle", în *L'Allemagne nazie et le génocide juif*, Paris, Gallimard – Le Seuil, 1985.

— Vacher de Lapouge, G., *Les Sélections sociales*, Paris, Fontemoing, 1899.

raţionalitate Atributele de raţionalitate şi iraţionalitate sunt folosite în primul rând cu referire la oameni şi la credinţele şi acţiunile acestora. Aplicarea lor la procese istorice, instituţii, metode de luare în colectiv a deciziilor etc. Reclamă interpretare de la caz la caz şi întotdeauna trebuie considerată, în cel mai bun caz, problematică. Raţionalitatea îi este atribuită lui *homo sapiens* în virtutea capacităţii sale de a raţiona şi de a acţiona în funcţie de rezultatele deliberării. A spune despre o persoană individuală că posedă raţionalitate înseamnă a spune că ea satisface standardul minimal ai unei prezumţii de competenţă. Absenţa raţionalităţii este considerată un temei valabil pentru diminuarea unor drepturi legale şi, de obicei, şi pentru impunerea unei anumite supravegheri sau chiar constrângeri. În acest context raţionalitatea e un concept-prag. Ea poate îi folosită însă şi ca un concept scalar, în acest sens, oamenilor care sunt consideraţi raţionali potrivit testului menţionat li se atribuie grade de raţionalitate mai mici sau mai mari. Astfel, despre cineva care întotdeauna înainte de a acţiona se lansează în calcule complicate se poate spune că este excesiv de raţional. Raţionalitatea pusă în slujba urmăririi propriilor interese se cheamă prudenţă – virtute ce poate fi şi

ea uneori calificată drept excesivă. „Căci (..) omul care priveşte prea departe înaintea sa, facându-şi griji în privinţa viitorului, va fi tot timpul ros de teama morţii, a sărăciei sau a vreunui alt necaz şi nu va afla linişte şi tihnă decât în somn” (*Leviathan*, p. 169). Elucidarea conceptului de raţionalitate reclamă însă referirea la conceptul de raţiune, iar cuvintele „raţiune” şi „raţional” derivă în cele din urmă din acelaşi cuvânt, *ratio*. În trecut, cuvintele „raţional” şi „rezonabil” puteau fi folosite ca nişte sinonime. Hobbes* spunea despre copii că „sunt numiţi Făpturi Rezonabile datorită posibilităţii evidente ca în viitor să devină capabili de a se folosi de Raţiune” (p. 116). Între timp însă cele două cuvinte s-au specializat, astfel încât în prezent rezonabilitatea este privită ca fiind o virtute mai socială decât raţionalitatea. Accepţiunea actuală a lui „rezonabil” este explicată în *Oxford English Dictionary* după cum urmează: „care are judecată sănătoasă; inteligent, normal psihic”, accepţiune echivalentă cu unul dintre sensurile lui „raţional”, dar de asemenea, „care nu pretinde prea mult”. Legătura dintre rezonabilitate în această a doua accepţiune şi raţionalitate în general constă, am putea sugera, în aceea că în conflictele privitoare la clauzele cooperării sociale, disponibilitatea de a-şi pleca urechea la raţiunile invocate de alţii echivalează cu o deschidere faţă de perspectivele şi interesele lor., A nu cere prea mult” poate fi considerat drept un semn (dacă nu chiar un criteriu) al existenţei acestei deschideri. Contrastul cu „raţionalitatea” este potenţat de tendinţa existentă astăzi în limbaj de a identifica raţionalitatea mai degrabă cu prudenţa decât cu dispoziţia de a acţiona în funcţie de raţiuni (temeiuri) de indiferent ce fel. Raţionalitatea în credinţe şi acţiune înseamnă exerciţiul eficient într-o ocazie particulară al facultăţii raţionale. Spunem despre o persoană că împărtăşeşte în mod raţional o credinţă dacă poate oferi raţiuni în favoarea acesteia şi dacă este dispusă s-o reexamineze în lumina eventualelor argumente produse împotriva ei. Raţionalitatea unei credinţe stă cu adevărul în acelaşi raport ca un proces echitabil din justiţie cu un verdict corect. Un proces echitabil e mai probabil să conducă la un verdict corect decât un proces cu carenţe procedurale; dar un proces impecabil sub aspect procedural se poate solda uneori cu un verdict incorect, după cum, tot aşa, uneori se poate da un verdict corect la capătul unui proces defectuos sub aspect procedural. Raţionalitatea se referă la modul în care împărtăşim anumite credinţe: şi poate fi atribuită credinţelor înseşi doar într-o exprimare eliptică. Nicio credinţă (în sensul de conţinut posibil al unei aserţiuni) nu este prin ea însăşi raţională sau iraţională. Ceea ce putem spune este că, date fiind anumite alte credinţe ale unei alte persoane, canoanele prevalente privind producerea de dovezi etc., este raţional sau iraţional ca respectiva persoană să creadă un anumit lucru. Astfel, „ceea ce ne îndreptăţeşte să spunem că [în Europa secolelor al XVI-lea şi al XVII-lea] credinţa în vrăjitorie era iraţională nu este falsitatea acestei credinţe, ci faptul incoerenţei dintre ea şi alte credinţe şi criterii împărtăşite de cei ce credeau în

ea” (Macintyre, p. 248). Raţionalitatea în acţiune constă în exerciţiul capacităţii de a formula raţiuni pentru aceasta şi de a acţiona în funcţie de ele. Şi cum formularea de raţiuni pentru acţiune reclamă etalarea de credinţe despre situaţia în care se află potenţialul agent şi despre consecinţele ce ar fi de aşteptat în cazul unor moduri de acţiune alternative, rezultă că raţionalitatea acţiunii atârnă de raţionalitatea credinţelor. Nicio acţiune nu poate fi mai raţională decât credinţele pe care se bazează. Cineva care crede că are corpul făcut din sticlă procedează bine, dată fiind această credinţă, evitând contactul violent cu suprafeţe dure. Nu s-ar putea spune însă, tot aşa, că urmând cu scrupulozitate acest precept acţiunile sale sunt raţionale *tout court*. Raţionalitatea nu garantează succesul, şi nici invers. Întocmai cum o credinţă raţională poate fi falsă, un act raţional poate sfârşi prost; şi întocmai cum o credinţă iraţională poate fi adevărată, un act iraţional se poate întâmpla să aibă un rezultat bun. Raţiunea cea mai directă şi necontro-versabilă pentru acţiune o constituie dobândirea a ceva ce dorim. În acest sens, o acţiune este raţională dacă este raţional adaptată urmăririi unui scop al agentului în cauză. Aceasta presupune că agentul are credinţe raţionale (în sensul eliptic definit mai sus) despre situaţie şi despre natura alternativelor disponibile, că alege opţiunea care oferă cea mai bună perspectivă pentru atingerea scopului dorit şi că săvârşeşte în fapt acţiunea recomandată de acest proces de deliberare şi nu alta, incompatibilă cu ea. Paradigma a ceea ce este îndeobşte denumit raţionalitate mijloc-seop se cere elaborată având în vedere două fenomene: existenţa de scopuri multiple şi incertitudinea raţională în privinţa legăturii dintre acte şi rezultate. Pentru cazurile uşoare sunt posibile extinderi uşoare. Spre exemplu, *ceterisparibus*, arunci când o alternativă ar duce ia atingerea unui scop, în timp ce o alta ar duce la atingerea acestui scop şi a încă unuia, trebuie preferată a doua alternativă; iar dacă pentru o alternativă există o mai mare probabilitate de atingere a unui scop decât pentru o alta, atunci este preferabilă prima. (Acestea sunt cel de-al doilea şi cel de-al treilea „principiu al alegerii raţionale** formulate de Rawls, pp. 412-413; primul este principiul deja enunţat pentru cazul unui singur scop – alegerea mijloacelor celor mai eficiente, pp. 411-412.) Cazurile mai dificile dau naştere la controverse nerezolvate (şi probabil nerezolvabile).

Atât Rawls cât şi Brandt, de pildă, au propus drept principiu de stabilire raţională a scopurilor crearea de către agentul în cauză a unui sistem armonios de scopuri, care să-i ofere satisfacţia maximă. Lucrul din păcate uşor de spus, dar mai greu de realizat, după cum au arătat criticii lor (Copp şi Zimmerman). O cerinţă mai puţin exigentă şi mai evident plauzibilă este ca dorinţele să fie reciproc consistente. O bună raţiune pragmatică a acestei cerinţe este aceea că dacă cineva preferă a lui b, b lui e şi c lui a, riscă să se învârtă într-un cerc, cheltuind timp şi bani pentru a ajunge în punctul din care

a plecat (vezi „Epilogu1” la Barry şi Hardin).

În ultimele trei-patru decenii, filosofii şi specialiştii în teoria deciziei s-au aplecat stăruitor asupra problemei deciziei în condiţii de incertitudine, dar între ei se menţin dezacorduri la nivelul cel mai profund în legătură cu criteriile alegerii raţionale. Allan Gib-bard a propus ca nodul gordian să fie tăiat spunând că a declara raţională o anume decizie înseamnă a o recomanda ca fiind „potrivită” (*making sensé*) în contextul respectiv. Conform acestei concepţii, într-o situaţie când, să zicem, nişte bayesieni şi nişte nebaye-sieni au vederi incompatibile despre ceea ce ar fi potrivit de făcut în faţa incertitudinii, conceptul de raţionalitate ar fi el însuşi parte integrantă a disputei. Deşi putem spune, dacă vrem, că este raţională orice acţiune care se va solda cu cel mai bun rezultat pentru noi, fiecare regulă de decizie este ea însăşi o concepţie despre ceea ce este cel mai bine pentru noi. Nu există un criteriu de raţionalitate independent care să ne servească de reper. Gibbard declară că, după părerea sa, argumentările privitoare la acţiunea raţională rămân în continuare importante, dar este greu de înţeles care ar fi, în concepţia sa, obiectul acestor argumentări – în afară de ce anume trebuie tăcut! Ideea de raţionalitate cuprindea însă promisiunea de a ne spune ce să facem, în loc să ne lase ca mai întâi noi să decidem ce-i de făcut, iar după aceea alegerea noastră să capete cununa raţionalităţii. Chiar şi aşa, majoritatea accepţiunilor curente ale conceptului de raţionalitate rămân în picioare, pentru că se bazează pe criterii necontroversabile. Tot ce trebuie abandonat este speranţa că noţiunea de raţionalitate ne va ajuta să rezolvăm anumite probleme normative despre care se ştie că nu le-am putut rezolva prin argumentare directă. Există şi alte chestiuni controversate: cât de iraţionali sunt în realitate oamenii şi care sunt implicaţiile pentru politica publică ale deficienţelor umane din sfera prelucrării datelor (Slovik s.a.); în ce măsură trebuie asumată raţionalitatea în interpretarea unei culturi oarecare (Hollis şi Lukes); oferă sau nu postulatul că agenţii sunt fiinţe ce-şi urmăresc în mod raţional propriile interese cel mai bun program de cercetare în ştiinţele sociale (Popkin); în ce măsură poate fi extins cu folos conceptul de raţionalitate de la indivizii umani la societăţi, astfel încât să fie aplicat, de pildă, la perspectiva frustrării reciproce în situaţii de tipul dilemei prizonierului sau la posibilitatea unei ordonări intranzitive a preferinţelor sociale* generată prin agregarea unor preferinţe individuale tranzitive (Barry şi Hardin). BMB

Bibliografie

♦ Barry B. Şi R. Hardin ed., *Rational Man and Irrational Society*? *an introduction and sourcebook*, Beverly Hills, Calif., Sage, 1982.

— Brandt, R. B., *A Theory of the Good and the Right*, Oxford, Clarendon

Press, 1979.

— ♦ Copp, D. Şi D. Zimmerman ed., *Mo-rality*, *Reason and Truth*: *New Essays on the Foundations of Ethies*, Totowa, NJ, Rowman & Allanheld, 1984.

— Gibbard, A., „Moral judgernents and the aeeeptance *of* norms", în *Ethies*, 96 (1985), pp. 5-21 (replică la Sturgeon, pp. 34-41).

— Hobbes, T., *Leviathan* (1651), ed. C. B. Macpherson, Harmondsworth, Penguin, 1968.

— ♦ Hollis, M. Şi S. Lukes, ed., *Rationality and Relativism*, Oxford, Blackwell, Cambridge, Mass., MIT Press, 1979.

— MacIntyre, A., „Rationality and the explanation *of* action", în *Against the Self-Images of the Age*, Londra, Duckworth, 1971; Notre Dame, Ind., University *of* Notre Dame Press, 1978.

— ♦ Popkin, S. L., *The Rational Peasant*: *the Political Economy of Rural Society în Vietnam*, Berkeley şi Los Angeles, University *of* California Press, 1979.

— Rawls, J., *A Theoty of Justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1971; Oxford University Press, 1972.

— Slovik, P., B. Fischhoff şi S. Lichtenstein, „Regulations *of* risk: a psychological perspective", în *Re-gulatoty Policy în the Social Sciences*, ed. R. G. Noll, Berkeley şi Los Angeles, University *of* California Press, 1985.

Rawls, John (n. 1921) Filosof american, în 1971 şi-a publicat *A Theory of Justice*, devenită în deceniile următoare cea mai influentă lucrare din filosofia politică anglo-americană. Studii publicate anterior în reviste academice anticipaseră temele mari ale acestei cărţi, iar unele articole şi conferinţe ulterioare ale autorului aduc un număr de revizuiri teoretice. Din punct de vedere filosofic, principala contribuţie a lui Rawls constă în prezentarea unei teorii etice alternative la utilitarism*. Din punct de vedere politic, teoria dreptăţii avansată de el este privită ca o apărare a liberalismului* în sens american sau a social-democraţiei* în sens european.

Cartea lui Rawls este interpretată uneori ca o resuscitare a tradiţiei contractului social* în gândirea politică; în realitate însă interesele şi modul de a proceda al autorului diferă mult de firul principal al acestei tradiţii. El nu

este preocupat în mod direct de justificarea autorităţii politice, ci de stabilirea principiilor dreptăţii* sociale. Pentru a realiza acest lucru, el şi-i imaginează pe oameni plasaţi în ceea ce el numeşte „poziţia iniţială”. Aceasta este o situaţie pur ipotetică, în care oamenilor le lipsesc cunoştinţele privind talentele şi aptitudinile lor, ca şi locul pe care-l ocupă în societate. Lor li se cerc în această situaţie să formuleze principiile de repartiţie de care vor fi guvernaţi când se întorc la o societate normală. Ei nu ştiu care sunt scopurile lor particulare în viaţă; ştiu însă că va fi util să posede diferite „bunuri primare1*, înfăţişate de Rawls ca drepturi* şi libertăţi, oportunităţi şi puteri, venit şi avuţie, în fine, bazele respectului de sine. Despre fiecare individ se presupune că vrea cât mai multe cu putinţă din aceste bunuri, dar din pricina ignoranţei impuse în situaţia iniţială, oamenii sunt constrânşi să avanseze principii de repartiţie de o formă perfect generală. Rawls pretinde că această construcţie evită principalele slăbiciuni ale utilitarismului, şi anume posibilitatea ca interesele unor indivizi particulari să fie sacrificate binelui agregat al ansamblului, furnizând în acelaşi timp principii de dreptate ce reflectă credinţe la care deja aderăm în profunzime. Niciuna dintre aceste două pretenţii nu este inatacabilă. Unii critici au argumentat că, până la urmă, din poziţia iniţială ar rezulta o formă de utilitarism; iar alţii, că principiile pe care Rawls pretinde a le deriva din ea vin în conflict cu cel puţin unele credinţe adânc înrădăcinate. Aceste principii sunt: (1) Fiecare persoană să aibă drept egal la cea mai mare libertate compatibilă cu o libertate similară pentru alţii, (2) Inegalităţile sociale şi economice să fie reglementate în aşa fel, încât (a) să aducă folosul maxim acelora care sunt cei mai dezavantajaţi şi (b) să fie legate de poziţii şi slujbe deschise tuturora, în condiţii de autentică egalitate a şanselor. Primul dintre cele două principii exprimă o familiară idee liberală, dar felul cum îl foloseşte Rawls prezintă trei caracteristici notabile, întâi, el interpretează „libertatea” într-un mod destul de îngust, vizând libertăţi definite juridic precum aceea de mişcare, a cuvântului şi de participare politică. (*libertate*) în al doilea rând, recunoscând că valoarea unei astfel de libertăţi pentru fiecare persoană depinde de resursele materiale pe care aceasta ie posedă, el cere totuşi o distribuţie egală doar a libertăţii înseşi, nu şi a valorii ei. În al treilea rând, el acordă principiului libertăţii prioritate strictă faţă de cel de-al doilea principiu, cel puţin în societăţile economic dezvoltate. Libertatea nu poate fi niciodată sacrificată de dragul bunăstării materiale. Dacă primul dintre cele două principii învederează ataşamentul lui Rawls faţă de liberalism, cel de-al doilea, şi îndeosebi partea (a) a acestuia-aşa-nu-mitul „principiu al diferenţei” – pare a da teoriei sale un iz mai egalitar. Principiul diferenţei ne cere să reglementăm inegalităţile sociale în aşa fel încât cei cu cele mai puţine bunuri materiale (venit, avuţie şi bazele respectului de sine) să capete o câtime cât mai mare cu putinţă. Rawls îşi ia ca ipoteza o economie de piaţă în care inegalităţile materiale acţionează

în chip de stimulente, sporind cuantumul total de bunuri disponibile pentru repartiţie. O implicaţie practică a principiului său este că sistemul fiscal trebuie folosit în mod progresiv în vederea redistribuirii bunurilor către cei mai nevoiaşi, până se atinge un punct în care efectele destimulative ale unei astfel de impozitări ar cauza scăderea produsului total.

Ce efecte ar avea principiile egalitare ale lui Rawls depinde de anumite fapte empirice ţinând de psihologia umană. Criticii săi de la stânga văd în aceasta un punct slab al teoriei sale, argumentând că nevoia de stimulente nu este un fapt brut, ci cel puţin în parte un produs al instituţiilor economice existente. Criticii de la dreapta ai lui Rawls argumentează, simetric, că aceia care obţin succese pe o piaţă concurenţială merită să-şi păstreze avantajele astfel dobândite, chiar dacă impozitarea lor mai severă ar fi economiceşte fezabilă. Teoria lui Rawls este atacată şi la un nivel mai adânc. Unii sunt de părere că noţiunea sa de bunuri primare este impregnată de un individualism nejustificat; ea pare să nu ţină cont de valoarea pe care cei mai mulţi dintre noi o atribuim aspectelor colective ale vieţii sociale (de pildă, traiului într-o societate armonioasă). Alţii au argumentat că teoria sa este inadmisibil de anistorică prin încercarea ei de a deriva în întregime principii de dreptate din nişte postulate generale despre scopurile urmărite de oameni. Rawls a răspuns acestor critici în lucrările sale mai recente, îndeosebi în prelegerile sale Tanner şi Dewey. În particular, el priveşte acum teoria sa despre dreptate nu ca pe un adevăr etern, ci ca reflectând „tradiţiile statului democratic modern”. Bunurile primare trebuie înţelese prin prisma unei concepţii „kantiene” despre persoane ca agenţi morali, capabili să urmeze principii publice de dreptate dar care în acelaşi timp plămădesc şi urmăresc propriile lor idealuri de viaţă bună.

Deşi teoria rawlsiană a dreptăţii are puţini aderenţi fără rezerve, ea a fost stimulentul unei ample literaturi critice în sfera filosofiei politice, iar politicieni cu convingeri liberale sau social-démocrate s-au simţit atraşi de ea ca de o posibilă bază filosofică a politicilor pe care ei le preconizează.

DLM

Bibliografie

♦ Barry, B., *The Liberal Theory of Justice*, Oxford, Clarendon Press, 1973.

— ♦ Daniels, N. Ed., *ReadingRawls*, Oxford, Blackwell, 1975.

— Rawls, J., *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1971; Oxford, Oxford University Press, 1972. –, „Kantian constructivism

în moral theory”, în *Journal of philosophy*, *11* (1980), pp. 515-572.

— „The basic li-berties and their priority”, în *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. III, ed. S. M. McMurrin, Salt Lake City, University *of* Utah Press, 1982.

— Sandel, M., *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

— ♦ Wolff, R. P., *Understanding Rawls*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1977.

război drept în sensul lui cel mai larg, termenul se referă la întreaga tradiţie a gândirii şi practicii din cultura occidentală preocupată să determine când este îndreptăţită folosirea forţei în scopuri politice şi să fixeze limite chiar şi unei asemenea folosiri îndreptăţite, înţeleasă în acest fel, printre sursele şi expresiile ei se numără gândirea morală religioasă şi filosofică, teoria juridică, dreptul cuturniar şi pozitiv intern şi internaţional, în fine, teoria şi practica militară. În multe contexte însă termenul are accepţiuni mai restrânse. Una dintre accepţiunile specializate curente vizează doar forma clasică a teoriei războiului drept cristalizată în evul mediu, pentru celelalte etape ale dezvoltării tradiţiei mai largi fiind atunci folosită o terminologie diferită. În această optică, specialiştii în drept internaţional, ca J. B. Scott, privesc teoria războiului drept (medievală) şi dreptul internaţional (modem) ca două etape în dezvoltarea aceluiaşi ansamblu de idei (*drept internaţional*); în mod similar, W. V. O’Brien vorbeşte despre „tradiţia război drept-război limitat”, susţinând că ideea războiului limitat este expresia contemporană a ideii de război drept. Exponenţi ai eticii teologice, ca Paul Ramsey, folosesc termenul în principal cu referire la acea componentă a tradiţiei mai largi, ce derivă din surse teologice creştine, iar autorii roma-no-catolici de regulă îngustează şi mai mult sensul termenului atunci când vorbesc despre „doctrina războiului drept” proprie teologiei morale catolice. Lărgimea şi continuitatea tradiţiei cuprinzătoare sunt decelabile chiar şi atunci când înţelesul termenului „război drept” este restrâns în astfel de moduri sau în altele (vezi Johnson). *Conţinutul tradiţiei războiului drept*. Tradiţia războiului drept manifestă o diversitate considerabilă în adaptarea la nevoile particulare ale diferitelor timpuri şi locuri şi la caracterul schimbător al războiului. Nu este vorba de o unică teorie sau doctrină, ci mai degrabă de un cadru de gândire ce cuprinde numeroase teorii şi doctrine, a cărui relevanţă durabilă este rezultatul unei dezbateri constante privitoare la înţelesul sau conţinutul exact al diverselor criterii ale războiului drept. J. F. Childress vorbeşte despre aceste criterii ca despre formulări ale „îndatoririlor de primă instanţă” ţinând

de moralitatea folosirii forţei; se pune astfel accentul pe caracterul lor de cadru de gândire tipic al reflecţiei morale occidentale asupra războiului.

În forma clasică la care a ajuns spre finele Evului Mediu, tradiţia războiului drept are două diviziuni principale, desemnate de obicei prin sintagmele latine *jus ad bellum* şi *jus în bello*, prima preocupată de întrebarea dacă într-un caz dat recurgerea la forţă este îndreptăţită sau nu, iar cea de-a doua, de limitările ce ar trebui impuse folosirii îndreptăţite a forţei. Fiecare dintre aceste diviziuni se ramifică după variate criterii.

Componenta *jus ad bellum* a tradiţiei războiului drept cuprinde cerinţele să existe o *justă cauză*, o *autoritate îndreptăţită* să iniţieze folosirea forţei, o *justă intenţie* a părţii / părţilor ce fac uz de o astfel de forţă, apoi cerinţa ca forţa să fie *proporţională* (astfel încât să nu facă mai mult rău decât bine), să se recurgă la ea în *ultimă instanţă*, să fie întreprinsă *având drept scop pacea* şi să existe o *speranţă rezonabilă de succes.* În Evul Mediu erau recunoscute trei tipuri de, justă cauză": redobândirea a ceva luat pe nedrept, pedepsirea răului şi apărarea împotriva unui atac plănuit sau în curs de pregătire. Toate cele trei idei se regăsesc la romani în gândirea şi practica războiului din perioada clasică târzie. În dreptul internaţional al secolului al XX-lea, autoapărarea împotriva unui atac armat în curs de pregătire constituie principala justificare a recurgerii la forţă;' accentul pus pe arbitraj ca mijloc de rezolvare a disputelor înainte de a se recurge la mijlocul de „ultimă instanţă" tinde să anuleze celelalte justificări clasice ale utilizării forţei., Autoritatea îndreptăţită" însemna pentru romani autoritatea civilă supremă; în Evul Mediu târziu această autoritate era reprezentată de nobilii fără un superior feudal; în epoca modernă ea este asociata cu *la compétence de guerre* pe care o are statul şi, implicit, suveranul (persoană sau organism parlamentar) care cârmuieşte statul; în fine, dreptul internaţional recent tinde să recunoască o anumită doză de „autoritate îndreptăţită" unor grupuri insurgente revoluţionare. „Justa intenţie" este un concept specific moral; cum spunea Sfanţul Augustin*, primul care a introdus acest concept, ea exclude „dorinţa de a face rău, cruzimea răzbunării şi duşmănia necumpănită şi implacabilă, furia rebeliunii, pofta de dominaţie şi altele asemenea". Acestea sunt conceptele de căpetenie ale componentei *jus ad bellum* a tradiţiei războiului drept; restul sunt preocupări prudenţionale ce-şi păstrează în esenţă aceeaşi formă de-a lungul istoriei. Ar fi de consemnat două excepţii la această observaţie generală: una că, după cum menţionam mai înainte, dreptul internaţional aşază în prim-plan criteriul „ultimei instanţe", punând accentul pe arbitraj ca modalitate moralmente preferabilă de aplanare a disputelor internaţionale; a doua, că în ochii multora potenţialul distructiv al armelor nucleare face ca în orice război nuclear criteriul proporţiona-lităţii să

fie inevitabil încălcat. Această din urmă poziţie este cunoscută sub denumiri ca „pacifism nuclear”, „pacifism privind războiul modern” sau „pacifism al războiului drept”. La drept vorbind, aici nu mai e vorba de un pacifism* veritabil, ci de o judecată particulară privitoare la moralitatea acestui fel de război modern din perspectiva tradiţiei războiului drept.

Jus în bello se defineşte prin două idei principale – principiul *proporţiona-lităţii mijloacelor*, care cere să fie evitate acele mijloace de forţă care pricinuiesc distrugeri gratuite sau altminteri nenecesare, şi *principiul discriminării* sau al *imunităţii necombatanţilor*, care cere ca necombatanţii să fie pe cât posibil protejaţi de calamităţile războiului şi, în orice caz, să se bucure de protecţie împotriva vătămării directe şi intenţionate. Perioada clasică a contribuit foarte puţin la problematica restricţiilor *în bello*; după cum observă Grotius*, principala restricţie *în bello* respectată în Antichitatea clasică a fost ca în locul uciderii popoarelor cucerite (fără a se face deosebire între combatanţi şi necombatanţi) învingătorul să le transforme în sclavi. Anterior erei industriale pro-porţionalitatea mijloacelor era impusă oricum de raritatea resurselor disponibile pentru scopuri militare. În perioada modernă, termenul „economie de forţe” redă principala idee cuprinsă în principiul „proporţionalităţii mijloacelor”. Cu toate acestea, o vreme în Evul Mediu şi în diferite momente după aceea, s-au făcut eforturi pe linia scoaterii în afara legii a anumitor tipuri de arme ca fiind inevitabil disproporţionate. Eforturile de acest fel reprezintă o componentă importantă a dreptului internaţional contemporan şi a reflecţiei morale contemporane pe tema restricţiilor în purtarea războiului. Cât priveşte principiul „imunităţii necombatanţilor”, gândirea medievală definea necombatanta prin prisma a două criterii: funcţia socială şi capacitatea de portarma. Clericii, pelerinii, orăşenii şi ţăranii aflaţi pe câmp erau necombatanţi potrivit primului criteriu; iar potrivit celui de-al doilea erau necombatanţi femeile, copiii, bătrânii şi infirmii. Portul de armă de către o persoană din oricare dintre aceste categorii o putea face să-şi piardă statutul protejat. O bună parte din dreptul internaţional contemporan, îndeosebi multiplele convenţii de la Geneva, se ocupă de specificarea necombatanţilor şi de definirea drepturilor lor; în secolul al XX-lea însă necombatanţii n-au fost câtuşi de puţin cruţaţi de efectele războiului. Ba chiar, un element al descurajării nucleare strategice îl constituie ameninţarea pe care acest tip de arme, chiar şi atunci când sunt nominal lansate asupra unor obiective militare legitime, o creează pentru populaţiile necombatante. *Dezvoltarea istorică a tradiţiei războiului drept*. Rădăcinile cele mai îndepărtate ale tradiţiei războiului drept se află în practica şi reflecţia asupra experienţei războiului din perioadele clasice ebraică, greacă şi romană. Către sfârşitul epocii clasice, dreptul şi practica romane au dat naştere ideilor de justă cauză, de autoritate necesară pentru a face război şi de necesitate de a

cumpăni răul probabil ce însoţeşte războiul, în raport cu binele ce ar urma să fie dobândit prin recurgerea ia arme (proporţionalitatea). Teoreticienii creştini, ca Sfântul Ambrozie al Milanului şi Augustin*, au preluat acestei idei în gândirea lor despre război, adăugându-le ideea ebraică a războiului poruncit de Dumnezeu (războiul sfânt) şi introducând atenuări implicate de *Caritas* („iubirea”) creştină. Atât Ambrozie, cât şi Augustin au susţinut că persoanele inocente trebuie apărate în timp de război, însă nici ei, nici dreptul roman din vremea lor n-au dezvoltat o concepţie coerentă despre imunitatea necombatanţilor. Toate aceste restricţii privitoare la utilizarea forţei militare au fost ignorate în Occident după Augustin (secolul al V-lea) şi până în epoca Păcii lui Dumnezeu sau a Aimistiţiului lui Dumnezeu (suspendarea ostilităţilor în anumite zile ale anului – *n. trad.*) din secolele al XI-lea şi al XII-lea. Asemenea dezvoltărilor anterioare din perioada clasică, aceste eforturi medievale timpurii de limitare a războiului nu s-au închegat pe atunci într-un corp sistematic de idei privind comportamentul corect în război. Evoluţiile în direcţia coerenţei au început odată cu *Decreţum Gratiani* (c. 1140; → *Graţian*), o magistrală compilaţie de drept canonic*, care a adunat variate fragmente din tradiţia creştină, distribuindu-le în capitole tematice. Pe tema războiului, două generaţii succesive de canonişti (decretiştii şi de-eretaliştii*) şi teologi ca Petru din Paris şi Toma d’Aquino* au adăugat noi contribuţii pe temelia aşezată de Gra-ţian. Aproximativ în aceeaşi perioadă anumiţi teoreticieni laici reabilitau elemente ale dreptului roman*, iar în cadrul clasei cavalerilor se închega codul eavalerismului, care a adăugat anumite restricţii la folosirea forţei armelor. Pe vremea Războiului de o sută de ani se realizează convergenţa acestor linii de evoluţie într-un larg consens cultural privitor la justificarea şi ia limitarea războiului, în care şi-au găsit locul toate elementele structurale importante ale teoriei războiului drept menţionate.

În secolele al XVI-lea şi al XVII-lea, o serie de teoreticieni, între care Vitoria*, Suarez*, Grotius şi Gentili, au produs o transformare în tradiţia de până atunci a războiului drept şi au distilat din ea baza teoretică a dreptului internaţional modern. În aceeaşi perioadă codul cavalerismului a fost transformat într-un ansamblu de reguli de disciplină militară impuse din afară, în secolul al XVIII-lea, prin combinarea acestei discipline cu anumite preocupări strategice, ia naştere epoca clasică a teoriei războiului limitat. Lucrarea lui Vattel* privind dreptul internaţional reflectă atât gândirea unor teoreticieni anteriori precum Grotius, cât şi practica contemporană a războiului limitat. În secolele al XIX-lea şi al XX-lea, dreptul internaţional pozitiv a adus clarificări tradiţiei moştenite şi totodată, după cum am văzut mai sus, a modificat-o întrucâtva. În secolul al XX-lea a avut loc şi o recuperare de către moralişti a tradiţiei războiului drept. Cercetările istorice în această direcţie au început în perioada primului război mondial. După cel

de-al doilea război mondial, era nucleară a declanşat dezbaterea normativă despre moralitate şi folosirea forţei: teologi ca John Couriney Murray şi Paul Ram-sey, şi filosofi ca Elizabeth Anscombe au început să folosească explicit criteriile războiului drept ca instrumente de analiză morală. Michael Walzer şi William V. O'Brien sunt exemple notabile de politologi care au făcut acelaşi lucru. Cercetările istorice au continuat (vezi Johnson; Russell) alături de aplicări mai focalizate ale consideraţiilor privind războiul drept la probleme contemporane (Childress). Printre celelalte direcţii de dezvoltare a tradiţiei largi a războiului drept se numără expansiunea continuă a dreptului internaţional al războiului şi rafinarea manualelor militare de drept al războiului.

JTJ

Bibliografie

Childress, J. R, *Moral Responsibility în Conflicts*, Baton Rouge şi Londra, Louisiana State University Press, 1982.

— Gentili, A., *De jure belii libri très*, trad. de J. C. Rolfe, Oxford, Clarendon Press, Londra, Humphrey Milford, 1933.

— ♦ Johnson, J. T., *Ideology, Reason, and the Limitation of War*, Princeton, NJ şi Londra, Princeton University Press, 1975.

— ♦ –, *Just War Tradition and the Restraint of War*, Princeton, NJ şi Londra, Princeton University Press, 1981.

— ♦ % *Can Modern War be Just*? New Häven, Conn. Şi Londra, Yale University Press, 1984.

— Murray, J. C, *Morality and Modern War*, New York, Council on Religion and International Affairs, 1959.

— O'Brien, W. V., *The Conduct of Just and Limited War*, New York, Praeger, 1981.

— Ramsey, R, *TlieJust War*, New York, Scribner, 1968.

— *War and the Christian Conscience*, Durham, NC, Duke University Press, 1961.

— ♦ Russell, R H., *The Just War în the Middle Ages*, Cambridge University Press, 1975.

— Vattel, E. De, *The Law of Nations*; *or Principâes of the Law of Nature*, Washington, Carnegie Institution, 1916.

— ♦ Walzer, M., *Just and Unjust Wars*, New York, Basic, 1977.

Reich, Wilhelm (1897-1957) Psihanalist şi critic al civilizaţiei austro-ameri-can. S-a născut la 24 martie 1897 într-un ţinut periferic al Imperiului Austro-Ungar. Avea origine evreiască, dar n-a primit o educaţie evreiască. Mama sa s-a sinucis în 1911, iar după alţi trei ani i-a murit şi tatăl. În 1916 a intrat în armata austriacă, apoi a studiat psihanaliza la Viena, deşi nu avea formaţie medicală. A încercat să combine psihanaliza cu comunismul*, dar a fost exclus din asociaţiile profesionale ale ambelor. Din 1939 şi până la moartea sa, în închisoare, survenită în urma unui atac de cord, a trăit în America. A avut parte de o viaţă zbuciumată şi chinuită, unele dintre tezele pe care le-a susţinut aveau un caracter extrem de speculativ şi şocant, iar de multe ori, mai ales din cauza scrierilor din ultima parte a vieţii, a fost privit cu condescendenţă, ca un diletant excentric.

Teza centrală a lui Reich era că civilizaţia se afla în primejdie din cauza reprimării în multiple forme a sexualităţii, reprimare echivalentă cu pierderea a ceva ce ar trebui să fie liber, spontan şi generator de bucurie. Persoana psihic echilibrata sau, potrivit expresiei sale, „caracterul genital”, trăieşte experienţa orgasmului autentic, adică a libertăţii instinctuale. Astfel de persoane nu-şi satisfac imediat orice pornire instinctuală, ci sunt capabile de autoreglare, neavând nevoie de o „morală constrângătoare” impusă din afară. Caracterele genitale, despre care Reich credea că se întâlnesc cel mai frecvent printre muncitorii industriali, sunt înzestrate cu o „sexualitate naturală”, care face monogamia improbabilă, dar implică în schimb că fiecare din strânsele relaţii succesive care e probabil să apară, este autentică. Aceasta bază instinctuală pentru o dezvoltare optimistă a ideilor lui Freud* susţine ampla critică întreprinsă de Reich la adresa civilizaţiei moderne. Majoritatea oamenilor din epoca noastră suferă de „nevroză caracterială” şi sunt capabili în cel mai bun caz de un fals orgasm (sau o falsă bucurie), nu şi de acel „ultim abandon vegetativ-mvoluntar” de care sunt în stare persoanele cu caracter genital. La ei se dezvoltă o „armură caracterială” care se poate solidifica în „armura musculară”, potrivnică impulsurilor spontane, percepute ca ceva primejdios. Relaxarea musculară poate duce la eliberare emoţională, conferind astfel un rol important analistului. Aceste apărări obsesionale au adesea urmări dezastruoase, dat fiind că energia sexuală zăgăzuită îmbracă forma nocivă a anxietăţii, sadismului şi agresiunii. Nedescărcarea energiei biologice duce la tot felul de comportamente emoţionale, inclusiv la fenomene

de masă violente, cum este fascismul*. Ideologii potrivnice vieţii domină o populaţie inertă şi obedientă. Procesul prin care majoritatea oamenilor ajung să se piardă risipindu-şi „energia cosmică primordială” este prezentat de Reich ca fiind nu de origine biologică, ci socială şi economică. Societatea în diversele ei aspecte generează un tip particular de structură caracterială, a cărei sursă primară o constituie familia autoritară, condusă de un tată dominator şi represiv. Acest proces începe în copilărie cu un dresaj domestic rigid şi cu prohibiţia masturbării. „Din fragedă copilărie oamenii sunt formaţi în spiritul falsei modestii, al retractilităţii şi al obe-dienţei înecanice, al înăbuşirii energiilor lor instinctuale fireşti” (*Character and Society*). Această mutilare sufletească a tânărului este motivată de „teama generaţiilor vârstnice de sexualitatea tinerilor şi de spiritul combativ al acestora” (*The Function of the Orgasm*, 1927). Procesul se încheie cu o căsnicie burgheză inevitabil nefericită, caracterizată de conflictul dintre sexualitatea natural poligamă şi nevoile economice. Una dintre căile de eliberare consta, după Reich, în revolta celor tineri, care revendică libertate sexuală.

Teoretizările abstracte ale lui Reich privitoare la o luptă universală dintre forţele constructive şi cele distructive, forţe ce s-ar putea eventual împăca printr-o solidarizare între eu şi natură, ca şi viguroasa sa condamnare a civilizaţiei occidentale au un caracter mai mult poetic şi profetic decât ştiinţific. Rycroft descoperă în opera lui Reich „o fire de poet zbătându-se să evadeze” (p. 89). În această operă se întâlnesc observaţii pătrunzătoare privind costurile civilizaţiei şi unele sugestii constructive pentru reducerea acestora, ca de pildă străpungerea armurei ca-racteriale sau a rezistenţei pacienţilor, în locul dibuirilor după un inconştient evaziv. Însă discursul sentenţios şi pretenţios al lui Reich, ca şi anumite propuneri absurde ale sale, precum aceea de construire a unei „cutii organice” pentru captarea energiei cosmice, la care se adaugă şi personalitatea sa dificilă, au tăcut ca ideile sale să fie desconsiderate tară discernământ.

GCD

Bibliografie

Reich, W., *Listen*, *Little Man*! trad. de R Mannheim, New York, Octagon, 1971.

— *The Function of the Orgasm*, trad. de V. R. Cartagno, New York, Simon & Schuster, 1973. –, *The Mass Psychology of Fascism*

(1933), trad. de V. R. Cartagno, Harmondsworth, Penguin, 1975.

— ♦ Rycroft, C, *Reich*, Londra, Fontana, 1979.

reificare Proces de gândire prin care anumite relaţii umane sunt în mod eronat considerate a fi relaţii între lucruri, atribuindu-li-se, în consecinţă, o falsă obiectivitate şi imuabilitate. Marxiştii, şi în mod deosebit Lukâcs* (care a popularizat acest termen), susţin că reificarea e un atribut esenţial al ideologiei* burgheze. DLM

reprezentare A reprezenta înseamnă a face prezente printr-un intermediar persoane, grupuri sau abstracţii ce nu sunt efectiv de faţă. În sfera vieţii politice se cheamă reprezentare acel mod de organizare potrivit căruia anumite persoane sunt împuternicite să acţioneze în numele altora. Reprezentarea în acest sens poate fi realizata printr-un monarh, printr-un diplomat sau chiar printr-un steag, dar pentru guvernământul reprezentativ modern este caracteristică îndeosebi existenţa unui organ legislativ ales. Reprezentarea modernă are de obicei la bază numărul sau gruparea teritorială a populaţiei. Districtele electorale pot să corespundă unor subdiviziuni politice sau să fie trasate în mod convenţional; fiecare dintre ele poate să aleagă câte un reprezentant sau mai mulţi; când se aleg mai mulţi sau când nu se constituie districte electorale, reprezentanţii pot veni din partea partidelor politice proporţional cu numărul de voturi obţinut de fiecare dintre acestea (reprezentare proporţională); în alte cazuri reprezentarea poate avea la bază grupurile profesionale sau alte grupuri funcţionale (reprezentare funcţională) sau să fie ponderată în favoarea unor astfel de grupuri (aristocraţii ereditare, persoane cu studii etc.). De-a lungul istoriei ideea de reprezentare a fost însoţită de persistente controverse teoretice şi de definiţii incompatibile. Unii teoreticieni fac deosebire între guvernământul reprezentativ şi alte forme de guvernământ; alţii susţin că orice guvernământ e reprezentativ; în fine, alţii afirmă că reprezentarea este imposibilă. Thomas Hobbes* definea reprezentarea drept acţiune în numele altcuiva care a autorizat-o, astfel încât actul reprezentantului este atribuit celor reprezentaţi de el şi-i angajează pe aceştia. Hobbes admitea că reprezentarea putea fi limitată în timp sau în ce priveşte conţinutul, dar susţinea totodată că atunci când oamenii autorizează un suveran prin contract social*, ei îl fac prin aceasta unicul lor reprezentant. Tot ceea ce face suveranul este autorizat de ei şi-i angajează; ceea ce înseamnă că orice guvernare efectivă are caracter de reprezentare. Alţi teoreticieni susţin un punct de vedere diametral opus-acela că un reprezentant este, înainte de toate, cineva răspunzător în faţa celor pe care-i reprezintă. Definitorie pentru reprezentare ar fi, astfel, nu autorizarea iniţială, ci responsabilitatea finală; reprezentantul are obligaţii speciale, iar cei reprezentaţi au drepturi şi puteri speciale. Ambele concepţii sunt formale, centrate pe modul în care începe sau se termină relaţia de reprezentare. Alţi teoreticieni pornesc de la substanţa a ceea ce se petrece în timpul

reprezentării, adică de la modul în care reprezentarea se realizează. Dintre aceştia, unii înţeleg prin a reprezenta „a ţine locul” cuiva sau a ceva absent, prin asemănare sau prin simbolizare. Un organ legislativ reprezentativ poate fi privit ca o replică, oglindă, proiecţie sau eşantion al naţiunii; iar un reprezentant individual, ca un exponent al circumscripţiei care l-a ales. Aici reprezentarea înseamnă reprezentativi-tate. Reprezentantul poate fi însă privit şi ca un artist sau actor care prezintă, înfăţişează sau face alegaţii despre cei pe carc-i reprezintă. El realizează reprezentarea, nu este identic cu ea. În cazul reprezentării simbolice nu este nevoie de vreo asemănare sau oglindire; reprezentantul simbolizează fie prin convenţie, fie prin impactul psihologic pe care calităţile sale îl au asupra celor reprezentaţi sau asupra auditoriului său.

În fine, reprezentarea poate fi privită şi ca „acţiune în numele” altora, într-un sens substanţial ce nu se rezumă la autorizarea formală sau la responsabilitate faţă de cei reprezentaţi, ci implică un gen de activitate aparte. Pentru caracterizarea acestei activităţi, adică a rolului jucat de reprezentant, se folosesc mai multe expresii: el acţionează în numele celor reprezentaţi sau în locul lor, aşa cum ei înşişi ar fi acţionat sau aşa cum ar fi acţionat dacă ar fi fost raţionali, în conformitate cu voinţa, dorinţele sau opiniile lor sau ţinând seama de binele, nevoile sau interesul lor. Fiecaredintre aceste definiţii are corespondente în modul nostru curent de a folosi cuvântul „reprezentare”, dar în acelaşi timp fiecare dintre ele este parţială, ignorând alte aspecte ale semnificaţiei sale. Pe lângă dificultăţile legate de definire, teoria reprezentării ridică o serie de probleme fundamentale persistente. Una dintre ele este cea care a prilejuit „controversa mandat / independenţă”, formulată de obicei ca o opţiune dihotomică: trebuie reprezentantul să facă ceea ce vor alegătorii săi sau ceea ce consideră el a fi cel mai bine? Exponenţii opţiunii „mandat” pun accentul pe obligaţia reprezentantului faţă de alegătorii săi, susţinând că aceştia nu ar fi cu adevărat reprezentaţi dacă acţiunile reprezentantului n-ar sta’ân legătură cu nevoile şi dorinţele lor. Teoreticienii „independenţei” pun accentul pe rolul reprezentantului în organul legislativ naţional şi pe obligaţia sa faţă de binele public; ei spun că reprezentantul nu reprezintă cu adevărat dacă se mulţumeşte cu rolul de transmiţă-tor mecanic al unor decizii luate de alţii. Acest punct de vedere a fost susţinut în mod elocvent de Edmund Burke*. O a doua problemă priveşte valoarea şi chiar posibilitatea unei reprezentări autentice. Jean-Jacques Rousseau* susţinea că aşa-numitele instituţii reprezentative nu fac decât să substituie voinţa unei minorităţi voinţei întregii comunităţi, fără să existe vreo garanţie sau măcar probabilitatea că acestea coincid. Şi trăgea de aici concluzia că alegătorii sunt liberi doar în momentul scrutinului; de îndată ce sunt reprezentaţi, ei sunt din nou supuşi unei voinţe străine. Începând din secolul al XVII-lea, reprezentarea

a fost privită ca un substitut al democraţiei* directe acolo unde oamenii sunt prea numeroşi pentru a se putea autoguverna. Acest punct de vedere a fost însă supus în repetate rânduri unor critici democratice de factură rousseau-istă, care relevau că participarea la autoguvernare arc valoare intrinsecă, nu doar instrumentală, că numai oamenii politiceşte implicaţi şi activi sunt liberi şi că instituţiile reprezentative sfârşesc prin a descuraja cetăţenia activă.

Reprezentarea politică ridică astfel numeroase probleme teoretice şi practice: faţă de cine sau ce sunt obligaţi reprezentanţii – faţă de susţinătorii lor, faţă de întreaga lor circumscripţie, faţă de partidul lor sau faţă de interesul public? Trebuie reprezentarea să aibă la bază subdiviziuni tradiţionale, partide, grupuri funcţionale sau numărul („un om, un vot")? În cazul trasării convenţionale a circumscripţiilor, cum poate fi asigurată o repartiţie echitabilă a numărului de reprezentanţi? Ce contează cel mai mult în reprezentarea politică: reprezentativi-tatea (asemănarea legislativului cu naţiunea, prezenţa proporţională a minorităţilor), expresivitatea simbolică (capacitatea de a-i face pe oameni să se simtă incluşi şi luaţi în seamă), modul de acţiune (reprezentanţi instruiţi şi supravegheaţi de către alegători), judecata (deliberarea şi adoptarea de decizii independente de către reprezentanţi, fără mandat imperativ) sau loialitatea faţă de un lider, o politică sau un partid politic?

Bibliografie

♦ Birch, A. H., *Representation*, Londra, Pali Mail, 1972.

— Burke, E., *Burke s Politics*, R. J. S. Hoffman şi P. Levack ed., New York, Knopf, 1949.

— Hobbes, T., *Leviathan* (1651), ed. C. B. Macpherson, Harmondsworth, Penguin, 1968.

— Mill, J. S., *Considérations on Représentative Government* (1861), în *Collected Works*, ed. J. M. Rob-san, vol. XIX, Toronto, University *of* Toronto Press, 1977.

— ♦ Pennock, J. R. Şi J. W. Chapman ed., *NomosX*: *Representation*, New York, Atherton, 1968.

— ♦ Pitkin, J. R, *The Concept of Representation*, Berkeley, Los Angeles şi Londra, University *of* California Press, 1967.

— Rousseau, J.

— I, *Contractul social* (1762), trad de H. H. Stahl, Iaşi, Ed. Moldova, 1996.

republicanism Termenul se defineşte prin contrast cu acela de monarhie. În timp ce un rege tradiţional se bucură de autoritate personală asupra supuşilor săi şi îşi cânnuieşte ţara ca pe un domeniu personal, într-o republică guvernarea este în principiu o afacere comună (*res publica*) a cetăţenilor, realizată de ei în vederea binelui comun. Deşi monarhia a constituit forma de guvernământ obişnuită de-a lungul celei mai mari părţi a istoriei, ideile republicane au ocupat un loc important în gândirea politică europeană încă de la originile acesteia în oraşe-le-state din Grecia. Roma a fost însă locul în care republica a ajuns să formeze centrul unei ideologii. Privită în contrast cu cârmuirea personală a regilor, iar mai târziu a împăraţilor, Republica Romană a fost transformată de oratori, de scriitori satirici şi de istorici într-un mit în care se combinau gloria militară, libertatea şi virtutea. Prin „libertate” se înţelegea în acest context absenţa puterii arbitrare a tiranilor şi dreptul cetăţenilor de a-şi gestiona treburile comune participând la guvernare (*cetăţenie*). Prin „virtute” se înţelegea patriotismul* şi spiritul civic, disponibilitatea eroică de a pune binele public mai presus de interesele personale şi de familie, fiind ilustrată în mod pilduitor în faptele eroilor relatate de Titus Livius şi Plutarh.

Mulţi republicani, între care Sallus-ţius, puneau libertatea Romei pe seama virtuţii cetăţenilor săi, iar pierderea libertăţii, pe seama coruperii acesteia cauzate de lux şi desfătări. Alţii au dat succesului republican explicaţii mai instituţionale, relevând complexitatea sistemului politic al Romei. Idealul guvernământului mixt, apărut pentru prima dată în *Legile* lui Platon*, a fost dezvoltat mai departe de către Aristotel*, iar forma cea mai influentă a primit-o la Polibiu*, care susţinea că formele de guvernământ se succedă una alteia într-un ciclu nesfârşit de instabilitate, dacă această mişcare nu este oprită printr-un echilibru al elementelor diferite din ele. Roma şi-a datorat, prin urmare, măreţia echilibrului dintre elementele monarhic, aristocratic şi democratic – credinţă ce a devenit o componentă esenţială a republicanismului clasic. După ce timp de multe secole a fost eclipsat de monarhismul creştin, republicanismul a reînviat către sfârşitul Evului Mediu în oraşele-state din nordul Italiei. Susţinătorii săi s-au inspirat din mai multe surse teoretice diferite: Marsilio da Padova* a folosit concepte aristotelice pentru edificarea unui argument radical în favoarea suveranităţii populare, în timp ce juriştii Bartolo da Sassoferrato şi Baldus au fost preocupaţi să arate că structura monarhică a dreptului roman putea fi folosită în scopuri republicane dacă cetatea er «privită ca *sibiprinceps*, suveran legal în propriu-i teritoriu. Mai cu seamă umaniştii florentini au aplicat mitul Republicii Romane la

propriile circumstanţe, proclamând încă o dată că supremul ideal politic era libertatea civică a unei republici ce se guvernează singură. (*gândirea politică a Renaşterii*)

Crezul republican renascentist s-a dezvoltat însă în vremuri tot mai neprielnice, când oraşele italiene cădeau unul după altul sub guvernări princiare, în secolul al XVI-lea părea clar că libertatea republicană este o întocmire rară şi fragilă, pe care roata norocului o zdrobea cu uşurinţă. Întrebându-se în ce fel putea fi înfăptuită libertatea civică, autorii florentini au pus accentul pe două prescripţii complementare, una de ordin moral, cealaltă de ordin instituţional. În primul rând, după cum au învederat Machiavelli* şi Guicciardini*, o republică stabilă era cu neputinţă în lipsa virtuţii patriotice. Cetăţenii trebuiau să pună binele public mai presus de interesele lor private, îndeosebi mai presus de năzuinţa spre îmbogăţire, să evite gâl-cevile dintre facţiuni, să fie pregătiţi să lupte personal pentru *patria* lor, nelăsând apărarea acesteia pe seama unor mercenari. Patriotismul, hrănit dintr-o participare continuă la treburile civice, trebuia să fie în fapt religia lor, mai însemnată decât creştinismul. Alături de accentul pus pe virtutea civică se constată o preocupare la fel de stăruitoare pentru redactarea de constituţii. Mulţi republicani, între care Giannotti, puneau succesele continue şi stabilitatea Veneţiei pe seama constituţiei sale, unde prezenţa dogelui, a senatului şi a consiliului putea fi lesne interpretată ca un amestec clasic de elemente monarhice, aristocratice şi democratice. Machiavelli, având privirea aţintită mai mult asupra turbulentei Rome decât asupra staticei Veneţii, a sugerat că într-un sistem dinamic tensiunile puternice dintre patricieni şi popor puteau în fapt să contribuie la măreţia întregului. După dispariţia în 1530 a Republicii Florentine, ideile republicane cunosc timp de două secole un reflux, devenind un curent subteran în gândirea politică europeană, subordonat preocupării principale a acesteia pentru relaţiile dintre regi şi supuşi. În timpul Războiului civil englez, Harrington* a dat la iveală o utopie republicană, *Oceana* (1656), în care este exprimată o mare încredere în puterea întocmirilor instituţionale de a asigura libertatea, iar constituţia* mixtă clasică este adaptată condiţiilor contemporane. Influenţei lui Harrington i se datorează în parte curiosul semirepublicanism prezent într-o bună parte a gândirii politice engleze din secolul al XVIII-lea. Publiciştii „din provincie” priveau viaţa politică din vremea lor prin prisma gândirii clasice, coroana-în-parlament fiind echivalentul constituţiei mixte, micii proprietari rurali echivalentul cetăţenilor romani, iar curtea şi datoria naţională, echivalentul luxului şi al corupţiei ce au provocat nimicirea tuturor statelor libere. În raport cu ideea tradiţională că guvernământul republican ar fi potrivit numai pentru statele mici, prezenţa acestui nou vocabular a înlesnit revoluţionarilor americani să vadă în republică soluţia problemelor lor.

Această modificare de scară a fost una dintre căile urmate de schimbarea ideologiei republicane în cursul revoluţiilor americană şi franceză. Când republicanii au abandonat tiparul ora-şelor-state, înlocuindu-l cu aspiraţia spre autoguvernare a naţiunilor, principiul participării politice directe prin rotaţia în slujbe a cetăţenilor a fost înlocuit de reprezentarea voinţei poporului (deşi, în mod paradoxal, poporul astfel reprezentat era creditat cu suveranitatea nelimitată, care odinioară fusese revendicată numai de către regi). O altă schimbare semnificativă a constituit-o înlocuirea pesimismului clasic prin optimismul modern. Până acum republicile fuseseră considerate nişte excepţii rare în raport cu norma-litatea guvernămintelor monarhice, excepţii posibile doar în împrejurări privilegiate şi cu şanse reduse de a dura. Succesul înregistrat în America însemna însă că republicile erau privite acum ca o alternativă universală la domnia regilor. Apoi, în timp ce republicanii clasici gândiseră istoria după o schemă ciclică, succesorii lor erau plini de încredere în progresul luminilor, care (după cum credea de pildă Thomas Paine*) ducea concomitent ia subminarea bisericilor şi a dinastiilor regale. Încredere atât de viguroasă încât nici eşecul Revoluţiei franceze nu a putut-o distruge. Este o ironie că pesimistul Rousseau*, în anumite privinţe ultimul republican cu adevărat clasic, a devenit profetul unei noi credinţe seculare, ce făgăduia viitorul voinţei generale* a poporului suveran.

Ca şi în cazul predecesorilor lor clasici, şi între republicanii din era revoluţionară au existat deosebiri în privinţa accentului pus pe „virtute”, respectiv pe factorul instituţional în asigurarea libertăţii. Republicanismul francez, ur-mându-l pe Rousseau, cultiva un discurs moralist. Pentru Robespierre şi Saint-Just, care împărtăşeau perspectiva republicanismului roman şi dizer-tau mult pe tema virtuţii şi a devotamentului faţă de patrie, libertatea* era o valoare pozitivă asociată nu individualismului, ci vieţii comune. Până şi Tocqueville*, care cu o jumătate de secol mai târziu compara la rece idealurile clasice cu realităţile americane, considera că absorbirea în viaţa privată reprezenta un pericol pentru libertatea republicană, care trebuia contracarat de spiritul public generat de participarea civică. Republicanismul de la finele veacului al XVIII-lea a putut să îmbrace însă şi forme mai burgheze şi mai instrumentale, punând accentul mai puţin pe nevoia de patriotism eroic şi sprijinindu-se mai mult pe vechea tradiţie a îngrădirilor şi contraponderilor* instituţionale. Apărând noua constituţie a Statelor Unite, care datora mult teoriei republicane a guvernământului mixt, Madison* susţinea că până şi aspiraţia spre unitatea între cetăţeni era utopică. Calea spre evitarea luptei facţionale care a dus de atâtea ori la nimicirea republicilor o constituia crearea unor instituţii prin care să se asigure cumpănirea reciprocă a intereselor rivale. Prin argumentări de factură similară şi manifestând şi mai

puţin respect faţă de tradiţia virtuţii civice, Bentham* şi discipolii săi nu vedeau în republică altceva decât un răspuns cu valoare instrumentală la problemele guvernământului. Luând ca pe un lucru de la sine înţeles interesul egoist al omului politic, ei au argumentat că autoritatea iresponsabilă de indiferent ce fel este primejdioasă şi că un guvernământ bun putea fi asigurat făcând elective demnităţile publice şi supunându-i pe deţinătorii lor unei supravegheri continue din partea celor pe care-i reprezintă.

În cursul veacului al XIX-lea republicanismul a rămas un ideal susţinut împotriva monarhiilor tradiţionale, în secolul al XX-lea el a dispărut virtual de pe agenda politică, în parte pentru că acum nu mai existau regi de factură tradiţională împotriva cărora să fie afirmat, iar în parte pentru că vechea concepţie" despre republica liberă, în care participarea la treburile publice să aibă precădere faţă de viaţa privată a cetăţenilor, nu are ecou la liberali, aceştia împărtăşind o concepţie mai negativă şi mai individualistă despre libertate. În vremea din urmă însă idealurile republicane clasice şi în particular înţelegerea libertăţii nu ca o chestiune de activitate privată, ci ca una de activitate publică au fost resuscitate de Hannah Arendt*. Pe un plan mai general, un nou pesimism împărtăşit de cercetătorii vieţii politice şi o reconsiderare în sens pozitiv a importanţei culturii politice ca element de susţinere a vieţii publice reamintesc oarecum tema republicană clasică a fragilităţii republicilor şi a nevoii de virtute în contracararea vicisitudinilor sorţii. MEC ***Bibliografie***

Arendt, H., *On Revolution*, New York, Viking, Londra, Faber, 1963, Harmondsworth, Penguin, 1973.

— Guicciardini, F., *Selected Writings*, ed. Şi trad. C. Grayson, Londra, Oxford University Press, 1965.

— Hamilton, A., J. Madison şi J. Jay, *The Federalist*, ed. B. F. Wright, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1961; ed. M. Beloff, Oxford, Blackwell; ed. Noua 1987.

— Machiavelli, N., *Discourses*, ed. Şi introd. B. Crick, Harmondsworth, Penguin, 1970.

— Pocock, J. G. A., *The Machiavel Han Moment*: *Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1975.

— ♦ Skinner, Q., *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. I,

The Renaissance, Cambridge, Cambridge University Press, 1978.

— Tocqueville, A., *Democraţia în America*, trad. de M. Boiangiu şi B. Staicu, Bucureşti, Huma-nitas, 1995.

revizionism Termen folosit cu precădere în cadrul tradiţiei socialiste pentru a desemna concepţiile celor care caută să revizuiască ortodoxia dominantă, de obicei într-o direcţie mai moderată. Cuvântul a fost creat de adversarii germani ai lui Bernstein*, care abandonase un număr de teze ale lui Marx* privitoare la dezvoltarea capitalismului* şi trăsese de aici concluzii reformiste. V. I. Lenin* şi succesorii săi au aplicat eticheta într-un mod mai puţin diferenţiat, la indivizi şi partide care se abăteau de la analiza politică dezvoltată de bolşevici şi mai apoi de regimul sovietic. În partidele socialiste din Occident, termenul a fost şi este folosit în mod specific pentru desemnarea celor care neagă necesitatea trecerii mijloacelor de producţie în proprietate publică.

DLM

Bibliografie

Labedz, L. Ed., *Revisionism*, Londra, Allen & Unwin, 1962.

revoluţie – *teorii despre revoluţie*

Ricardo, David (1772-1823) Economist britanic. A oferit o expunere sistematică a principiilor economiei politice clasice* în lucrarea sa *The Principâes of Political Economy and Taxation* (1817), din care s-au inspirat atât apărători ai capitalismului, cât şi critici ai acestuia, inclusiv Marx* şi aşa-numiţii socialişti ricardieni*.

romantism Adoptând o viziune largă asupra structurii conceptuale a gândirii romantice şi asupra originilor ei istorice, romantismul poate fi identificat cu credinţa în rolul cardinal al artei în viaţa umană şi cu teza că arta îndeplineşte un rol paradigmatic în înţelegerea tuturor fenomenelor culturale şi sociale. Aceste concepţii noi despre artă şi creaţia artistică au apărut dintr-o revoltă împotriva unei componente particulare a raţionalismului din secolul al XVIII-lea: estetica neoclasicistă. Terenul acestei revolte a fost pregătit de cultul sensibilităţii din romanele lui Rousseau* şi Richardson, de antiautori-tarismul violent al mişcării *Sturm und Drang* şi de revirimentul religios alimentat de metodism şi pietism. Ideile fecunde ale acestei critici estetice şi-au căpătat prima şi cea mai sistematică expresie în Germania în ultimul deceniu al veacului al XVIII-lea. În lucrările de tinereţe ale fraţilor Friedrich (1772-1823) şi August Wilhelm Schlegel (1767-1845) şi ale

prietenilor şi colaboratorilor lor literari, Novalis (1772-1801), Friedrich Schleir-macher (1786-1834) şi Ludwig Tieck (1773-1853), termenul „romantism” era folosit cu sfială pentru diferenţierea atributelor caracteristice ale poeziei „moderne” de cele oferite în modelul Antichităţii clasice şi pentru a formula un program de regenerare viitoare a artei. Dezvoltată într-o teorie cuprinzătoare a civilizaţiei moderne, această nouă concepţie despre poezie i-a influenţat ulterior pe gânditorii romantici din Anglia precum Coleridge* şi Carlyle*, iar prin doamna de Staël (1776-1817) a dat impulsuri vitale evoluţiei doctrinelor romantice în Franţa şi Italia.

Prin faptul că repudia postulatele majore ale raţionalismului iluminist (*iluminism*), romantismul se putea înfăţişa ca o revoltă împotriva modernităţii ca atare. Din aceleaşi raţiuni din care se opunea uniformităţii standardelor în evaluarea fenomenelor culturale, el s-a îndreptat şi împotriva fundamentelor metodologice ale paradigmei newtoniene a cunoaşterii ştiinţifice: gânditorii romantici respingeau cuceririle fizicii moderne şi ale psihologiei asociaţioniste deoarece căutarea de legi generale, care avea drept premisă ideea că totul e cuantificabil şi calculabil, ducea la o idee abstractă şi sărăcită despre persoanele umane, şi nu putea da seama de calitatea intimă şi emotivă a raporturilor lor cu natura şi unele cu altele. O puternică tentă panteistă prezentă la Schelling (1775-1854), Schleiermacher, Wordsworth (1770-1850), Coleridge şi Shelley (1792-1822) impunea ideea unei esenţiale adaptări reciproce între om şi natură, ca între două părţi integrante ale unui univers viu şi accesibil înţelegerii umane prin intuiţie şi empatie. Obiecţii similare faţă de efectele de di-secare şi fragmentare produse de gândirea analitică modernă au marcat atitudinea romantică şi în alte domenii ale cunoaşterii: împotriva tezelor universale ale religiei naturale promovate de iluminism şi a explicării ei cu mijloacele discursului raţional, Schleiermacher şi Chateaubriand (1768-1848) au luat partea sentimentului intim şi a comunicării spontane cu divinul ca singura bază autentică a credinţei religioase. Adam Müller (1773-1825), Coleridge şi Carlyle au criticat metodele economiei politice clasice*, reproşându-le că reduc dimensiunea umană a vieţii economice la schema aridă a legăturii mercantile. Toţi gânditorii romantici au considerat defectuos modelul contractual simplu al obligaţiei politice dominant în doctrinele liberale şi democratice (*contract social*). Valoarea supremă pe care ei o acordau individualităţii şi diversităţii tradiţiilor naţionale şi locale explică de asemenea şi de ce romanticii s-au opus schimbărilor politice majore din vremea lor. Ei condamnau tendinţa spre raţionalizare birocratică (vizibilă în funcţionarea de tip cvasi-mecanic a statului prusac al timpului), încercarea de unificare juridică (Sa-vigny a criticat în acest sens *Codul lui Napoleon*) şi, în modul cel mai apăsat, revendicarea revoluţionară a drepturilor politice bazată pe o falsă

uniformitate a naturii umane. În ce priveşte însă ataşamentele politice efective, romantismul nu poate fi identificat în mod simplist cu conservatorismul* şi cu naţionalismul* reacţionar. Precum-pănirea valorilor estetice în gândirea romantică favoriza o dispoziţie flexibilă – sau, cum s-a susţinut uneori, eminamente apolitică – aptă de a se alinia oricărei poziţii ideologice între polul revoluţiei şi cel al reacţiunii. Astfel, în Germania, datorită în principal polemicii eficiente a tinerilor germani şi a tinerilor hegelieni*, romantismul a devenit virtual sinonim cu politicile reacţionare ale epocii lui Metternich. În schimb, în Franţa şi Italia ideile romantice asociate cultului lui Napoleon şi patriotismului revoluţionar au putut forma o alianţă naturală cu forţele liberale. Se poate spune că o distanţă la fel de mare desparte convingerile politice împărtăşite de „poeţii lacurilor” (Wordsworth, Coleridge şi Southey – *n. trad.*) de cele ale lui Shelley, Keats (1795-1821) şi Byron (1788-1824). În pofida varietăţii cauzelor politice pentru care a militat unul sau altul dintre scriitorii romantici, se poate vorbi totuşi de o contribuţie distinctă a romantismului la gândirea politică modernă. Legând ideea de stat de aceea de naţiune, romantismul a extins aria dezbaterii politice dincolo de cadrul instituţional al dreptului şi al guvernământului, îndreptând atenţia spre multitudinea de factori nonraţionali şi neformali ai coeziunii sociale cuprinşi în comunitatea de limbă, religie, folclor, obiceiuri etc. În plus, date fiind postulatele lui organiciste, romantismul nu putea să accepte o separare a sferelor privată şi publică în felul în care o făcea teoria politică liberală. Adică, el nu considera statul drept arbitru sau garant al drepturilor individuale şi nici instrument de promovare a fericirii sociale. În viziunea sa, statul întruchipa cele mai înalte aspiraţii umane, „totalitatea îndeletnicirilor umane” (Müller, în Reiss, p. 157). Această transcendere a liniei convenţionale de demarcaţie a politicului a ieşit în evidenţă deja în atitudinea romantică faţă de Revoluţia franceză. Entuziasmului faţă de evenimentele din Franţa – salutate iniţial ca fiind vestitorul unei iminente transformări totale a societăţii – i-a urmat curând deziluzia, atunci când s-a văzut clar că schimbările aduse de ea nu însemnau mai mult decât o revoluţie „politică”, afectând doar întocmirile exterioare şi formale ale vieţii sociale. O pendulare similară între elemente utopice şi elemente reacţionare este detectabilă şi în ideea de comunitate* (*Gemeinschaft*), prin care gândirea romantică a exercitat, probabil, cel mai puternic impact asupra doctrinelor politice de mai târziu. Aceasta postula identificarea totală a individului cu întregul – fără referire la garanţii constituţionale ale drepturilor individuale sau la participarea activă a cetăţenilor la instituţiile statului. Ideea de comunitate evoca doar sentimentele de loialitate, camaraderie şi apartenenţă prin topirea laolaltă a unor tipuri diferite de relaţii sociale: intimitatea prieteniei şi a iubirii, caracterul personal al obligaţiilor caracteristice grupurilor mici (de felul comunităţii de pe domeniul seniorial medieval), legăturile emoţionale născute

dintr-o credinţă religioasă comună şi forţa sentimentelor patriotice.

În proiectele romantice timpurii de viaţă comunitară („simpoezie” şi „simfilozofie” în limbajul lui Friedrich Schlegel şi al lui Novalis, „pantisocraţie” în planurile cercului de la Cambridge format în jurul lui Coleridge şi Southey), „congregaţia artiştiior”, unită prin legături de dragoste şi prietenie, urma să marcheze începutul unei lumi noi. Relaţiile personale eliberate – bazate pe emanciparea femeilor (şi a bărbaţilor) de stereotipurile sexuale tradiţionale – erau concepute drept celulele interne din care adevărata libertate urma să radieze şi să impregneze întreaga viaţă socială. Medievalismul romantic – reabilitarea „veacurilor întunecate” – este adesea privit ca semn de evaziune într-un cer de credinţe neclintite şi de forme de autoritate ierarhice şi stabile. Totuşi, faimosul eseu al lui Novalis *Die Christenheit oder Europa* (1799) preconiza nu întoarcerea la o vârstă de aur, ci anticiparea poetică a unui viitor în care Europa să fie din nou unită printr-o credinţă comună, analoagă catolicismului medieval, dar nu identică acestuia. Chiar şi acolo unde (ca în scrierile lui Adam Müller, Coleridge, Southey şi Carlyle) revalorizarea romantică a Evului Mediu a ajuns să se asocieze mai strâns cu o apărare motivată politic a unor instituţii „feudale”, ea nu poate fi explicată doar ca o reacţie conservatoare faţă de revoluţie şi democraţie. Ea a fost totodată un vehicul eficient al criticii sociale. Scriitorii romantici găseau într-o ordine ierarhică idealizată, întemeiată pe relaţii personale de slujire şi ocrotire, un reper în raport cu care puteau să înfăţişeze efectele distructive ale comer-cialismului şi industrialismului modern şi să demaşte noile moduri de exploatare şi dominaţie acoperite de faţada drepturilor formal egale, în examinarea legăturilor dintre romantism şi naţionalism nu trebuie să se uite că*ideea romantica de naţiune, care punea accentul pe factori culturali, şi nu pe cei politici, avea la început puţine asemănări cu năzuinţa spre putere şi mărire afirmată în ideologiile naţionaliste de mai târziu. Sensibilitatea faţă de particularităţile naţionale, pe care romanticii o învăţaseră de la Herder*, nu era incompatibilă cu o înţelegere simpatetică a tradiţiilor altor naţiuni. Ba chiar una dintre cuceririle durabile ale gândirii romantice rezidă în inspiraţia pe care ea a dat-o studiului comparativ al limbilor şi culturilor dintr-un larg spectru istoric şi geografic (ce includea şi civilizaţii ne-europene). În şcoala istorică a dreptului şi în şcoala istorică din economie această influenţă romantică a generat noi metode – opuse economiei politice clasice şi pozitivismului juridic – de desluşire a naturii practicilor economice şi juridice prin prisma dezvoltării lor concret istorice şi a interdependenţei lor cu toate celelalte instituţii ale societăţii.

Războaiele împotriva lui Napoleon au dat naştere unei preocupări mai înguste pentru naţionalitate, preocupare centrată pe unitatea politică şi pe

puterea militară. Nici chiar aici însă moştenirea romantismului nu se lasă condensată într-o formulă simplă. Ideile din care s-au inspirat revendicările de autodeterminare naţională în Polonia (Mickiewicz, 1798-1855) au fost de factură mistică şi mesianică (exaltând virtuţile unei ţărănimi necorupte); chemarea lui Mazzini către poporul italian să scuture jugul puterii străine s-a bazat pe convingeri libertăre şi egalitare. Pe de altă parte, glorificarea războiului ca factor catalizator al deşteptării naţionale şi tonurile făţiş antisemite (detectabile la unele cercuri romantice din Germania) cuprindeau gennenii unor doctrine agresive, în care ideea caracterului unic al unei naţiuni şi a misiunii ei speciale era de natură să oblitereze orice nonne de conduită universale.

Investigarea cauzelor fascismului*, rasismului* şi militarismului din secolul al XX-lea a dus, tară îndoială, la o mai bună înţelegere a proceselor prin care critica romantică a raţionalismului, opunerea polemică dintre *Gemeinschaft* şi *Gesellschaft*, precum şi concepţiile organiciste despre stat şi naţiune ca scopuri în sine au putut fi adaptate astfel încât să fie puse în slujba unor ideologii antimodemiste şi antiliberale. Trebuie spus totuşi că prin separarea ideilor politice romantice de fundamentele lor estetice şi filosofice mai largi, acest demers tinde să nesocotească rolul pe care l-a jucat romantismul în revoluţionarea modului nostru de a înţelege istoria şi cultura, iar prin aceasta şi natura politicului.

UV

Bibliografie

Abrams, M. H., *Natural Supernaturalism*: *Tradition and Revolution în Romantic Lite-rature*, New York, Norton, 1971.

— Berlin, I., *The counter-enlightenment*, în I. Berlin, *Against the Current*: *essays în the history of ideas*, ed. H. Hardy, Londra, Hogarth, 1979.

— Halsted, J. B. Ed., *Romanticism*, Londra, Macmillan, 1969.

— Lovejoy, A. *O.*, *Essays în the Histoiy of Ideas*, Baltimore şi Londra, The John Hopkins University Press, 1948;

— *Marele lanţ al fiinţei*, trad. de D. Dieu, Bucureşti, Humanitas, 1997Mannheim, K., „Conservative thought", în K. Mannheim, *Essays în Sociology and Social Psycholog*) *'*, ed. P. Kecskemeti, Londra, Routledge and Kegan Paul, 1953.

— Müller, A., „Elements *of* polities (1808-1809)", în Reiss ed.

— Reiss, H. Ed., *The Political Thought of the German Romanties*, *1793-1815*, Oxford, Blackwell, 1955.

— Wellek, R., *A History of Modern Criticism 1750-1950*, vol. II, *The Romantic Age*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

Rousseau, Jean-Jacques (1712-1778) Filosof moral şi politic francez. Viaţa privată a lui Jean-Jacques s-a bucurat din partea publicului de mai multă atenţie decât cea a aproape oricărui alt filosof de seamă. Pierzându-şi mama încă de la naştere, Jean-Jacques a fost crescut mai întâi de tatăl său, apoi de către rude. În adolescenţă, pe când era ucenic, fuge din Geneva natală în 1728 şi începe să umble prin lume fără altă avere decât cămaşa de pe el Autodidact, avea să devină unul dintre cei mai extraordinari gânditori şi scriitori ai Europei: compozitor şi critic muzical, romancier, botanist, eseist, precum şi autorul unor solide lucrări de filosofie politică şi morală. Devenind protejatul şi apoi amantul doamnei de Warens, o catolică fervent㠹 studiază singur, îndeosebi în timpul şederii în casa ei de lângă Chambery. După ce vine la Paris în 1742, lucrează scurt timp ca secretar al ambasadorului francez la Veneţia (1743-1744); reîntors în capitala Franţei, ajunge un apropiat al lui Diderot* şi al celorlalţi intelectuali de frunte ai timpului. În 1749, pe când se ducea să-i facă o vizită lui Diderot la Vincennes, unde acesta se afla întemniţat pentru scrieri subversive, Rousseau află dintr-un ziar despre un concurs organizat de Academia din Dijon şi în clipa aceea, după cum avea să spună mai târziu, îi vine subit inspiraţia (aşa-numita „Iluminare de la Vincennes”) a unui „sistem nobil şi trist**, menit să explice evoluţia omenirii, suferinţele şi nedreptatea de care suferă. *Discursul asupra ştiinţelor şi artelor* (1750), scris cu acest prilej, nu doar a câştigat premiul la Dijon, dar i-a adus şi faimă autorului său.

Ca genevez care a activat în principal în Franţa, Rousseau a fost din punct de vedere social un marginal”. Înzestrat cu o personalitate extrem de sensibilă – unii ar spune paranoică-şi-a făcut duşmani printre figurile de prim plan ale iluminismului francez (grupul cunoscut sub denumirea *Ies philo-saphes*) v în parte ca urmare a menţionatului său *Discurs*, se mută de la Paris la ţară, şi în cele din urmă rupe legăturile cu prietenul său Diderot. După ce *Emile* (1762) şi *Contractul social* (1762) sunt condamnate la Paris şi Geneva, fuge din Franţa şi timp de câţiva ani caută un refugiu liniştit în Elveţia, Prusia sau Anglia. Convins că se urzeşte împotriva sa un complot, între 1764 şi 1770 compune scrierea autobiografică *Confesiuni*, o extraordinară operă de autodezvăluire, urmată de alte două scrieri autobiografice, *Dialogurile* (scrise între 1772-1776) şi *Visările unui hoinar singuratic* (1776-1778). Deşi unele

detalii biografice pot să explice contradicţiile aparente din gândirea lui Rousseau, ele nu dau seama nici de amploarea experienţei sale, nici de adâncimea cugetării sale filosofice. Trăind mai tot timpul în marginea societăţii *of* iciale, Jean-Jacques a simţit cu acuitate atât suferinţa izolării individului, cât şi dulceaţa armoniei sociale. A cunoscut mai mult decât alţii ţări diferite, clase sociale diferite şi moduri de viaţă diferite. În timp ce scrierile sale autobiografice dezvăluie o personalitate fascinantă şi experienţe neobişnuite, principalele lucrări care formează baza a ceea ce el a numit „sistemul** său marchează o cotitură în istoria gândirii politice şi sociale occidentale.

Contribuţia lui Rousseau la filosofia morală constă în principal din ideile formulate în cele două *Discursuri* ale sale. În primul – cel premiat – *Discurs asupra ştiinţelor şi artelor*, Rousseau susţine că răspândirea activităţii ştiinţifice şi literare a dus la coruperea societăţii în ansamblu. În cel de-al doilea – *Discurs asupra originii inegalităţii* (1755) – explică fundamentele criticii sale la adresa iluminismului, argumentând că oamenii s-au aflat la început într-o cvasianimalică „stare de natură”, în care indivizi izolaţi şi ignoranţi duceau o viaţă paşnică. În această stare originară oamenii erau de la natură făpturi egale şi libere, animate de principiile autoconservării şi milei; deosebirile de stare, avuţie şi putere politică au fost deci generate de o transformare istorică a „omului natural” (care era „bun” fără a fi raţional şi nici virtuos) într-un „om social” competitiv şi egoist, capabil să dăuneze în mod intenţionat altora. (→ *natură umană*) Astfel, cu un veac înaintea lui Darwin, Rousseau a elaborat un fundament evoluţionist pentru gândirea politică. El a respins atât doctrina tradiţională a „sociabilităţii naturale”, derivată de la antici, cât şi doctrina modernă hobbesiană, după care starea naturală a oamenilor este una de competiţie şi egoism. Şi mai important este, poate, faptul că în locul supoziţiei generale că schimbarea istorică înseamnă progres şi ameliorare, Rousseau a adoptat o viziune profund pesimistă despre istorie. Pentru el, „cele mai bune pentru om” au fost societăţile primitive de felul celor cunoscute la indigenii americani şi africani; civilizaţia, departe de a fi o binefacere, aduce întotdeauna mai mult rău decât bine. Aceste premise voit radicale l-au condus pe Rousseau la contestarea tuturor instituţiilor politice şi sociale existente ca fiind în mod inerent nenaturale; iată celebra sa formulare din *Contractul social* (Cartea 1, cap. I): „Omul s-a născut liber, dar pretutindeni e în lanţuri.” Rousseau însă combina aceste principii radicale cu exaltarea „virtuţii” polisurilor păgâne din Antichitate. Sparta şi Roma republicană îi serveau drept modele, pentru că numai în asemenea comunităţi mici cetăţenii puteau fi educaţi în aşa fel încât să pună binele cetăţii înaintea intereselor lor private. Doctrina politică pozitivă a lui Rousseau, rezumată în *Emile* şi expusă mai amănunţit în *Contractul social*, pare astfel a fi în

contradicţie cu conceptul de natură umană dezvoltat în cel de-al doilea *Discurs*. Contradicţia e însă mai mult aparentă decât reală. La începuturile istoriei oamenii erau fun-ciarmente egali, trăind în păduri ca indivizi izolaţi şi liberi. Corupţia morală şi nedreptatea au izvorât din inegalitatea socială şi din dependenţa, rezultată de aici, a indivizilor unii de alţii. Pentru atenuarea acestor rele este necesară statornicirea de legi omeneşti care să-i trateze egal pe toţi indivizii şi să dea fiecărui membru al comunităţii garanţia de a vota liber în privinţa tuturor legilor. Principiile politice ale lui Rousseau se bazează pe mult dezbătută noţiune de voinţă generală*. Pe lângă interesul egoist (voinţa privată) a fiecărui individ, cetăţeanul are interesul colectiv de a promova binele comunităţii. Ceea ce-i face pe Rousseau să întemeieze dreptul şi însăşi societatea politică pe „voinţa generală", adică pe corpul cetăţenesc care acţionează ca un tot şi adoptă liber reguli ce urmează a fi aplicate la fel fiecărui individ. Precursor al teoriei „binelui colectiv", dezvoltată de economişti din secolul al XX-lea din perspectiva alegerii raţionale, acest concept de drepturi politice pune accentul pe importanţa obligaţiilor sociale liber asumate ca bază a virtuţii civice. Rousseau a formulat astfel o contestare radical democratică a principiilor politice pe care se sprijinea / *'ancien régime*. Din concepţia rous-seauistă rezultă că singurul „suveran" legitim al unei comunităţi politice este corpul cetăţenesc. Aşadar, într-o vreme când termenul de suveran era rezervat în mod tipic regelui Franţei şi altor cârmuitori ereditari, Rousseau distingea între popor ca „suveran" şi „guvenământ" ca agent al voinţei populare (susceptibil de a fi organizat în moduri diferite). Din principiul rous-seauist al voinţei generale mai decurge că, pentru ca o societate să fie legitimă, deciziile politice trebuie să fie în acord cu legi ce sunt nu doar adoptate de poporul suveran, ci sunt şi obligatorii deopotrivă pentru toţi cetăţenii. Pentru ca supunându-se deciziilor în numele interesului public cetăţeanul să nu devină dependent de alţii, regulile juridice trebuie să se aplice tuturor, fără excepţie. Numai astfel, susţinea Rousseau, fiecare individ putea să voteze liber legea şi să se supună acesteia ca expresie a binelui comun, fără a dăuna propriilor sale interese şi nevoi.

Dat fiind că toate actele guvernământului urmau a fi subordonate legilor adoptate de popor şi dat fiind că toate legile unnau să se aplice în mod egal fiecărui cetăţean, Rousseau pretindea că „principiile dreptului politic" formulate de el puteau explica de ce un individ raţional şi egoist era dispus să se unească cu alţii într-o comunitate politică. În consecinţă, ei simţea că rezolvase astfel dilema formulată de Hobbes* dintre egoismul uman şi interesul colectiv, fără a nega – aşa cum pare să fi făcut Hobbes – existenţa unei forme pozitive sau active de libertate civică bazată pe sacrificiu personal pus în slujba unei comunităţi politice legitime.

Multor cititori această filosofic politică le sună paradoxal. Pe de o parte. Rousseau a schiţat principiile cardinale ale modernităţii – libertatea* şi egalitatea* – cu o generaţie mai înainte ca ele să fie consfinţite de Revoluţia franceză; pe de altă parte, el a criticat conceptul eminamente modern de progres politic şi economic, propunând în loc oraşul-stat al Antichităţii drept model de comunitate politică virtuoasă. Acest paradox nu se datorează însă vreunei contradicţii sau confuzii din gândirea lui Rousseau, ci dimpotrivă: el a observat un lucru pe care mulţi dintre criticii săi îl pierdeau din vedere, şi anume că pentru ceea ce europenei numeau „progres istoric" se plătea cu preţul inegalităţii sociale, al violenţei şi al înrobirii moralmente degradante a popoarelor indigene din Africa şi din Lumea Nouă. Am adopta o perspectivă prea îngustă dacă ne-am concentra doar asupra gândirii politice a lui Rousseau şi nu am da atenţie şi contribuţiilor sale de ordin mai general la cultura occidentală. Scrieri precum *Emile*, *Confesiuni* şi *Visările unui hoinar singuratic* au schimbat simţirea oamenilor, întocmai cum lucrările sale politice au contribuit la o schimbare fundamentală în modul lor de gândire. Despre Jean-Jacques se poate spune că a redescoperit „natura": scrierile sale au relevat primatul sentimentelor naturale şi coruperea morală datorată convenţiei, raţionalităţii şi vieţii politice complexe. *Emile* a contribuit la o reformare radicală a educaţiei, preconizând o instruire conformă cu procesul de dezvoltare a individului şi punând accentul pe „învăţătura scoasă din lucruri" şi pe „educaţia negativă", în locul învăţării mecanice şi al programelor de învăţământ formalizate. Lucrările cu caracter mai autobiografic ale lui Rousseau – îndeosebi *Confesiunile* şi *Visările*…

— Au avut importante consecinţe literare exaltând „eul" artistului creator. El a mai scris şi un roman de mare succes, *Julie ou la Nouvelle Héloïse* (1761), unde multe din principiile lui sunt înfăţişate într-o formă romantică, ceea ce a contribuit mult la legitimarea sentimentului ca o contrapondere a raţiunii. Consecvente cu critica sa filosofică la adresa civilizaţiei, limbajului şi iluminismului, făcută în numele „naturii", aceste scrieri au contestat raţionalismul în numele afectivităţii. Având în vedere amploarea erudiţiei, adâncimea reflecţiei şi varietatea intereselor sale intelectuale, nu este de mirare că influenţa lui Rousseau a înregistrat mari variaţii în timp. În secolul al XVIII-lea el a fost *l'enfant terrible* al iluminismului*, negând legitimitatea *status quo-uvui* şi contestând totodată ideea de progres*. În secolul al XIX-lea a fost mai adesea privit ca apostolul Revoluţiei franceze sau ca întemeietorul mişcării romantice (*romantism*). Critici din secolul al XX-lea îl preţuiesc adesea ca pe unul dintre înte-meietorii tradiţiei democratice occidentale sau îl hulesc ca pe un precursor al totalitarismului. Largul evantai al acestor interpretări sugerează el însuşi că gândirea sa nu poate fi redusă la un unic stereotip sau categorie: asemenea lui

Platon, Hobbes şi Marx, Rousseau merită a fi considerat drept unul dintre cei mai profunzi şi complecşi gânditori politici din istoria Occidentului. X, RDM

Bibliografie

Cranston, M., *Jean-Jacques*: *the Early Life and Work of Jean-Jacques Rousseau*, *1712-1754*, New York, Norton, 1982; Londra, Allen & Unwin, 1983.

— Gilden, J., *Rousseau s Social Contract*: *the Design of the Argument*, Chicago, University *of* Chicago Press, 1983.

— Goldschmidt, V., *Les principes du système de Rousseau*, Paris, Vrin, 1974.

— Launay, M., *Jean-Jacques Rousseau*, *écrivain politique*, Grenoble, ACER, 1971.

— ♦ Masters, R. D., *The Political Philosophy of Rousseau*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1968.

— ♦ Miller, J., *Rousseau*: *Dreamer of Democracy*, New Häven, Conn., Yale University Press, 1984.

— Rousseau, J.-J., *Correspondance complète*, ed. R. A. Leigh, Geneva, Institut et Musée Voltaire, 1965.

— *Œuvres complètes*, Editions de la Pléiade, 4 vol., Paris, Gallimard, 1960-1969. –, *Diseurs asupra originii şi fundamentelor inegalităţii dintre oameni*, trad. de S. Antoniu, Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1958. –, *Contractul social*, trad. de H. H. Stahl, Iaşi, Editura Moldova, 1996. –, *Politics and the Arts*: *Letter to M. D'Alembert on the Théâtre*, ed. A. Bloom. Glencoe, III., Free Press *of* Glencoe, 1960.

Ruskin, John (1819-1900) Critic de artă şi filosof social britanic. Şi-a câştigat reputaţia de critic şi scriitor prin trei lucrări despre artă şi arhitectură: *Modern Printers* (1843-1860), *The Seven Lamps of Architecture* (1849) şi *The Stones of Venice* (1851-1853). Potrivit teoriei dezvoltate în ele, caracterul societăţilor se dezvăluie în arta acestora şi-şi află cea mai clară expresie în construcţiile lor. Arhitectura reclamă organizare socială şi subordonare ierarhică: ea se edifică pe munca oamenilor. Ruskin conchidea că o societate coruptă şi o muncă inumană nu pot crea nici artă, nici altceva valoros. Aceasta l-a făcut ca, pe la vârsta de patruzeci de ani, să treacă din domeniul în care îşi impusese autoritatea la critica socială, convins că civilizaţia, arta şi societatea aveau să fie nimicite în urma strivirii de către

capitalismul victorian a valorilor tradiţionale. Aceasta va fi preocuparea sa dominantă începând din 1859, când a publicat *The Two Paths*, şi până la sfârşitul vieţii. Cea mai influentă analiză socială a sa, *Unto this Last*, a fost publicată în 1862. *Fors Clavigera or Letters to the Workmen andLabourers of Great Britain* (1871-1884) a fost ultima sa scriere amplă, dacă facem abstracţie de autobiografia netermi-nată, *Praeterita* (1885-1889). În analiza pe care o face Angliei victoriene, Ruskin lansează un atac vehement împotriva valorilor ei şi împotriva „sfruntatei minciuni" a economiştilor privind importanţa covârşitoare a recompensei materiale, a agoniselii şi a concurenţei egoiste. Critica sa socială era legată de gândirea sa timpurie despre artă şi arhitectură prin unitatea pe care Ruskin a căutat s-o instituie între învăţătura creştină, morală, dreptate, adevăr, natură şi relaţiile sociale. Atacul violent la adresa capitalismului este motivat de indignarea sa morală faţă de distorsiunea ataşamentului şi a responsabilităţii ce ar trebui să stea la baza tuturor relaţiilor sociale sănătoase. Critica sa la adresa ştiinţei economice încearcă să amendeze folosirea abuzivă de către aceasta a termenilor „valoare" şi „avuţie", argumentând, într-un mod ce sugerează o comparaţie cu Marx*, că valoarea de întrebuinţare este mai importantă decât valoarea de schimb şi că adevărata avuţie constă în acumularea de bunuri ce potenţează viaţa. Potrivit convingerii sale, mecanizarea şi urmărirea obsesivă a eficienţei aveau consecinţe funeste: prin separarea inteligenţei de munca fizică se realiza nu o diviziune a muncii, ci o extrem de crudă sciziune a fiinţei muncitorului. Speranţa o constituia nu egalitarismul socialist, pentru că acesta ar prelua şi amplifica alterarea valorilor cauzată de capitalism. Singura soluţie, dacă se voia evitarea unei prăbuşiri revoluţionare, consta în schimbarea valorilor statornicite, prin predică morală şi educaţie; fără o asemenea schimbare, acţiunea politică ar fi fără folos, iar democraţia ar urma să piară. Paternalismul moral al lui Ruskin le cerea liderilor responsabilitate şi spirit de sacrificiu în locul goanei după bogăţii, care sunt întotdeauna produsul muncii altora.

Influenţa lui Ruskin a fost considerabilă, deşi cu timpul s-a diminuat. Ea s-a exercitat asupra lui William Morris* şi asupra lui Gandhi*, a prelungit şi extins o tradiţie radicală cu totul diferită de marxism* şi a contribuit ia formarea ideii de stat asistenţial*.

PDA

Bibliografie

Abse, J., *John Ruskin, the Passionate Moralist*, Londra, Quartet, 1980.

— ♦ Anthony, P. D., *John Ruskin 's Labour*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

— Clark, K. Ed., *Ruskin Today*, Harmondsworth, Penguin, 1983.

— Hilton, T., *John Ruskin*: *the Early Years*, *1819-1859* New Häven, Conn., Yale University Press, 1985.

— ♦ Landow, G., *Ruskin*, Oxford, Oxford University Press, 1985.

— Ruskin, J., *The Works of John Ruskin*, E. T. Cook şi A. Wed-derburn ed., 39 vol., Londra, George Allen, 1903-1912.

— Sherburne, J. S., *John Ruskin or the Ambiguities of Abundance*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1972.

Russell, Bertrand (1872-1970) Filosof britanic. L-a avut naş pe John Stuart Mill* şi şi-a consacrat cea mai mare parte din lunga sa viaţă apărării unor cauze care şi acestuia i-au stat la inimă: emanciparea femeilor, reformarea învăţământului, diminuarea puterii proprietarilor funciari şi lărgirea amplă a libertăţii sociale. În ultimul deceniu şi jumătate al vieţii a luptat mai presus de toate împotriva primejdiei unui război nuclear; campania sa împotriva armelor nucleare şi a politicii de şantaj nuclear reciproc a supraputerilor I-au dus, pe de o parte, la o dezamăgire crescândă faţă de practica politică tradiţională, iar pe de alta, la convingerea că Statele Unite constituiau principala primejdie pentru pacea mondială. Drept urmare, s-a asociat în ultimii ani de viaţă cu politica de nesupunere civică* în Marea Britanie şi cu ostilitatea larg răspândită în lume faţă de prezenţa americană în Vietnam. În anii ’50 sperase că persuasiunea calmă va izbuti să determine supraputerile să renunţe la armele nucleare şi contribuise la organizarea Conferinţei Pugwash care a creat o reţea permanentă de discuţii şi propagandă în care să fie angajaţi oamenii de ştiinţă interesaţi. Russell provine din mediul aristocraţiei liberale: bunicul său, lordul John Russell, izbutise să treacă prin Camera Comunelor prima lege privind reforma electorală (*First Reform Bill*), iar între 1890 şi 1914 el însuşi a fost un „liberal progresist” – în speţă, a susţinut măsurile guvernului Asquith în direcţia unui stat asistenţial* şi a mers ceva mai departe decât guvernul, pledând pentru dreptul la vot al femeilor şi pentru o impozitare severă a proprietăţii funciare. A devenit însă un oponent îndârjit al primului război mondial şi a fost în mare măsură deziluzionat de politica curentă. S-a declarat a fi un socialist ezitant – considerând că socialismul de breaslă* este acceptabil, dar fără mari şanse de a câştiga adepţi – dar a devenit obsedat de necesitatea educării copiilor în aşa fel încât mintea lor nici să nu poată concepe războiul. În acest sens a argumentat în *Principâes of Social Reconstruction* (1916) că se impune

cultivat, jmpulsul creator” care, în viziunea sa, avea să formeze o personalitate deschisă şi imună la instinctul războinic, în anii ’20, împreună cu a doua sa soţie, Dora, a înfiinţat şi condus la Beacon Hill o şcoală menită să pună în practică ideile pe care le-a dezvoltat în *On Education* (1926) şi *Education and the Social Order* (1932). Russell a fost un constant adversar al marxismului*, deşi a demonstrat destulă receptivitate faţă de laturile interesante ale vederilor lui Marx* însuşi. Dar încă din prima sa carte, *German Social Democracy* (1896), a susţinut că marxismul e mai mult religie decât ştiinţă şi ca răsturnarea violentă a capitalismului constituie o cale inutil de distructivă spre socialism*. Mesajul său a fost întărit de Revoluţia rusă din 1917, pe care el a salutat-o pentru faptul că a scos Rusia din război, dar a atacat-o în *The Tlwoty and Practice of Bolshevism* (1920) ca pe un despotism* foarte asemănător celui căruia îi luase locul. Russell n-a abdicat niciodată de la această poziţie, exceptând poate doar ultimii câţiva ani de viaţă, când ostilitatea sa faţă de brutalităţile americane din Vietnam l-a făcut să creadă că, în definitiv, Uniunea Sovietică era de partea libertăţii, începând din 1914, preocuparea dominantă a lui Russell în sfera politicii a constituit-o necesitatea de a se evita un nou război mondial; detesta războiul, în care vedea o supapă iraţională pentru orgoliu, plictis şi lăcomie. Se gândea la posibilitatea unei forme de guvern mondial menit să creeze cadrul în care guverne naţionale reformate aveau să-şi reeduce cetăţenii. În momentele mai pesimiste se gândea la posibilitatea ca Statele Unite să impună cu forţa lumii dominaţia lor, o versiune de *pax Romana* – care ar fi fost o *pax Americana* în beneficiul capitalismului american. Când trecea prin perioade mai optimiste, anticipa o dezvoltare a Naţiunilor Unite. A recunoscut întotdeauna cu un realism nediluat că un guvern mondial ar trebui să dispună de mijloacele necesare pentru a se face ascultat.

Acest realism este cei care l-a făcut ca în 1945 şi câtva timp după aceea să sugereze folosirea de către Statele Unite a monopolului pe care-l deţineau atunci al annelor nucleare spre a impune Uniunii Sovietice dezarmarea. Admitea că, probabil, Uniunea Sovietică avea să opună rezistenţă şi că se va ajunge la război: acesta i se părea însă a fi un rău mai mic decât nimicirea totală pe care ar provoca-o un război nuclear. Aceeaşi stare de spirit îl făcuse în 1936 să susţină un pacifism* total în faţa Germaniei hitleriste. De fiecare dată răul ce se cerea evitat era nimicirea civilizaţiei europene: în 1936 pacifismul părea să fie calea (Russell şi-a schimbat părerea în 1941, când a devenit clar că nazismul* era cu totul altfel decât şi-l închipuise el), iar în 1945 şi câţiva ani după aceea soluţia părea să fie o politică de intimidare nucleară. Scopul era mereu acelaşi, doar mijloacele se schimbau. A fost copios criticat pentru aceste schimbări de poziţie, dar el se arăta în mod sincer nedumerit de aceste critici: un om inteligent îşi schimbă părerea atunci când

circumstanţele nu mai sunt aceleaşi.

Când şi cealaltă mare putere a ajuns să posede arme nucleare, situaţia era din nou schimbată. Şantajul şi atacul preventiv deveniseră imposibile, şi atunci singurul lucru raţional era să se caute căi de reducere a riscului unui război accidental. Pe măsura trecerii timpului Russell a devenit mai convins ca oricând că guvernele erau ostile păcii şi că în cele mai multe cazuri erau conduse de nişte psihopaţi criminali. Dar măsurile pe care le preconiza în vederea prevenirii războiului erau îndeobşte cele dictate de bu-nul-simţ – el s-a numărat printre cei care au cerut interzicerea experienţelor nucleare în atmosferă, a pledat pentru un tratat de neproliferare şi a susţinut că dacă armele nucleare rămâneau doar în posesia supraputerilor, iar acestea izbuteau să negocieze între ele reducerea armamentului nuclear, pacea putea fi salvgardată. Această moderaţie în teorie nu i-a domolit zelul în denunţarea moravurilor politice ale marilor puteri: avea să-rămână vestită afirmaţia sa că oamenii de stat posthelici sunt mai nemernici decât Hitler. Ultimii săi ani au făcut pertinent mai mult ca oricând următorul rezumat laconic al vederilor lui Russell, făcut de Keynes*: „El crede că lumea e într-o stare îngrozitoare pentru că toţi sunt nebuni; dar că, din fericire, există un leac simplu – să devină cu toţii mai cuminţi.”

AR

Bibliografie

♦ Clark, R., *The Life of Bertrand Russell*, Londra, Weidenfeld & Nicolson, 1973.

— ♦ Russell, B., *The Principâes of Social Reconstruction*, Londra, Allen & Unwin, 1916.

— ♦ –, *The Theory and Practice of Bolshevism*, Londra, Allen & Unwin, 1920.

— ♦ –, *Freedom and Organization*, Londra, Allen & Unwin, 1934.

— *Authority and the Individual*, Londra, Allen & Unwin, 1949.

— *Common Sense and Nuclear Warfare*, Londra, Allen & Unwin, 1959.

— *War Crimes în Vietnam*, Londra, Allen & Unwin, 1967.

— Vellacott, J., *Bertrand Russell and the Pacifists în the First World War*, Brighton, Sussex, Harvester, 1980.

s

Saint-Simon, Claude Henri de Rouvroy, conte de (1760-1825) Socialist francez. Aristocrat prin naştere, Saint-Simon a preluat din iluminismul* secolului al XVIII-lea interesul pentru filosofie şi ştiinţe, ca şi pentru aplicarea cunoaşterii la rezolvarea problemelor sociale. Primele sale luări de poziţie în aceste chestiuni nu văd însă lumina tiparului decât în primul deceniu al secolului al XIX-lea, iar între timp, experienţa prefacerilor violente produse în Revoluţiile franceză şi americană îl convinsese de nevoia presantă a unui program de reorganizare socială sistematică. Ulterior a întreprins investigaţii de pionierat vizând în principal dezvoltarea unui studiu ştiinţific al omului şi societăţii – a unei „fiziologii sociale”. În calitate de reformator social a avansat propuneri care iniţial nu se deosebeau în mod semnificativ de doctrinele liberale, mai târziu însă s-a îndepărtat de liberalismul ortodox, evoluând spre „industrialism” – teorie ce cuprindea multe elemente socialiste. Una dintre componentele cele mai semnificative ale „fiziologiei sociale” saint-simoniene era concepţia despre istorie pe care se sprijinea. Inspirându-se din determinismul mecanicist al concepţiei newtoniene despre lume şi din optimismul filosofiilor iluministe ale progresului*, Saint-Simon a încercat să degaje schema inexorabilă a schimbării istorice nu numai din trecut şi prezent, ci şi prin anticipări ştiinţifice fundamentate despre viitor. Această perspectivă l-a făcut să pună accentul pe relaţia dintre ştiinţă (cunoaştere teoretică) şi industrie (prin care se înţelegea pe atunci nu doar ceea ce astăzi numim industrie, ci întreaga activitate productivă), considerate a fi factorii-cheie în configurarea tipurilor succesive de societate în decursul evoluţiei omului de la epoca primitivă la cea modernă.

Saint-Simon a fost unul dintre primii gânditori care au identificat principalele elemente ale societăţii industriale* (numită şi „sistemul industrial”) pe cale de apariţie şi care au încercat să descrie modul probabil de dezvoltare a unei astfel de societăţi în urma destrămării feudalismului. În cadrul acestei încercări, un loc central îl deţinea argumentul că orice tip de societate se edifică pe temelia unui sistem particular de credinţe şi că din clipa în care acestea încetează să mai aibă priză, în mod inevitabil se dezintegrează şi respectiva ordine socială. Astfel, în viziunea lui Saint-Simon, ceea ce a precipitat distrugerea sistemului feudal a fost în ultimă instanţă atacul iluminist împotriva teologiei, de unde concluzia sa că numai un ansamblu de credinţe nou, alternativ – ştiinţa „pozitivă” modernă-putea oferi baza ordinii industriale, postfeudale. Aceasta presupunea însă ca locul vechilor clase dominante – nobilimea latifundiară şi clerul (cei doi stâlpi de căpetenie ai feudalismului), să fie luat de clasele noi, în ascensiune ale

oamenilor de ştiinţă, inginerilor şi artiştilor (în sfera intelectuală) şi ale antreprenorilor, industriaşilor şi producătorilor (în sfera mai practică a politicii şi administraţiei). O astfel de imagine a societăţii moderne ar părea să sugereze o guvernare de tehnocraţi sau ar putea fi privită ca una dintre multiplele variaţiuni pe tema utilitarismului capitalist. Ambele interpretări au o anume justificare, dat fiind că la Saint-Simon este vizibilă speranţa de a-i vedea pe experţii profesionişti plasaţi în diverse poziţii de autoritate, unde ar avea ca sarcină primordială promovarea satisfacţiilor umane înăuntrul unui cadru esenţialmente capitalist, bazat pe menţinerea drepturilor de proprietate privată. Trebuie însă ţinut cont şi de alte tendinţe, mai colectiviste, din gândirea lui Saint-Simon, tendinţe ce au căpătat expresia cea mai clară în scrierile sale din perioada 1820-1825: *Du Système industriel*, *Catéchisme des industriels*, *Nouveau christianisme*. În aceste lucrări este criticată morala individualistă a liberalismului, imputându-i-se o abordare excesiv de legalistă şi de metafizică a problemelor sociale, în concepţia lui Saint-Simon o atare abordare era prea negativă şi insuficient de dinamica spre a putea constitui baza unei noi ordini sociale, mai înaintate. Cea mai gravă carenţă a liberalismului ţinea de incapacitatea sa de a ameliora starea economica a marii majorităţi a membrilor societăţii – clasele muncitoare sau „industriale” –, care sufereau de enorme nedreptăţi şi privaţiuni, deşi lor li se datora în mod nemijlocit crearea celei mai mari părţi a avuţiei sociale. Biserica (îndeosebi cea catolică) îşi avea partea sa de responsabilitate pentru această stare de lucruri, deoarece în mod evident predica ei morală nu contribuise cu nimic la promovarea unei mai mari egalităţi, „cu toate că învăţătura iniţială a lui Christos putea fi în mod îndreptăţit interpretată ca o chemare de a se interveni în societate în favoarea celor săraci şi oprimaţi. Titlul ultimei lucrări a lui Saint-Simon – *Nouveau christianisme* (1825) – exprimă forţa pledoariei sale morale în favoarea statornicirii unei noi religii, de spirit creştin dar având în frunte nu teologi, ci pe cei mai de seamă gânditori din societate (în principal oameni de ştiinţă şi artişti), religie menită să formuleze şi să răspândească credinţe potrivite pentru o societate modernă şi capabilă să pună forţele ştiinţei şi ale industriei în slujba crcării unui paradis terestru, în care să poată fi satisfăcute toate nevoile umane. Productivitatea trebuia să devină un obiectiv social de căpetenie, iar puterea politică, exercitată de administratori pricepuţi, n-avea să fie altceva decât ştiinţa aplicată a producţiei.

Saint-Simon a identificat conflictul de clasă drept un factor major al dezvoltării sociale, dar n-a crezut că în epoca modernă acesta trebuia neapărat să îmbrace forma unei lupte violente. Nu a anticipat o viitoare societate fără clase, dar a admis că toate tipurile de societate sunt inevitabil divizate în categorii funcţionale. În sistemul industrial, de pildă, clasele

muncitoare aveau să fie într-un anumit sens subordonate conducătorilor lor „fireşti”, dar în acelaşi timp interesele lor urmau să fie armonios integrate într-o concepţie unitară despre binele social, în plus, toţi lucrătorii, de la muncitorii manuali la antreprenori şi manageri, erau consideraţi a aparţine unei unice clase de producători, având în comun preocuparea de a elimina, printr-o reformă socială paşnică, toate grupurile neproductive din societate. Odată realizat acest lucru, armonia naturală de interese între toţi cei angajaţi în ocupaţii productive avea să dea treptat naştere unui nou sentiment de solidaritate socială.

Împreună cu Fourier* şi Owen*, Saint-Simon a fost în mod tradiţional considerat unul dintre cei trei părinţi fondatori ai socialismului* modern. După moartea sa, un grup de discipoli a creat o şcoală saint-simoniană, care s-a transformat repede într-o sectă religioasă susţinătoare a colectivismului complet. Un alt discipol al lui Saint-Simon, Auguste Comte*, a elaborat teorii proprii despre ştiinţa şi filosofia pozitive, inclusiv o concepţie despre ceea ce el a considerat ca fiind noua ştiinţă a „sociologici”. (*pozitivism*) *T*

Bibliografie

Ionescu, G. Ed., *The Political Thought of Saint-Simon*, Londra, Oxford University Press, 1976.

— ♦ Manuel, F. E., *The New World of Henry Saint-Simon*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1956.

— Saint-Simon, C. H. De, *Œuvres de Claude-Henri de Saint-Simon*, 6 vol., Paris, Éditions Anthropos, 1966. –, *Selected Writings on Science*, *Industry and Social Organization*, ed. IC Taylor, Londra, Croom Helm, 1975.

— ♦ Taylor, K., *The Political Ideas of the Utopian Socialists*, Londra, Cass, 1982.

Sartre, Jean-Paul (1905-1980) Filosof, dramaturg şi romancier francez. A fost cel mai faimos şi, probabil, cel mai influent intelectual din perioada contemporană. A absolvit în 1929 F École Normale Supérieure şi a predat la mai multe licee între 1931 şi 1945, exceptând o scurtă perioadă petrecută în cadrul forţelor armate şi apoi ca prizonier de război. În opera lui se combină punctul de vedere literar cu cel filosofic. Primele sale eseuri filosofice tratează despre emoţii, imaginaţie şi natura eului, teme abordate şi în primul său roman, *La musée* (1938), carte în care apare exprimat şi dezgustul său visceral faţă de societatea burgheză. Potrivit spuselor Simonei de Beauvoir şi ale lui Raymond Aron, înainte de război Sartre n-a fost deloc interesat de politică. Ciclul său de romane *Les chemins de la liberté* (1945-1949) ni-l

înfăţişează trecând spre o poziţie mai activistă, ca urmare a războiului şi a participării sale la Rezistenţă. Principala sa scriere filosofică, *L'Être et le néant*, a fost publicată în 1943. Autorul a promis o continuare a ei printr-un volum de etică, dar acesta n-a apărut niciodată, cauza cea mai imediata fiind angajarea lui politică mai directă. Multe probleme de etică sunt tratate însă în palpitantele piese de teatru scrise de el în această perioadă: *Huis Clos* (1945), *Les Mains sales* (1948) şi *Le Diable et le bon Dieu* (1952). Sartre a fost pentru o lungă perioadă un tovarăş de drum care s-a angajat în variate gesticulaţii apologetice şi a fost apropiat întâi de Partidul Comunist Francez, apoi de cel Italian. Principala sa scriere politică, *Critique de la raison dialectique* (1960), a încercat un mariaj între existenţialism* şi marxism*. Cartea a fost un mare, complex şi fascinant eşec. Intelectualii parizieni şi-au dat seama că Sartre era prins în capcana unor categorii individualiste şi au preferat să-şi dea adeziunea diverşilor gânditori structuralişti care proclamau exact contrariul – că subiectivitatea este o iluzie, şi încă una burgheză! În ultimii săi ani de viaţă Sartre a continuat să mediteze la antinomia dintre situaţie şi alegere. *Les Mots* (1963) cuprinde o meditaţie sclipitoare şi sinceră despre anii săi de tinereţe, în timp ce *Flaubert* (1971) examinează îndeaproape o parte din cariera romancierului francez. *L'Être et le néant* (Fiinţă şi neant) este capodopera lui Sartre. Influenţa lui Husserl se vede din caracterul ei de fenomenologie, iar cea a lui Heidegger* în faptul că se concentrează asupra „fiinţei44; cu alte cuvinte, în ea ni se oferă o descriere a modului cum simte el faptul de a trăi. Viaţa este asociată cu neantul pentru că oricând avem posibilitatea de a ne imagina despre orice situaţie că ar putea fi diferită. Trăim într-o lume cu totul contingenţă, căreia trebuie să-i dăm o structură; nu există esenţe pre-ordonateşi facem din lume ceea ce vrem. Viziunea lui Sartre este esenţial-mente pesimistă. Geniul autorului triumfa îndeosebi acolo unde sunt descrise eschivele şi pretextele pe care le găsesc majoritatea oamenilor pentru a evita să-şi asume responsabilitatea acţiunilor lor: „reaua credinţă44 este dorinţa de a lepăda povara libertăţii. O asemenea atitudine este considerată caracteristică îndeosebi burgheziei, dar Sartre argumentează că însăşi prezenţa altora este un avertisment constant privind propriile noastre limitări (lucru evidenţiat cu pregnanţă în fenomenalele pagini despre sadism şi masochism). Modul în care Sartre descrie relaţiile personale seamănă cu cel al lui Proust, minus umorul marelui romancier. Când Sartre spune „infernul sunt ceilalţi44, el are într-adevăr în vedere infernul. Această viziune pesimistă precumpăneşte în mod hotărât asupra reconfortului moral din partea finală a lucrării, care ar fi urmat să reprezinte centrul volumului consacrat eticii. Ideea susţinută de autor este că individul trebuie să-şi asume răspunderea pentru acţiunile sale în fiece moment şi cu orice preţ; viaţa fiecăruia trebuie să lie un proiect ce poate fi pus sub semnul întrebării în orice moment particular. Această poziţie a fost deseori criticată pe motiv că instabilitatea ei

ar submina încrederea necesară vieţii sociale *per se*: pot să iubesc pe cineva astăzi, dar cu aceeaşi autenticitate să-l abandonez mâine. Marea critica la adresa viziunii sartriene este însă cea care îi impută lipsa oricărui concept de sociabilitate. La el libertatea este întotdeauna libertate faţă de ingerinţa altora, niciodată posibilitatea de a coopera cu ei. *Critique de la raison dialectique* propune, la un prim nivel, o filosofie a istoriei. Este sugerat un tip de raţiune dialectică prin intermediul căreia proiectul fiecărui individ ajunge, într-un fel, să fie văzut ca parte din totalitatea istoriei. Modul sclipitor în care sunt înfăţişaţi indivizii subminează această intenţie mai largă, ce ar fi urmat să-şi primească deplina justificare într-un alt volum (rămas şi acesta în faza de proiect). Cel de-al doilea nivel al tratatului ni-l arată însă din nou pe Sartre în adevăratele sale culori de moralist. Aici este trasat un contrast crucial între oamenii prinşi în „serie" şi cei cuprinşi într-un „grup-în-fuziune". În primul caz – ilustrat în mod bizar prin coada făcută de călători la autobuz –, Sartre are în vedere vieţile cotidiene lipsite de ţel şi voinţă, orbite de, /ea-eredinţă" şi legate între ele doar printr-o similitudine de scopuri accidentală. Exemple pentru cazul al doilea le oferă grupurile revoluţionare ai căror membri izbuteau să ajungă la libertate morală autentică prin participare la un proiect comun de schimbare a istoriei. Interesant e că teoria politică a lui Sartre apare axată mai mult pe „problema fiinţei" decât, să zicem, pe măsuri efective în favoarea celor săraci şi năpăstuiţi. Argumentul sartrian cuprinde o justificare frapantă a violenţei*. Cum reaua-ere-dinţă stă întruna la pândă în indivizi, oricine reneagă „grupul-în-fuziune" îşi pierde drepturile. Încercarea de a produce o viziune colectivă se poate înfăptui numai prin violenţă – consecinţă de care Sartre nu putea scăpa de vreme ce-i lipsea orice concept de sociabilitate. Modul în care el vorbeşte despre slăbiciunea individului autonom ni-l aminteşte pe Rousseau*, dar la Sartre nu există un respect echivalent pentru lege.

Gândirea politică a lui Sartre este excepţional de interesantă. Ea a constituit, pesemne, cea mai viguroasă expresie a concepţiei individualiste puritane în Franţa de după Rousseau şi pe baza ei se pot vedea limpede limitele unei gândiri politice lipsite de o concepţie despre sociabilitate. JAH

Bibliografie

Aron, R, *Histoire et dialectique de la violence*, Paris, Gallimard, 1973.

— ♦ Aronson, B., *Jean-Paul Sartre*: *Philosophy în the World*, Londra, New Left, 1980.

— Jameson, F., *Sartre after Sartre*, New Häven, Conn., Yale University Press, 1985.

— ♦ Manser, A., *Sartre*, Londra, Athlone, 1966.

— Sartre, J.

— *V.*, *L'Être et le néant*.

— *Critique de la raison dialectique*, vol. I, Paris, Gallimard, 1960.

Schüler, Friedrich von (1759-1805) Poet şi dramaturg german. S-a născut la Marbach, în sudul Germaniei, ca al doilea copil al unui medic militar. Anii nefericiţi pe care i-a petrecut la Academia Militară din Stuttgart (1773-1780) au sădit în el ura faţă de tiranie şi entuziasmul pentru libertate şi pentru virtutea republicană, al căror însemn aveau să-l poarte primele sale piese de teatru – mai presus de toate, *Hoţii* (1781). Dând o expresie viguroasă spiritului rebel promovat de mişcarea *Sturm und Drang*, aceste piese au incitat şi şocat spectatorii de teatru de pe întreg întinsul Germaniei (aducându-i totodată lui Schiller, în 1792, titlul de cetăţean de onoare al Republicii Franceze). După o dramatică evadare din Würtembergui natal, el s-a stabilit în cele din urmă la Weimar – oraş care, fiind reşedinţa lui Goethe, Wieland şi Herder, devenea pe atunci centrul cultural al Germaniei. Opera de maturitate a lui Schiller a fost inspirată de filosofia lui Kant* şi, în modul cel mai decisiv, de prietenia sa (începând din 1794) cu Goethe. De la rodnica lor alianţă datează o înflorire iară precedent a literaturii germane, cunoscută drept Clasicismul de la Weimar. Contribuţia particulară a lui Schiller la acest parteneriat – pe lângă capodopere precum *Wallenstein* (1796-1799), *Maria Stuart* (1800) şi *Wilhelm Tell* (1804) – a constat în elaborarea unei teorii estetice care încerca să aşeze arta într-o relaţie sistematică cu morala şi cu politica. În două eseuri de mare ecou – *Über die ästhetische Erziehung des Mensche*?! *în einer Reihe von Briefen* (1795) şi *Über naïve und sentimentalische Dichtung* (1795-1796) – Schiller discută despre condiţia libertăţii* în societatea modernă. Eşecul Revoluţiei franceze punea în evidenţă o dilemă pe care el o identificase şi în teoria dualistă kantiană a acţiunii morale: discrepanţa dintre aspiraţia oamenilor spre libertate şi actuala incapacitate a lor, ca fiinţe sensibile, de a acţiona în conformitate cu imperativele raţiunii. „Numai prin Frumuseţe îşi croieşte omul drumul spre Libertate" (*Educaţia estetica*, p. 9). Schiller atribuia facultăţii estetice activate în *Spieltrieb* capacitatea de a umple acest gol. Numai atingând plinătatea caracterului (*Totalität des Charakters*) în colaborarea armonioasă dintre toate facultăţile lor – eliberaţi atât de dominaţia unilaterală a imperativelor morale, cât şi de tirania necesităţii exterioare – oamenii aveau să devină capabili de cetăţenie într-un stat raţional. Teoria lui Ferguson* despre diviziunea muncii (*iluminismul scoţian*) şi paradoxul civilizaţiei discutat de Rousseau* i-au oferit

şi ele lui Schiller mijloacele de a face legătura între experienţa individuală şi conflictele dominante din viaţa socială şi politică.

Deşi, aidoma multor scriitori germani din epoca sa, deriva şi el imaginea armoniei şi a totalităţii dintr-o viziune idealizată a Greciei antice, Schiller a reformulat în chip semnificativ contrastul tradiţional dintre civilizaţia clasică şi cea modernă. Refuzând să vadă în aceasta din urmă doar simptome de degenerescentă şi de pierdere irecuperabilă, el recunoştea chiar în acţiunea „intelectului care divide totul" o dinamică a înaintării istorice care va crea omenirii posibilitatea de a restaura unitatea la un nivel nou, mai înalt. Integrând astfel experienţa modernă – dihotomia dintre raţiune şi simţire, fragmentarea cunoaşterii prin specializare, separaţia dintre individ şi stat – într-o dialectică a alienării* şi regenerării, Schiller a deschis reflecţiei filosofice şi politice noi căi, sesizabile în evoluţia romantismului* german, în *Fenomenologia* lui Hegel* şi în scrierile din tinereţe ale lui Marx.*

UV

Bibliografie

Abrams, M. H., *Natural Supernaturalism*: *Tradition and Revolution în Romantic Lite-rature*, cap. 4, New York, Norton, 1971.

— ♦ Miller, R. D., *Schiller and the Ideal of Freedom*, Oxford, Clarendon Press, 1970.

Schumpeter, Joseph Alois (1883-1950) Economist austriac cu contribuţii şi în alte domenii ale ştiinţei sociale. Încă din 1908 Schumpeter publică o carte importantă despre natura şi conţinutul teoriei economice (*Doctrina şi metoda economice*), care-i aduce faima de cel mai înzestrat membru al grupului mai tânăr de economişti austrieci. Îi avusese profesori pe Menger şi Böhm-Bawerk. Numit iniţial la Universitatea din Cernăuţi, din 1911 devine profesor de economie la Universitatea din Graz. În 1912 este publicată bine cunoscuta sa *Teorie a dezvoltării economice*. O mare parte dintre lucrările de mai târziu ale lui Schumpeter privitoare la ciclurile economice şi la evoluţia capitalismului* spre socialism* reprezintă elaborări şi ameliorări ale ideilor şi analizei globale prezentate în această carte. La vremea publicării ei era deja clar că Schumpeter nu putea fi privit ca fiind doar un economist, gândirea sa vădind preocupări mai largi de istoric şi sociolog.

În interpretarea dată de Schumpeter capitalismului, un rol central îl joacă întreprinzătorul, care aplică noi combinaţii de factori ai producţiei. El este inovatorul şi agentul schimbării şi dezvoltării economice. Ascensiunea şi declinul capitalismului au ca pivot tot figura întreprinzătorului schumpe-

terian. Inovaţiile introduse de o minoritate de inşi talentaţi – noi tehnologii, noi produse şi noi pieţe – iniţiază în viaţa economică noi cicluri scurte şi lungi, prin faptul că după o vreme lor li se alătură mulţi imitatori. Din cauza iluziei competitive au ioc fenomenele suprainvestiţiilor şi al supraexpan-siunii creditului.

În 1932 Schumpeter a devenit profesor permanent la Universitatea Harvard din SUA. În 1939 apare impresionanta sa lucrare *Business Cycles*, iar în 1942 cartea *Capitalism*, *Socialism and Democracy*, unde autorul prezice declinul treptat al capitalismului. Predicţia se sprijină pe ideea că nu eşecul economic, ci succesul economic al capitalismului este cauza mersului spre socialism. Schimbarea structurală în modul de organizare a societăţii se datorează, crede Schumpeter, nu factorilor economici, ci unor factori sociali.

Miezul economiei capitaliste îl formează, în concepţia lui Schumpeter, procesul destrucţiei creatoare. Aceasta poate îi văzută pe viu în deschiderea de noi pieţe, în crearea de noi metode de producţie, de noi produse şi tipuri de organizare, care modifică neîncetat, dinăuntru, structura economică. Caracterul competitiv al capitalismului este determinat mai mult de des-trucţia creatoare decât de modul de concurenţă descris în manuale, în care preţurile joacă un rol atât de dominant. Schumpeter avea o părere cum nu se poate mai bună despre caracterul dinamic şi potenţialul productiv ale capitalismului. Punând în paralel alocarea statică optimă a resurselor în cazul competiţiei perfecte cu eficienţa dinamică a structurilor monopoliste (îndeosebi în ceea ce priveşte activităţile inovatoare), el îşi exprimă preferinţa hotărâtă pentru monopol şi oligopol şi dispreţul faţă de libera concurenţă. Nu aderă la teoria conform căreia scăderea oportunităţilor de a investi şi încetinirea schimbărilor tehnice aveau să ducă la stagnare şi în cele din urmă la prăbuşirea capitalismului. Climatul actual de relansare economică, de aplicare a unor noi tehnologii şi de introducere a noi produse (precum şi atmosfera generală de optimism) sugerează că în această privinţă Schumpeter a avut dreptate.

De ce succesul capitalismului duce finalmente la declinul lui? Capitalismul, după cum spune Schumpeter, subminează cadrul social care-l protejează. Cadru din care fac parte rămăşiţele sistemului feudal şi existenţa a numeroase întreprinderi şi ferme mici. Dispariţia lor slăbeşte poziţia politică a burgheziei. Eliminarea funcţiei so-cio-economice a întreprinzătorului contribuie şi ea la subminarea burgheziei, mai ales în marile corporaţii, unde schimbarea tehnică este o chestiune de rutină, iar managementul este birocratizat, întărit de influenta crescândă a sectorului public. Dar capitalismul generează mai ales o armată de intelectuali critici şi frustraţi,

care prin atitudinea lor negativă contribuie la declinul capitalismului şi la instalarea unei atmosfere în care proprietatea privată şi valorile burgheze sunt zilnic supuse la atacuri de către jurnalişti şi opinia politică. Privind în urmă la atmosfera politică generală din anii i960 şi 1970, nu poţi nega că viziunea lui Schumpeter cuprindea un element de adevăr. Se parc însă că noile posibilităţi tehnice creează pentru activitatea antreprenorială despre care vorbeşte Schumpeter, mai ales în operaţiile la scară mai restrânsă, un spaţiu mult mai mare decât a prevăzut el însuşi. În plus, socialismul pare din ce în ce mai puţin atrăgător ca alternativă la capitalism.

Una dintre inovaţiile importante ale lui Schumpeter ca gânditor social o constituie distincţia dintre individualismul* politic şi cel metodologic. În particular, conceptul de individualism metodologic parc a fi crucial pentru analiza fenomenelor sociale din afara sferei mecanismului de piaţă. Ca metodă de analiză, individualismul metodologic prescrie să pornim de la individ când vrem să înţelegem, de pildă, funcţionarea procesului politic şi comportamentul grupurilor. În acest sens gândirea socială a lui Schumpeter stă în opoziţie cu gândirea lui Marx*, dominată de optica luptei de clasă. Teoria modernă a alegerii publice, care pentru a descrie comportamentul social al politicienilor şi birocraţilor invocă maximizarea de către ei a bunăstării individuale, constituie o aplicare directă a individualismului metodologic. De această evoluţie se leagă strâns teoria economică a democraţiei, dintre precursorii căreia face parte şi Schumpeter. În concepţia sa, metoda democratică este acel dispozitiv instituţional de elaborare a deciziilor politice, unde indivizii dobândesc puterea de decizie pe calea luptei competitive pentru votul cetăţenilor. Cu alte cuvinte, Schumpeter introduce ideea că democraţia este un tip de coordonare orizontală în sectorul public, comparabilă cu rolul pe care-l joacă mecanismul pieţei în sectorul privat al economiei. Procesul politic este privit ca un proces de piaţă, în care votanţii reprezintă cererea, iar politicienii şi birocraţii, oferta. Idee ce se dovedeşte foarte fecundă atât în teorie cât şi în practică şi contribuie la reputaţia lui Schumpeter de gânditor social şi economic de importanţă durabilă. AH

Bibliografie

Frisch, H. Ed., *Schumpeterian Economies*, New York, Praeger, 1982.

— ♦ Harris, S. E. Ed., *Schumpeter*, *Social Scientist*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1951.

— ♦ Heertje, A. Ed., *Schumpetrs Vision*, New York, Praeger, 1981.

— März, E., *Joseph Alois Schumpeter*, Viena, Verlag für Geschichte und Politik, 1983.

— Schumpeter, J., *Economic Doctrine and Method*, Londra, Allen & Unwin, 1954.

— *The Theory of Economic Development*, New York, Oxford University Press, 1962. –, *Ten Great Economiste*, Londra, Allen & Unwin, 1962. –, *Business Cycles*, New York, Me-Graw-Hill, 1939.

— („) –, *Capitalism*, *Socialism and Democracy*, Londra, Allen &

Unwin, 1976, –, Seidl, C. Ed., *Lectures on Schumpeterian Economies*, Berlin, Springer, 1984.

Seiden, John (1585-1654) Jurist şi filosof englez. A fost fiul unui mic fermier din Sussex. După absolvirea şcolii elementare locale a plecat la Universitatea din Oxford, devenind apoi avocat de profesie şi consilier juridic al unui grup de familii aristocrate. Cu sprijinul acestora ajunge membru al Parlamentului în anii 1620 şi din nou în anii 1630, jucând aici, în primul din cele două decenii, un rol de frunte în opoziţia faţă de Caroi I şi de miniştrii săi, iar în cel de-al doilea fiind un membru proeminent al grupului parlamentar moderat. Prestigiul său printre parlamentari a fost chiar şi după 1649 atât de mare, încât se zice că Oliver Cromwell s-a gândit să-i ceară să redacteze constituţia noii republici. A fost prieten, între alţii, cu Clarendon şi Hobbes*; cu acesta a avut multe în comun şi Hobbes a fost unul dintre ultimii care au venit să-l vadă înainte de moarte. Principala contribuţie a lui Seiden la istoria gândirii politice este cuprinsă în cuvântările sale din Parlament, care s-au bucurat de o largă circulaţie, şi în două scrieri de teorie politică generală – *Mare clausum* (1635) (o replică la *Mare liberum* a lui Grotius*) şi *De iure naturali et gentium juxta disciplinam ebraeorum* (1640). A mai publicat şi un mare număr de alte lucrări de istorie engleză şi clasică, scrise de regulă cu un scop politic (de pildă, faimoasa *History of Tythesy* 1617, în care se găseşte una dintre formulărik importante ale poziţiei erastiene în chestiunea conducerii bisericii). Seiden a fost un fel de Grotius englez, cu poziţie critică atât faţă de aristotelismoî tradiţional, cât şi faţă de scepticisme* modern, ostii oricărei revendicări ia favoarea puterii ecleziastice şi adepe hotărât al valabilităţii oricăror învoiea făcute între oameni (inclusiv al sclavia voluntare). *Mare clausum* întorcea împotriva lui Grotius unele dintre arsa-mentele acestuia în chestiunea libertăţii de navigaţie, în timp ce *De iun naturali* oferea o teorie cu totul nooè a dreptului natural*. Seiden susţine* că oamenii sunt, în principiu, toa. Liberi de orice îngrădiri morale, dacă n-au ajuns să se teamă de pedeapsa pe care ar putea să le-o aplice un superior (îndeosebi Dumnezeu) pentra anumite categorii de acţiuni dinain» specificate. Raţiunea naturală nu

pusa să ofere oamenilor lista unor astfel *gz* acţiuni; lucrul acesta îl putea face mimai o documentare istorică privind ce-mandamentele lui Dumnezeu către toi oamenii sau revelaţia directă. Această documentare el o găsea în relatarea talmudică a relaţiilor dintre Dumnezec şi oameni de după potop, singura proclamaţie universală potrivită (decalogul era numai pentru evrei). Acesc punct de vedere excentric s-a bucune totuşi de un larg respect printre autodî. De la «fârşitul secolului al XVII-lea şî de la începutul celui de-al XVIII-k* pentru detaşarea sa faţă de idee» convenţională că, de pildă, virtuţOc aristotelice sau decalogul ar putea fi considerate ca având un fundamexr raţional în natura umană; şi poate că Seiden a fost într-adevăr unul dinar primii autori care au declarat răspic* că libertatea morală absolută constituie condiţia esenţială a omului, ***Bibliografie***

Christianson, P., „Young John Seiden and the Ancient Constitution", în *Proceedings of the American Philosophical Society* 128 (1984), pp. 271-315.

— Selden, J., *Mare clausum* şi *De iure naturali et gentium juxta disciplinam ebraeorum*, în *Opera Omnia*, ed. D. Wilkins, Londra, 1726 (versiunea engleză a lucrării *Mare clausum*: *Of the Dominion or Ownership of the Sea*, trad. de M. Needham, Londra, 1652).

— (» Tuck.R., *Natural Right Theories*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979. –, „The ancient law *of* freedom", în *Reactions to the English Civil War 1642-1649*, ed. J. Morrill, Londra, Macmillan, 1982.

Seneca, Lucius Annaeus (c. 4 î.Cr. -65 d.Cr.) Filosof şi om de stat roman. S-a născut la Cordoba, în Spania, ca fiu al unui profesor local; din fragedă tinereţe a venit la Roma, urmărind să facă o carieră politică – decizie normală pentru un vlăstar al păturilor superioare dintr-un oraş de provincie romanizat. După ce scapă cu greu de execuţie sub Gaius şi de exil sub Claudius I, ajunge preceptorul lui Nero, care peste puţin timp, în 54 d.Cr. Îi succedă lui Claudius. La începutul domniei lui Nero, a fost unul dintre principalii lui sfetnici, apoi încetul cu încetul a căzut în dizgraţie. În anul 65 d.Cr. Este bănuit de a fi fost implicat într-o conspiraţie împotriva lui Nero şi, în consecinţă, silit să se sinucidă. Seneca este autorul a două scrieri făţiş politice – o satiră a zeificării lui Claudius şi un tratat despre clemenţă, precum şi a numeroase tratate filosofice şi drame în versuri. În măsura în care satira menţionată cuprinde un mesaj politic consecvent, ea este o critică a exerciţiului arbitrar al puterii, însă titlul ei, *Apocolocyntosis divi Claudi*, adică, Metamorfozarea lui Claudius în dovleac", dă de înţeles că nu trebuie s-o luăm prea în serios. Tema exercitării puterii revine în *De dementia*, scriere dedicată lui Nero şi compusă pe când Seneca era încă în graţiile acestuia. Data compunerii este cu siguranţă

ulterioară omorârii de către Nero a fratelui său vitreg, Bri-tannicus. În evaluarea acestei scrieri trebuie să pornim de la faptul că atitudinea clementă este virtutea caracteristică a monarhului a cărui putere este nelimitată şi care poate să-şi exercite puterea după cum îi place. Cu siguranţă că Seneca voia să-i recomande lui Nero clemenţa ca atitudine politică, ceea ce nu putea fi în ultimă instanţă mai mult decât un deziderat. Elemente de analiză politică sunt decelabile şi în lucrările filosofice mai generale ale lui Seneca, deşi acestea au ca intenţie principală edificarea morală. În ele sunt discutate problemele guvernământului republican şi imperial, precum şi sclavia şi întreaga ordine socială. Dar cu toate că tratează despre chestiuni actuale de interes major, analizele lui Seneca revin constant la tema caracterului individual al conducătorilor, pe de o parte, şi la cea a codului moral al politicianului individual, pe de alta. Nu există în ele o încercare susţinută de a lega comportamentul indivizilor de cadrul instituţional. MHC

Bibliografie

♦ Griffin, M. T., *Seneca*: *a Philosopher în Politics*, Oxford, Clarendon Press, 1976.

— Seneca, *Apocolocyntosis*, ed. P. T. Eden, Cambridge, New York, Melbourne, Cambridge University Press, 1984. –, *De dementia*, în *Moral Essays*, vol. I. Trad. De J. W. Basore, Londra, Heinemann, 1928.

separaţia puterilor Doctrina că diferitele funcţii ale guvernământului trebuie separate a fost formulată fragmentar de mai mulţi autori, printre care John Locke*, dar în special de către Montesquieu*, iar în forma ei modernă de către autorii eseurilor federaliste (*The Federalist Papers*), care i-au încorporat unele elemente ale ideii constituţionale engleze de îngrădiri şi contraponderi*. În forma ci cea mai pură, de care s-a apropiat cel mai mult în Statele Unite, doctrina separaţiei puterilor implică următoarele: (1) Puterile executivă, legislativă şi judecătorească sunt conferite prin constituţie* unor persoane şi organisme distincte. (2) Ramurile guvernământului sunt considerate a fi coordonate şi autonome, niciuna nefiind subordonată sau răspunzătoare în faţa vreuneia din celelalte. (De exemplu, legislativul nu poate înlătura executivul, iar acesta nu poate dizolva legislativul.) (3) Nicio ramură a guvernământului nu poate, în principiu, să exercite puterile atribuite de constituţie celorlalte ramuri. (De exemplu, legislativul nu poate să delege integral puterile sale ramurii executive sau să confere o putere nelimitată de edictare a regulilor, iar puterea judecătorească nu poate fi exercitată altfel decât prin ramura judiciară a guvernământului.) (4) Ramura judiciară acţionează independent de orice influenţă politică şi se bucură de inamovibilitate. Ea poate avea puterea de a declara constituţional nevalidă o legislaţie (deşi în afara Statelor Unite această putere nu este considerată de

către toată lumea ca fiind implicată de separaţia puterilor). Multe constituţii cuprind unele dintre aceste elemente, dar nu pe toate. Chiar şi în Statele Unite puterile guvernământului se intersectează în multiple feluri. Preşedintele, ca executiv, joacă un anumit rol în procesul legislativ. Senatul joacă un anumit rol în numirea executivului şi în încheierea de tratate. Prin procedeul numit „impeachmenr (punere sub acuzare), cele două componente ale legislativului pot să demită din funcţiile lor pe preşedinte şi pe judecători. În fine, multe puteri de legiferare au fost conferite unor organisme executive.

În Franţa, separaţia puterilor judecătorească şi legislativă se consideră că implică pentru cea dintâi interdicţia de a revizui sau anula acţiunea legislativă, în Australia, alocarea puterilor prin constituţie diferitelor ramuri ale guvernământului Commonwealtli-ului a limitat considerabil capacitatea parlamentului Commonwealth-ului de a delega puteri şi de a crea organe de judecată şi arbitraj. GM

Bibliografie

The Federalist Papers, nr. 47, 48, Londra, Everyman, 1948 (reeditat în 1986).

— Finnis, J. M, „Separation *of* powers în the Australian Constitution”, în *Adelaide La* Review*, 3 (1968), p. 154.

— ♦ Gwyn, W B., *The Meaning of the Separation of Powers*, New Orleans, Tulane University, Haga, Nijhoff, 1965.

— ♦ Marshall, G., *Constituţional Theory*, cap. 5, Oxford, Oxford University Press, 1971.

— ♦ Vile, M. J. C, *Constituţionalism and the Separaţie*»: *of Powers*, Oxford, Oxford University Press, 1967.

Sfântul Augustin – *Augustin* Shaw, George Bernard (1856-1950) Dramaturg şi pamfletar britanic. Membru de frunte al Societăţii fa-biene, a editat *Fabian Essay în Socialism* (1889). (*fabianism*)

Sidgwick, Henry (1838-1900) Filosof britanic, profesor de filosofie morală la Cambridge între 1883 şi 1900. Este încă privit ca o figură cenuşie a indeciziei din perioada victoriană târzie, reputaţie ce i-a fost ataşată de generaţia cambridgeană următoare, care a încercat o tratare separată a diverselor probleme abordate de el în chip de părţi ale unui cuprinzător sistem etico-politic. Sidgwick a fost ultimul dintre filosofii cu reputaţie care a încercat, aidoma lui J. S. Mill*, elaborarea de ample lucrări de etică, economie

şi politică (*ŢheMethodsofEthies*, 1874; *Wie Principâes of Political Economy*, 1883; *The Elements of Politics*, 1891), rămânând însă în ochii posterităţii gânditorul care a subminat certitudinile benthamite, economistul premarshallian şi politologul rămas la adăpost de impactul sociologiei postmarxienc. J. M. Keynes* a formulat la adresa sa următoarea remarcă rămasă celebră: „Niciodată n-a făcut altceva decât să se întrebe dacă creştinismul este adevărat, argumentând că nu este şi sperând că este" (*apud* Skidelsky, p. 34), preluată în imaginea zugrăvită de Skidelsky a unui Sidgwick „miş-cându-se fără efort – dar nu şi fără dificultăţi – printre multiplele lumi ale *Angst-uvui* victorian" (p. 34). Apreciere mai mult decât nedreaptă a unei cariere active şi rodnice în care implicarea în controversa intelectuală şi politică nu a condus – aşa cum avea să se întâmple de obicei în secolul al XX-lea – la generalizare sociologică, ci la o reconsiderare a premiselor gândirii politice suficient de atentă spre a-şi păstra o valoare durabilă. Sidgwick a fost fiul unui cleric evanghelic; a urmat Şcoala din Rugby împreună cu T. H. Green* şi a făcut parte din generaţia energică şi productivă care a realizat reforma universităţilor Oxford şi Cambridge în anii 1860 şi 1870, căutând totodată să adapteze aceste universităţi nevoilor noii democraţii şi să inventeze o formă de etică civică capabilă să ia locul credibilităţii în scădere a religiei revelate. Controversele religios-politice din anii 1860 reprezintă resortul dezvoltărilor din *The Methods of Ethies*, unde sunt relevate inadecvările egoismului în calitate de fundament al eticii utilitariste (*utilitarism*). Ce se întâmplă, întreabă Sidgwick, atunci când binele maxim nu poate fi realizat decât prin sacrificiu personal – situaţie pe care a cunoscut-o el însuşi când a demisionat din universitate, în 1869. Această carte, iar într-o măsură şi mai mare filosofia sa economică şi politică ulterioară, examinează relaţia în care se află imperativele morale şi axiomele politice *a priori* cu calculele de utilitate generală şi deci cu acţiunea guvernelor. Contemporanii săi, dintre care James Bryce a fost unul tipic, şi-au dat seama că originalitatea contribuţiei sale consta în modul cum a tratat termenii uzuali ai discursului etic şi politic: „cercetătorul care avea deja ceva cunoştinţe în materie (..) câştiga imens de pe urma detectării atâtor sofisme prezente în ideile curent acceptate, a semnalării atâtor condiţii de natura să restrângă amplitudinea cutărei propoziţii generale" (p. 333). Analiza atentă făcută de Sidgwick a unor concepte precum „dreptate", „autoritate", „libertate de a contracta" este cea care a conferit studiilor sale economice şi politice o valoare durabilă, de multe ori mai bine realizată în eseuri decât în lucrările sistematice. Deşi a fost ultimul economist cu reputaţie care nu folosea tehnicile matematice, modul cum a tratat funcţiile guvernului în economie a fost apreciat de Alfred Marshall ca fiind „de departe tot ce s-a scris mai bun în această materie"; iar discursul său către British Association, intitulat „On the Economic Exceptions to *laissez-faire'* rămâne un text clasic. *The Principles of Political Economy* a

stârnit mânia Şcolii din Manchester, prin teza că eficienţa economică putea să reclame uneori, chiar pe temeiuri strict utilitare, un element însemnat de intervenţie a statului; acest aparent radicalism era atenuat însă de anume rezerve în ceea ce priveşte capacitatea unei democraţii de a întreprinde un atare management economic. *The Elements of Politics* este construită după o schemă ce înaintează de ia principii la instituţii, şi în ea este relevată necesitatea guvernării de către cei competenţi şi dezinteresaţi; spre deosebire însă de Pareto* şi Mosca*, autorul nu formulează o teorie sociologică menită să explice hegemonia unor astfel de elite. Dezvoltările din *Elements* concordă cu formula „principii liberale şi voturi tory", aplicată de Sidgwick către sfârşitul vieţii în calitatea sa de fruntaş unionist liberal şi de cumnat al viitorului premier conservator Arthur Balfour. Cu toată reputaţia sa de indecis, cariera energică a lui Sidgwick de reformator universitar şi rigurozitatea criticii sale politice au reprezentat importante contribuţii la punerea bazelor etatismului consensualist din secolul al XX-lea. CTH

Bibliografie

Bryce, J., *Studies în Contemporary Bio-graphy*, Londra, Macmillan, 1903.

— ♦ Harvie, C. T., *TheLights of Liberalism*: *University Liberais and the Challenge of Democracy*, *1860-1886*, Londra, Allen Lane, 1976.

— Havard, W. C, *Henry Sidgwick and Later Utilitarian Political Philosophy*, Gainesville, University *of* Florida Press, 1959.

— ♦ Schneewind, J. B., *Sidgwick's Ethies and Victorian Moral Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1977.

— Sidgwick, H., *TheMethods of Ethies*, Londra, Macmillan, 1974. –, *The Principles of Political Economy*, Londra, Macmillan, 1883, -*The Elements of Politics*, Londra, Macmillan, 1891.

— Skjdelsky, *K.*, *John Maynard Keynes*, vol. I, Londra, Macmillan, 1983.

Sieyès, Emmanuel Joseph (1748-1836) Publicist şi politician francez. Născut într-o prosperă familie burgheză, Sieyès a fost şcolit de iezuiţi, a devenit preot şi a deţinut funcţii ecleziastice până la Revoluţie, în ciuda scepticismului nutrit faţă de teologia tradiţională şi a gustului său pentru filosofia seculară. În luna august a anului 1788 regele a anunţat întrunirea Stărilor Generale pentru luna mai a anului următor, iar Sieyès a scris patru broşuri, apărute între noiembrie şi februarie, menite să contureze programul Stării a Treia: *Eseu despre privilegii*, *Ce este Starea a Treia*? *Vederi despre*

mijloacele de care dispune poporul francez şi *Plan de deliberări*. Aceste broşuri, îndeosebi cea de a doua, l-au propulsat în avanscena politicii şi au contribuit la alegerea sa ca delegat din partea Parisului în Stările Generale. În cursul lunii iunie a jucat un rol important în fuziunea celor trei Stări separate în Adunarea Naţională şi a adus o contribuţie însemnată la conturarea constituţiei din 1791. După aceea, în cursul perioadelor republicană şi napoleoniană, importanţa sa politică a scăzut, iar influenţa sa, deşi la răstimpuri crucială, a fost intermitentă. Viaţa sa politică ia sfârşit în 1816 când, după căderea finală a lui Napoleon Bonaparte, s-a exilat la Bruxelles.

Combinarea inteligenţei cu aroganţa intelectuală şi cu hipersensibilitatea la critică explică cel puţin în parte limitările lui Sieyès ca politician, şi poate că şi limitele sale ca gânditor politic. El a fost în chip esenţial un publicist care a izbutit să sesizeze şi să dea expresie coerentă ideilor şi aspiraţiilor populare într-un moment de criză politică, contribuind astfel la închegarea ideologiei şi a retoricii politicii revoluţionare. Temele de căpetenie ale pamfletelor sale din 1788-1789 au fost atacul la adresa privilegiilor juridice, apărarea suveranităţii populare şi a guvernământului reprezentativ (*reprezentare*), în fine, afirmarea naţionalismului*. Orice stat cu adevărat social trebuie să se bazeze pe egalitatea în faţa legii, iar privilegiile juridice nu pot să genereze decât corupţie. Aceste privilegii creau puternice interese de clasă, determinau guvernanţii să protejeze aceste interese, promovau o falsă mândrie şi vanitate şi împiedicau recunoaşterea meritului real al celor care muncesc. O pătură privilegiată nu numai că nu era şi nu reprezenta naţiunea, ci în realitate se situa în afara acesteia. Naţiunea o forma Starea a Treia-toţi cei care contribuiau la binele social –, iar voinţa naţională era singura care trebuia reprezentată. Originile societăţii se află în voinţa indivizilor de a acţiona colectiv şi în învoiala lor, decurgând din aceasta, de a acţiona printr-o voinţă comună. Creşterea populaţiei poate face necesară crearea de instituţii reprezentative, dar voinţa naţională îşi păstra supremaţia, mai cu seamă prin aceea că putea fi în orice moment capabilă să determine schimbări în constituţia politică. Rămâne discutabil în ce măsură susţinerea de către Sieyès a ideii de suveranitate populară îl făcea adeptul democraţiei depline; ceea ce e sigur este că încă înainte de reculul entuziasmului său pentru alegeri populare, către sfârşitul anilor 1790, s-a pronunţat în favoarea unor mecanisme constituţionale, bunăoară a distincţiei dintre cetăţenia activă şi cetăţenia pasivă *cetăţenie*), ceea ce sugerează că păturile sărace, dar şi nobilimea se plasează în afara naţiunii. Cu toate acestea, el a dat o tentă populistă naţionalismului francez. Punând la baza apartenenţei naţionale nu cultura, limba sau tradiţia, ci contribuţia comună a cetăţenilor la voinţa naţională, Sieyès îi urma pe Montesquieu* şi pe Rousseau* în asocierea patriotismului cu participarea politică. JL

Bibliografie

Sieyès, E. I, *Qu ’est que le Tiers état*? precedat de *Essai sur les privilèges*, ed. Critică la Edme Champion, Paris, 1888.

— Van Deusen, *G.G.*, *Sieyès*: *His Life and His Naţionalism*, New York, Columbia University Press, 1932; retip. AMS Press, 1968.

sindicalism Teorie care s-a dezvoltat din experienţa mişcării sindicale franceze. Termenul este folosit uneori pentru desemnarea mişcării sindicale în sens general; mai adesea însă prin el este desemnată o teorie socialistă care consideră că luptele claselor muncitoare împotriva capitalismului trebuie duse nu prin activitate politică sau de stat, ci prin sindicate sau alte organizaţii exclusiv muncitoreşti. În formele ei mai militante, această teorie este numită uneori anarhosindicalism. Natura antipolitică a sindicalismului a fost inspirată iniţial de colapsul înregistrat de Fédération Nationale des Syndicats în 1894, după ce repetatele încercări de sprijinire a unor rezoluţii ce chemau la grevă generală au fost înfrânte de forţele politice ale Partidului Muncitoresc marxist al lui Jules Guesde. Drept urmare, în acelaşi an a fost creată organizaţia Confédération Générale du Travail (CGT). Împreună cu recent înfiinţata Fédération des Bourses du Travail (agenţii de plasare a forţei de muncă administrate de muncitori), ea a constituit vârful de lance al dezvoltării sindicalismului. Necontenita hărţuire a acestor burse şi reprimarea brutală a grevelor de către un guvern ce avea în componenţa sa şi un ministru socialist, pe Millerand, a întărit concepţia antietatistă a sindicalismului, în plus, Franţa, în pofida sistemului său politic şi administrativ foarte centralizat şi sofisticat, avea o economie relativ subdezvoltată, dominată de o viziune meşteşugărească; de aceea, sindicaliştii simţeau că, deşi Marx* susţinuse contrariul, o economie centralizată nu era inevitabilă. S-a impus astfel ideea că dacă unirea liberă a muncitorilor s-ar concentra asupra activităţii economice, ignorând politica, sindicalismul ar rămâne înrădăcinat în tradiţii locale şi autoadministrase descentralizată, în condiţii aproximativ similare sindicalismul a apărut şi în alte ţări mediteraneene, în Italia el a fost organizat sub Unione Sindicale şi şi-a păstrat caracterul popular până când a fost cooptat şi absorbit de fascişti. În Spania, în perioada de început a Republicii, Confederaciôn Nacional de Trabajo (creată în 1911) a atras peste un milion de membri. Ea a rămas puternică în timpul Războiului civil, dar a dispărut în 1939, după victoria lui Franco, în alte ţări, mai industrializate, sindicalismul nu a avut trecere. Numărul maxim de membri atins în Statele Unite de către Industrial Workers *of* the World (IWW), organizaţie creată în 1905, a fost de şaizeci de mii. Deşi a organizat cu succes un număr de greve generale localizate, ea era formată într-o proporţie prea mare din muncitori neanglofoni sau din afara mediului urban – mineri şi muncitori forestieri din vest. Pe de

altă parte, IWW a avut un anumit sprijin printre docheri, deopotrivă în America şi în alte părţi ale lumii (mai ales în Australia în timpul primului război mondial).

IWW şi* alte grupări sindicaliste au fost adesea asociate cu violenţa şi sabotajul; teoria sindicalismului este însă ceva mai moderată decât o sugerează imaginea ei publică. Fernand Pelloutier, secretar al Fédération des Bourses du travail şi unul dintre principalii arhitecţi ai sindicalismului, spunea în 1902 că „revoluţiile pătate cu sânge nu folosesc la nimic, singurul lor beneficiar fiind burghezia". Pellou-ţier concepea revoluţia ca pe un mare refuz, greva generală fiind pentru masele muncitoreşti un mod de a întoarce spatele puterilor statornicite. Georges Sorel*, care a avut puţine legături cu sindicalismul *of* icial, dar a cărui lucrare *Réflections sur la violence* (1908) constituie, probabil, cea mai rafinată expunere a teoriei sindicaliste, a elaborat teoria grevei generale şi a afirmat că aceasta are „o semnificaţie" total diferită de cea a revoluţiilor anterioare. Violenţei proletare, susţinea el, îi este inerentă limitarea brutalităţii, deoarece sindicaliştii refuză să folosească puterea de stat pentru propriile scopuri. Pentru Sorel, aşadar, „violenţa" însemna pur şi simplu răzvrătire împotriva instituţiilor existente, pe când „forţa" însemna represiune din partea instituţiilor existente. În viitoarea revoluţie proletară nu va fi nevoie de niciun mecanism de stat, pentru că atitudinea agresiv antiintelectuală a muncitorilor exclude din capul locului proiectele utopice; realitatea nu trebuia silită să se conformeze unui plan preconceput. În orice caz, revoluţia nu va avea nevoie de asemenea proiecte, pentru că societatea socialistă exista deja prin Fédération des Bourses du travail, sindicate şi ateliere. Câteodată practica a fost mai violentă decât indicau scrierile lui Sorel, în multe ţări având loc confruntări brutale între muncitori şi puterea *of* icială. Eşecul grevei generale britanice din 1926, deşi aceasta nu era condusă de sindicalişti, a dăunat imaginii tacticii sindicaliste. În plus, poziţia antietatistă a sindicalismului a fost în cele din urmă înfrântă de forţele Internaţionalei a III-a şi de politizarea mişcărilor socialiste europene.

Bibliografie

Brissenden, P. F., *The Launching of the Industrial Workers of the World* (*1913*), New York, Haskell, 1971.

— Julliard, I, *Fernand Pelloutier et les origines du syndicalisme d'action directe*, Paris, Editions du Seuil, 1971.

— Pelloutier, F., *Histoire des Bourses du travail* (*1884*), pref. De G. Sorel, Paris, Gordon & Breach, 1971.

— Ridley, F. F., *Revolutionary Syndicalism în France*: *the direct action of*

its time, Cambridge, Cambridge University Press, 1970.

— Roberts, D. L., *The Syndicalist Tradition în Italian Fascism*, Chapel Hill, University *of* North Carolina Press, 1979.

— Sorel, G., *Réflections sur la violence*, ed. A IV-a, Paris, Librairie des sciences politiques et sociales, 1919.

— Stearns, P., *Revolutionary Syndicalism andFrench Labor*, New Brunswick, NJ, Rutgers University Press, 1971.

Smith, Adam (1723-1790) „Filosof moral” şi economist britanic. S-a născut la Kirkcaldy, în Scoţia, ca singurul copil, postum, al unui funcţionar. A urmat şcoala din localitatea natală, apoi Glasgow College (1737-1740), unde a fost influenţat în principal de Francis Hutcheson. Următorii şase ani şi i-a petrecut la Balliol College din Oxford; întorcându-se în Scoţia, în 1750 succesul prelegerilor sale publice de retorică şi *belles lettres* ţinute la Edinburgh i-a adus numirea la catedra de logică din Glasgow. Doi ani mai târziu s-a transferat la catedra de filosofie morală, unde a rămas până la retragerea sa din învăţământ, în 1764. Activitatea de predare a eticii, dreptului şi politicii a oferit cadrul pentru cele două principale lucrări ale sale, *A Theory of Moral Sentiments* (1759) şi *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776); pentru o înţelegere mai deplină a ambiţiosului sistem de cunoştinţe pe care-l transmitea studenţilor săi, acum putem suplimenta aceste scrieri cu notiţele luate de studenţi la prelegerile sale de drept.

Smith a părăsit Glasgow-ul devenind preceptorul tânărului duce de Buccleuch, împreună cu care vizitează Franţa şi Geneva; în timpul acestei călătorii a făcut cunoştinţă cu economişti şi *les philosophes* francezi. În acelaşi răstimp a început să lucreze la ceea ce peste doisprezece ani avea să fie *Avuţia naţiunilor*. Graţie, în bună parte, modului favorabil în care a fost primita această lucrare, Smith a fost numit director al vămilor la Edinburgh, funcţie prin care a pus priceperea sa în chestiuni de economie la dispoziţia unor oameni de stat precum Pitt, North şi Shelburne.

Deşi mai târziu avea să fie cunoscut în principal drept întemeietorul unei şcoli de economie politică clasică*, din care fac parte Malthus*, Ricardo*, J. S. Mill* şi Marx*, Smith a fost înainte de toate un „filosof moral” ale cărui vederi etice şi juridice sunt esenţiale pentru a-i înţelege concepţiile politică şi economică. Vestitul „sistem al libertăţii naturale şi al dreptăţii desăvârşite”, expus în *Avuţia naţiunilor*, serveşte drept model explicativ şi concomitent

normativ pentru activităţile umane din sfera economică. Modelul caută să arate că urmărirea neabătută a interesului egoist al indivizilor în condiţii de concurenţă poate (şi trebuie lăsat) să creeze o ordine publică armonioasă, în care foloasele creşterii şi ale eficienţei economice, în principal sub forma sporirii salariilor şi a scăderii preţurilor şi a profiturilor, se vor distribui larg în întreaga societate. Creşterea belşugului este privită drept o consecinţă neintenţionată a comportamentului miop, orientat în cea mai mare parte spre satisfacerea nevoilor private şi motivat de dorinţa persistentă de ameliorare a situaţiei personale şi a statutului social propriu. Mecanismele economice care generează creşterea sunt lărgirea pieţelor, mărirea productivităţii ca efect al diviziunii muncii, în fine, acumularea capitalului graţie chiverniselii individuale în condiţii ce asigură securitatea economică. *Avuţia naţiunilor* cuprinde, aşadar, o pledoarie minuţios argumentată în favoarea liberului schimb şi a pieţei concurenţiale la scară naţională şi internaţională, pledoarie coroborată printr-un „extrem de violent atac" la adresa restricţiilor mercantile şi a privilegiilor de monopol acordate de către stat (*mercantilism*). Spre deosebire însă de versiunile de mai târziu, mai extreme ale individualismului *laissez-faire**, Smith acorda la fel de multă atenţie premiselor instituţionale necesare producerii unui rezultat socialmente benefic, ca şi conexiunilor interne generate de activitatea economică însăşi. Prin contrast cu ştiinţa economică mai recentă, el nu a folosit postulatele omului economic raţional, fiind preocupat în egală măsură de efectele politice şi morale ale activităţilor economice din societăţile comerciale moderne ca şi de beneficiile materiale ca atare. Ba chiar, în privinţa acestora din urmă, trebuie admis că poziţia sa a fost pronunţat sceptică şi ascetică.

Contribuţiile lui Smith la gândirea socială şi politică pot fi cel mai bine înţelese dacă le privim ca pe nişte va-riaţiuni originale pe teme ale filosofici morale scoţiene, enunţate iniţial de Hutcheson, şi ca pe nişte dezvoltări mai sistematice ale unor idei de jurisprudenţă naturală şi politice care se întâlnesc în scrierile apropiatului său prieten David Humé*. (*iluminismul scoţian*) Smith adoptă împreună cu Hume un punct de vedere newto-nian sau naturalist în morală şi în politică, respingând contractul social* ca explicaţie a originilor guvernământului, în locul unor astfel de construc-te raţionaliste, Smith tratează obligaţia politică* drept rezultat al unor dispoziţii psihiologice prezente în toate societăţile, mai precis al deferentei intrate în obişnuinţă faţă de autoritatea statornicită şi al sentimentului de utilitate publică atribuită formelor de guvernământ normale. Supunerea politică era astfel pusă în legătură cu fenomenul sociologic cunoscut drept distincţie de rang sau clasă şi plasată sub influenţa climatului de „opinie" dominant, fie că aceasta era sau nu exprimată în instituţii reprezentative, în opoziţie cu teoriile mai individualiste despre societate şi guvernământ, Smith a dezvoltat, în *A Theoiy*

of Moral Sentiments, conceptul de „simpatie” ca explicaţie a capacităţii noastre de a căuta şi obţine aprobarea semenilor noştri şi de a ne forma astfel norme morale şi reguli de justiţie obiective, ce funcţionează ca repere de conduită interne şi externe. Accentul pus astfel pe deprinderile socialmente dobândite exersate prin obiceiuri şi instituţii deosebite după timp şi loc îşi află expresie şi în modul original în care Smith tratează dreptul şi guvernământul, ca pe nişte fenomene istorice apărute printr-un proces ce poate fi împărţit în patru faze de progres succesive, fiecare corespunzând câte unui mod particular de subzistenţă – vână-toresc, păstoresc, agricol şi comercial. Ultima dintre aceste patru faze, numită şi societate comercială sau societate civilă, este forma care s-a ivit în Europa modernă ca rezultat al revoluţiei tăcute care a subminat instituţiile feudale. Această revoluţie este descrisă în Cartea a III-a a *Avuţiei naţiunilor*, consideraţiile privind natura societăţii comerciale şi implicaţiile ei pentru libertate dau unitatea întregii lucrări.

Smith are în comun cu Hume şi concepţia precumpănitor juridică despre libertate*. În centrul acestei concepţii stă siguranţa drepturilor personale şi de proprietate în condiţiile supremaţiei legii, dreptatea fiind definită în ea drept abţinere de a prejudicia drepturile altora. Dreptatea astfel înţeleasă presupune mai mult reguli negative ale justiţiei comutative decât reguli morale pozitive, dar mai anevoie de codificat şi deci de pus în aplicare, pe care se sprijină bunăvoinţa şi justiţia distributivă. În lipsa unor astfel de reguli negative nu este posibilă existenţa socială, dar nevoia de ele a devenit acută odată cu dezvoltarea inegalităţilor generate de proprietate şi cu creşterea numărului şi a complexităţii prejudiciilor potenţiale ce se puteau provoca. Libertatea personală în sensul modern a fost, aşadar, produsul procesului însuşi de civilizare, care depinde de capacitatea unor i puternice guverne centralizate de a administra dreptul într-un mod eficace şi imparţial. Alături de apărarea regatului, justiţia făcea parte dintre îndatoririle principale ale suveranului; şi este clară convingerea lui Smith că pentru îndeplinirea în bune condiţii a acestei funcţii erau necesare deopotrivă intervenţia legislativă şi cea judecătorească. El face frecvent referire nu doar la inoportunitatea economică, ci şi la ideile de injustiţie şi opresiune atunci când critică încercările guvernelor de a reglementa viaţa economică, mai cu seamă dacă aceste încercări constau în acordarea de privilegii unor ordine sau grupuri particulare din societate. După opinia sa, cele mai frecvente îndepărtări de la principiile justiţiei naturale se datorau presiunilor exercitate asupra guvernelor de către anumite grupuri de interese, legate îndeosebi de comerţ şi industrie. Smith n-a pregetat să afirme că injoncţiunile unor astfel de grupuri erau contraindicate mai cu seamă în materie de legislaţie, unde trebuia să domnească ideea binelui public. Smith considera, de asemenea, că în privinţa educaţiei şi a realizării de lucrări publice guvernul avea de

îndeplinit sarcini semnificative, acestea neputând fi lăsate pe seama iniţiativei private. Astfel, învăţământul sprijinit de către stat era deosebit de important ca antidot faţă de efectele de subminare a capacităţilor morale, sociale şi politice ale populaţiei, pe care le avea diviziunea muncii. În consecinţă, Smith anticipa că odată cu belşugul material al societăţii vor creşte îndatoririle guvernului şi chiar şi dimensiunile aparatului guvernamental; era însă preocupat, în acelaşi timp, de găsirea de mijloace prin care unele funcţii esenţiale să poată fi asigurate fără prea mari poveri sub formă de impozite şi de înmulţire a activităţilor neproductive". Aşa se explică interesul său pentru crearea de instituţii nelegate de piaţă, menite să obţină acest rezultat prin metode ce ajustau stimulentele cu performanţa. Preocuparea lui Smith pentru un mecanism instituţional capabil să ţină în frâu înclinaţiile nocive şi să pună energiile în slujba binelui public izvora din viziunea sa robust realistă despre natura umană, viziune ce pune accentul pe vanitatea omului, pe egoismul său şi pe propensiunea de a-i domina pe alţii atunci când se iveşte prilejul. Aceasta imprimă concepţiei sale politice o turnură nonidealistă, profund antiutopică, concepţie rezumată cel mai bine în critica sa din *A Theory of Moral Sentiments* la adresa „omului de sistem", care caută să transpună în realitate un plan de guvernare ideal, fără a ţine seamă de motivele şi interesele acelor indivizi şi grupuri care alcătuiesc societatea civilă, imprimându-i o configuraţie caracteristică. Statul şi societatea civilă sunt sfere aflate în interacţiune. Cunoaşterea „ştiinţei legiuitorului" este de folos pentru animarea spiritului public şi încurajarea atitudinilor potrivite omului de stat ca opuse celor ale simplului politician; mecanismul juridic şi întregul aparat de stat sunt însă necesare pentru contracararea comportamentelor antisociale şi pentru realizarea concordanţei dintre interesul privat şi cel public.

Smith nu se aştepta ca sistemul libertăţii naturale preconizat de el să fie realizat ca un întreg şi niciodată n-a avut pretenţia că poate face previziuni ample. Cu toate acestea, unii i-au reproşat de a fi fost un apologet, iar alţii de a nu fi luat în considerare multe aspecte ale etapelor de mai târziu, mai industriale ale capitalismului, îndeosebi de a fi subestimat rolul pe care-l joacă în producţie tehnologia şi răspândirea metodelor de fabrică, *ccu* întreg cortegiul de consecinţe vizibile ale acestora în ceea ce priveşte inegalitatea şi exploatarea. Cu ceva mai multă îndreptăţire ar putea fi criticat pentru încrederea lui excesivă în virtuţile autoreglatoare ale pieţelor concuren-ţiale. Lui Smith i se mai reproşează uneori că a deviat discursul politic spre economie şi sociologie, îndepăr-tându-l astfel de temele morale mai largi prezente în discursul politic clasic. Reproşul acesta poate fi pus în legătură cu un atac mai general la adresa poziţiei sale nonidealiste, naturaliste. Gândirea politică a lui Smith mai poate fi criticată că se axează prea mult pe „opinie" şi persistă în a crede că o societate stratificată este în măsură să asigure

stabilitatea şi legitimitatea guvernământului. Cu alte cuvinte, durabilitatea viziunii sale politice a fost pusă sub semnul întrebării tocmai de acele forţe ale fluidităţii sociale în care el vedea unul dintre produsele secundare binevenite ale progresului economic; acest progres a creat situaţii în care supunerea politică şi ierarhia socială par să nu mai acţioneze în sensul consolidării reciproce. Distincţia pozitiv/normativ nu constituie o modalitate întru totul potrivită de înţelegere a poziţiei lui Smith, deoarece, ca şi în cazul altor autori ce ţin de tradiţia dreptului natural, ambiguităţile fecunde cuprinse în termenul „natural" îi permit lui Smith să se mişte liber între ceea ce se petrece în mod normal în condiţii reale şi ceea ce ar trebui să se petreacă în condiţii ideale. Aşa se face că ideile sale despre dreptate şi libertate, deşi îndeajuns de realiste, erau însoţite de dorinţa de a oferi explicaţii privind modul în care relaţiile dintre oameni au ajuns să fie cele ce erau în vremea sa. Încercarea de a combina punctul de vedere al omului de ştiinţă cu cel al moralistului politic s-ar putea, de fapt, să fie principala sursă a interesului manifestat faţă de Smith de către generaţiile de mai târziu. * DNW

Bibliografie

Campbell, T.D., *Adam Smith 's Science of Morals*, Londra, Allen & Unwin, 1971.

— Forbes, D., „Sceptical Whiggism, commerce and liberty", în *Essays on Adam Smith*, ed. A. Skinner şi T. Wilson, Oxford, Clarendon Press, 1976.

— Haakonssen, K., *The Science of a Legislator*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

— ♦ Raphael, D. D., *Adam Smith*, Oxford, Oxford University Press, 1985.

— Rosenberg, N., „Some instituţional aspects *of* the Wealth *of* Nations", în *Journal of Political Economy*, 68 (1960), pp. 537-570.

— ♦ Skinner, A., *A System of Social Science*, Oxford, Clarendon Press, 1979.

— Smith, A., *Avuţia naţiunilor*, trad. de Al. Halunga, Bucureşti, Editura Academiei, 1962.

— Smith, A., *The Glasgow Edition of the Works and Cor-respondence of Adam Smith*, R H. Campbell şi A. S. Skinner ed., Oxford, Clarendon Press, 1976.

— ♦ Winch, D., *Adam Smiths Politics*, Cambridge, Cambridge Univesity

Press, 1978.

social-democraţie Ideea de social-de-mocraţie este una complexă; la început o formă de marxism* dogmatic, mai târziu ea a ajuns să aibă o semnificaţie foarte diferită. Pentru a explica această schimbare şi complexitatea rezultată în urma ei, se impun câteva referiri la istoria şi dezvoltarea instituţională ale social-democratiei şi cu deosebire la relaţiile ci cu socialismul şi cu neoliberalismul. Social-democraţia în sensul ei modern îşi are originile în dezbinările produse înăuntrul Partidului Social-Democrat din Germania, format în 1875 printr-o acomodare între reformismul lui Lassalle* şi marxismul ortodox. Programul de la Gotha, care definea concepţia noului partid, a fost aspru criticat de Marx* în *Critica Programului de la Gotha* (1875), lucrare în care putem identifica principalele elemente ale diferenţelor majore de mai târziu dintre marxism şi ceea ce ulterior a devenit social-democraţie. După părerea lui Marx, *Programul* cuprindea un număr de erori dintre care două de importanţă teoretică majoră. Una o constituia teoria starului presupusă de *Program*. Acesta preconiza dezvoltarea unui stat liber pe calea votului universal, a legislaţiei directe, a drepturilor civice şi a miliţiei populare, şi postula că aceste schimbări puteau fi înfăptuite prin mijloace paşnice. Marx, în schimb, susţinea că aceasta echivala cu acceptarea concepţiei hegeliene după care statul s-ar afla în afara şi deasupra forţelor economice şi sociale ce acţionează în societate, fiind un instrument universal şi neutru care, odată cucerită puterea politică, putea fi folosit pentru realizarea de paşi spre socialism.. Pentru Marx, statul era un instrument al dominaţiei de clasă, iar socialismul nu putea fi înfăptuit decât printr-o transformare revoluţionară. Cea de-a doua temă importantă din *Program* respinsă de Marx era încercarea de a defini socialismul, cel puţin în parte, în termeni de dreptate socială sau de ceea ce *Programul* numea „o repartiţie echitabilă a produselor muncii”. Marx era de părere că o atare încercare năruia în chip esenţial coerenţa materialismului istoric sau a socialismului „ştiinţific” prin faptul că admitea că valori morale de felul dreptăţii puteau acţiona independent de relaţiile de clasă dominante, încât un guvern socialist democratic ar fi fost capabil, prin acţiune politică, să realizeze o repartiţie echitabilă şi dreaptă a produsului social. Or, pentru Marx, va-lorile morale fac parte din suprastructura ideologică şi nu pot acţiona ca nişte motive politice independente de reformare a structurii de bază a societăţii.

De partea social-democrată a controversei, aceste probleme au fost examinate de Bernstein*, un membru de frunte al Partidului Social-Democrat şi executor literar al lui Engels. Bernstein a procedat la o revizuire fundamentală a analizei marxiene a capitalismului şi a tezelor marxiene despre socialism, demers ce a condus la ideea de „revizionism”. El a fost

impresionat de faptul că majoritatea previziunilor lui Marx privitoare la dezvoltarea capitalismului* pur şi simplu nu s-au adeverit, de unde a tras concluzia că eşecul părţii prédictive a teoriei semnala o carenţă în analiza pe care se sprijineau predicţiile. Începând de la crearea Reich-ului german în 1870, Germania a cunoscut o perioada de mare prosperitate, de care, susţinea Bernstein, au beneficiat toate clasele, nu doar capitaliştii şi membrii mai emancipaţi ai clasei muncitoare. Teoria marxistă putea, fireşte, să-şi încorporeze ideea că în anumite faze ale dezvoltării sale capitalismul era capabil să genereze perioade de relativă prosperitate, dar o astfel de prosperitate ar fi întotdeauna restrânsă la capitalişti şi, eventual, la elita proletariatului, a cărei fervoare revoluţionară era astfel „cumpărată". Bernstein a găsit carenţe teoriei marxiene nu numai în explicarea schimbărilor economice. Această teorie nu era capabilă să explice, credea el, nici schimbările corelative din structura socială. Marx susţinuse că pe măsura dezvoltării capitalismului urma să se producă o polarizare a claselor, între proletariatul asuprit şi exploatat, pe de o parte, şi exploatatorii, capitaliştii, pe de alta. O astfel de polarizare nu s-a produs, arăta Bernstein. Ba chiar dimpotrivă, în meşteşuguri, industrie şi comerţ s-a produs o mare diferenţiere a structurii sociale, crescând numeric ocupaţiile caracteristice clasei de mijloc.

Predicţiile privind polarizarea claselor şi pauperizarea crescândă a clasei muncitoare au fost considerate de mulţi pietre unghiulare ale teoriei revoluţiei la Marx. Evoluţia acestor doi factori urma să amplifice tensiunile din sânul capitalismului în aşa măsură, încât în cele din urmă sistemul avea să se prăbuşească. Cum însă, după părerea lui Bernstein, aceste predicţii n-au fost corecte, accentul pus pe revoluţie trebuia, în concepţia sa, abandonat. De altfel, eşecul părţii prédictive a teoriei submina pretenţiile ştiinţifice ale analizelor din care ea izvora, ceea ce l-a făcut pe Bernstein ca, în influenta sa conferinţă, *Cum este posibil un socialism ştiinţific*? (1901), să rupă cu socialismul *ştiinţific*, considerat a fi principalul element distinctiv al sistemului marxian. El susţinea acum că socialismul nu era un rezultat inevitabil al dezvoltării capitalismului, ci un ideal moral pentru care trebuiau să lupte cei care îl împărtăşeau.

Consecinţele practice ale criticii bern-steiniene erau limpezi. Nu era nevoie de revoluţie, dat fiind că cele două temeiuri pe care era sprijinită necesitatea ei se dovediseră iluzorii. Lupta pentru socialism trebuia să fie gradu-alistă şi reformistă. Pe plan politic, ea avea să constea în încercarea de realizare a democraţiei depline; pe plan economic, în aproprierea de către muncitori, folosind atât puterea politică, cât şi presiunea sindicală, a mijloacelor de producţie ale societăţii. Proiectata socializare a puterii

economice germane a devenit, în concepţia lui Bernstein, mai uşoara în urma dezvoltării cartelurilor în economie, proces prin care proprietatea asupra puterii economice devenea mai puţin difuză. Sarcina era deci de a lupta pentru obiective socialiste particulare, şi nu de a aştepta naşterea din pântecele istoriei a unui socialism integral. Emergenţa social-democraţiei în Marea Britanie a fost puternic influenţată de noul liberalism dezvoltat de teoreticieni ca Hobhouse* şi W. Wallas. Acesta din urmă, în ale sale *Fabian Essays* (1889), spunea că ţelul său politic era „o democraţie experimentală şi limitată", iar Hobhouse, în *Social Evolution and Political Theory* (1911), lega între ele liberalismul*, şi social-democraţia. În timp ce liberalismul vechi sau clasic avusese ca ţintă înlăturarea îngrădirilor şi a restricţiilor, îndeosebi în sferele civilă şi a schimbului, noul liberalism era preocupat de înfăptuirea unei mai mari dreptăţi sociale şi a unei repartiţii mai echitabile a recompenselor sociale în vederea asigurării unei libertăţi mai mari, înţeleasă nu doar în sens negativ, ci şi în unul pozitiv. Mecanismul potrivit pentru atingerea acestui scop era intervenţia statului în economie. În acest sens, aşadar, există o anume suprapunere între revizionismul gen Bernstein şi noul liberalism, dat fiind că în ambele cazuri statul şi reforma politică sunt considerate drept instrumente cu ajutorul cărora o voinţă politică adecvată putea atinge respectivele scopuri sociale, definite în termeni morali. Iniţial, unii fabieni, în special Beatrice şi Sidney Webb, nu au văzut necesitatea unui partid socialist – lucrul cu adevărat necesar fiind pătrunderea în conducerile partidelor existente, îndeosebi câştigarea adeziunii elementelor înaintate din Partidul Liberal, astfel încât la socialism urma să se ajungă într-un mod cumulativ, ca rezultat al unei lungi perioade de reforme sociale. (→ *fabianism*) Socialismul nu reclama, aşadar, o ruptură decisivă cu societatea capitalistă, ei urmând să fie, în cuvintele lui Cole* şi Postgate, „culminaţia logică a unei politici progresive de reforme sociale" (p. 410). Dezvoltarea simultană a fabianismului şi a noului liberalism a contribuit la configurarea, în Marea Britanie, a unei forme nemarxiste de socialism, în măsura în care anumiţi autori, ca P. F. Clarke în *Liberais and Social Democrats în Historical Perspective* (1978) şi Alan Warde în *Consensus and Beyond* (1982), au privit tradiţia social-democrată din ţara lor ca fiind strâns legată de aceste evoluţii, şi nu ca o revizuire internă a marxismului. Socialismul, în accepţiunea lui social-democrată, este o combinaţie între democraţia politică, statul asistenţial, accesul cât mai larg la educaţie şi o mai mare dreptate socială, toate acestea urmând a se dezvolta în contextul unei economii mixte. Teme ce aveau să devină importante în dezvoltarea ulterioară a social-de-mocraţiei în Marea Britanie. Spre sfârşitul deceniului 1930, poziţia social-democrată a primit un important reazem teoretic odată cu publicarea lucrării lui Keynes* *Teoria generală a ocupării forţei de muncă, a dobânzii şi banilor* (1936). Deşi Keynes însuşi era liberal, argumentele sale au fost valorificate de social-de-

mocraţi ca Durbin, în *The Politics of Democratic Socialism* (1940), şi Douglas Jay, în *The Socialist Case* (1938), ca noi dovezi ale falsităţii analizei făcute de Marx societăţii capitaliste. Tehnicile keynesiene păreau a se recomanda drept soluţii la contradicţiile capitalismului, cu condiţia de a fi ales un guvern capabil să le pună în aplicare. Argumentele lui Jay erau atât de viguroase, încât, între altele, l-au convins pe decanul teoreticienilor marxişti britanici din anii ’30, John Strachey, în cartea *Programme for Progress* (1940), să abandoneze marxismul în favoarea unei abordări mai social-démocrate. La impunerea crescândă a viziunii social-démocrate în defavoarea marxismului au contribuit, spre sfârşitul anilor ’30, şi alţi factori, în particular teza dezvoltată de James Burham în *The Managerial Revolution* (1941), care, după impresia multora, submina o parte din analiza capitalismului făcută de Marx, insistând asupra importanţei divorţului tot mai accentuat dintre proprietate şi control în întreprinderile capitaliste, în perioada posthelică, mai cu seamă în Marea Britanie şi în Germania, ideile social-démocrate au câştigat teren în cadrul stângii politice. În 1959, la Conferinţa de la Bad Godesberg, Partidul Social-Democrat şi-a abandonat marxismul rezidual, îmbrăţişând până la capăt principiile social-démocrate, iar în Marea Britanie, Partidul Laburist sub conducerea lui Hugh Gaitskell s-a orientat din ce în ce mai mult în practică, chiar dacă nu şi în statut, spre idei social-démocrate, mai cu seamă spre cele privind egalitatea şi dreptatea socială. Procesul a fost stimulat într-o măsură considerabilă de publicarea în 1956 a lucrării lui C. A. R. Crosland* *The Future of Socialism*, iar în 1962 a lucrării lui Douglas Jay, *Socialism and the New Society*. Scriind în spiritul lui Bernstein, Crosland susţinea că tehnicile keynesiene de gestiune economică, adoptate de guvernele laburiste din perioada 1945-1951 şi de administraţia conservatoare care le-a succedat, soluţionaseră multe dintre tensiunile capitalismului. Proprietatea asupra industriei era acum mai larg distribuită, iar controlul asupra ei se afla în mâinile unor manageri de profesie; sindicatele îşi sporiseră puterea; anii de război arătaseră întregii ţări cum putea fi folosită puterea de stat pentru binele comun, dacă exista o voinţă politică în acest sens; sărăcia primară fusese redusă; fuseseră naţionalizate industrii-cheie, precum cea a gazelor, electricitatea, căile ferate şi minele şi fusese edificat un cuprinzător stat asistenţial. În concepţia lui Crosland aceste intervenţii avuseseră un efect atât de amplu asupra repartiţiei puterii în societate şi asupra naturii economiei, încât Marea Britanie nu mai era o societate capitalistă în sensul dat de Marx acestui termen. Social-democratul trebuia să-şi caute în altă parte inspiraţia şi reperele, în valori precum dreptatea socială, egalitatea* şi difuziunea puterii. Dintre acestea, Crosland punea la loc de frunte egalitatea. O mai mare egalitate urma a se realiza prin două mijloace principale. Primul şi cel mai general era creşterea economică. În concepţia lui Crosland, într-o societate democratică se putea înfăptui o mai mare egalitate cu minimum de tensiuni

sociale, printr-o nivelare în sus, şi nu în jos, iar dividendele fiscale ale creşterii aveau să permită menţinerea nivelului de trai absolut al celor avuţi odată cu ameliorarea poziţiei relative a membrilor mai dezavantajaţi ai societăţii. Celălalt element de căpetenie în realizarea egalităţii urma să fie educaţia cuprinzătoare, atât prin lărgirea oportunităţilor educaţionale, cât şi prin aducerea copiilor din grupuri sociale diferite într-un acelaşi mediu educaţional, în pofida eforturilor lui Crosland şi Jay, un segment important din Partidul Laburist a rămas ostil ideilor social-démocrate, în anii ’50 aceste dezacorduri s-au manifestat în cadrul partidului între facţiunile Gaitskell şi Bevan, luând sfârşit după înfrângerea electorală din 1959 când, la conferinţa care a urmat, Gaitskell a încercat să schimbe statutul partidului în aşa fel încât, conform prevederilor clauzei a patra, acesta să nu mai preconizeze o naţionalizare globală. Deşi Gaitskell a fost înfrânt la acest punct, guvernele laburiste ulterioare au acţionat mai mult după principii social-démocrate decât după cele înscrise în statutul partidului. Divergenţa de vederi a devenit deosebit de acută la finele anilor ’70, iar în 1981 a luat fiinţă Partidul Social-Democrat. Deşi la drept vorbind nu mai există un echivalent al cărţii *The Future of Socialism*, care să definească filosofia noului partid pentru perioada de după 1980, social-demo-eraţii au scris un număr de lucrări teoretice, ca, de pildă, *Face the Future* (1981) de David Owen, în care se combină preocupările tradiţionale pentru economia mixtă cu redistribuirea avuţiei în vederea unei mai mari egalităţi. Se observă însă acum un accent, care lipsea în lucrările din anii ’50 şi ’60, asupra importanţei descentralizării politice şi industriale. Istoria social-democraţiei arată că ideologiile politice nu se lasă riguros definite. Pentru caracterizarea stângii socialiste avem nevoie, pare-se, de o triplă distincţie – între marxism, socialism democratic şi sociai-democra-ţie. Într-o astfel de viziune, marxismul presupune acceptarea materialismului istoric şi, pe cale de consecinţă, a tezei că există limite ale schimbării politice înăuntrul societăţii capitaliste; socialismul democratic are în comun cu marxismul credinţa în importanţa primordială a instituirii proprietăţii sociale asupra mijloacelor de producţie, dar susţine că aceasta schimbare poate fi realizată prin mijloace democratice; social-democraţia arc în comun cu socialismul democratic ataşamentul faţă de democraţie, dar respinge primatul proprietăţii, considerat de importanţă centrală atât de către marxişti, cât şi de către socialiştii democratici, şi în bună măsură defineşte socialismul în termeni de redistribuire şi de egalitate mai mare în contextul economiei mixte.

Bibliografie

Bernstein, E., *Evolutionary Socialism* (1898), New York, Schocken, 1961.

— ♦ Clarke, P. F., *Liberais and Social Democrats în Historical Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978.

— Cole, G. D. H. Şi R. Postgate, *The Common People, 1746-1938*, Londra. Methuen, 1938.

— ♦ Crosland, C. A. R *The Future of Socialism*, Londra, Cape.

1980.

— Durbin, E., *The Politics of Democratic Socialism*, Londra, Routledge, 1940.

— ♦ Gay, P., *The Dilemma of Democratic Socialism*, New York, Columbia University Press, 1952.

— Jay, D., *The Socialist Case*. Londra, Faber & Faber, 1938.

— *Socialism and the New Society*, Londra, Longmaru 1962.

— Marx, K.., *Critica Programului de la Gotha*, în K. Marx şi F. Engels, *Opere*. Voi. 19, Bucureşti, Editura politică, 1964.

— Owen, D., *Face the Future*, Londra, Cape.

1981.

— Strachey,]., *Programme for Progress*, Londra, Gollanez, 1940.

— ♦ Warde, A., *Consensus andBeyond*: *the development of Labour Party strategy since the second worâd war*, Manchester, Manchester University Press, 1982.

socialism în sensul de ansamblu ideatic cu profil distinct, socialismul s-a dezvoltat în Europa de pe la finele secolului al XVIII-lea, ca o reacţie la industrializare. Odată fixat caracterul lui general, s-au făcut încercări de a-i descoperi precedente intelectuale; la începutul secolului al XX-lea nu mai rămăsese colţ de lume în care să nu se fi articulat elemente ale gândirii socialiste. Socialismul rămâne totuşi la origine un ansamblu de idei europene, exprimate mai întâi în Franţa, Germania şi Regatul Unit, principalele trei ţări care au păşit primele pe calea industrializării.

Socialismul nu este o doctrină unitară, ci un spectru de elaborări teoretice înrudite. Privitor la existenţa sau identitatea elementelor lui „esenţiale” există dezacorduri atât între comentatorii academici, cât şi între

susţinătorii sau adversarii lui politici. Toţi socialiştii ar fi, probabil, de acord că activitatea umană trebuie descrisa în primul rând în termeni de relaţii sociale, şi nu de acţiuni individuale, fără a nega totuşi însemnătatea acestora din urmă. Pe o astfel de înţelegere se sprijină credinţa că nu individul izolat poate să revendice meritul de furnizor al bunurilor şi serviciilor de tot soiul, dat fiind că producţia este rezultatul muncii depuse de societate ca întreg. Încât, dacă se încearcă o repartiţie corespunzătoare a roadelor producţiei, acestea se cuvin nu unor indivizi particulari, ci societăţii ca întreg precum şi membrilor ei. Temele de căpetenie ale gândirii socialiste, deşi ele nu-i caracterizează pe toţi socialiştii, sunt următoarele: *Proprietatea şi munca*. Pentru socialism este de importanţă centrală controlul asupra bunurilor şi serviciilor, care sunt privite drept produse sociale. Aşa se face că teoriile socialiste ajung neîntârziat să abordeze chestiunea proprietăţii*. Socialiştii au folosit, în genere, termenul de proprietate pentru desemnarea proprietăţii private şi cu deosebire a proprietăţii private asupra mijloacelor de producţie.

În acest sens al cuvântului „proprietate” socialismul este antiteza ei, cuvântul „socialism” fiind uneori folosit pentru desemnarea unei stări de lucruri unde mijloacele de producţie sunt stăpânite în comun şi unde, prin urmare, proprietatea în sensul familiar al termenului a dispărut. Există însă profunde dezacorduri în privinţa mijlocului cel mai adecvat de exercitare a posesiunii comune: titularul ei trebuie oare să fie statul, la nivel naţional şi local, sau asociaţiile de producători, sau colectivele de producători şi consumatori organizate în jurul unor forme particulare de producţie? O distincţie valoroasă a fost făcută de anarhistul Proudhon* între proprietate şi posesie. Prima este titlul ultim asupra unei forme de capital sau a alteia, iar cea de-a doua, dreptul efectiv de folosire a ei zi cu zi. Socialiştii au fost deseori preocupaţi de formularea şi înfăptuirea de revendicări privitoare la cea dintâi, nefiind la fel de interesaţi de modul de reglementare a celei de-a doua.

O altă problemă ţine de faptul că proprietatea constituie doar unul dintre elementele producţiei, celălalt fiind munca. În ce priveşte proprietatea, supărătoare era distribuţia ci nedreapta, iar în ce priveşte munca, retribuirea ei inadecvată. Ceea ce i-a făcut pe Fourier* şi pe Marx* să încerce să coreleze repartiţia produselor cu inputul de muncă. Această încercare se inspiră din mai vechi teorii liberale ale muncii, având deopotrivă implicaţii socialiste şi individualiste, de vreme ce caută să determine drepturile individuale la rezultatele producţiei, încercarea de a recompensa societatea şi încercarea de a recompensa munca pot să conducă în direcţii diferite. În plus, recompensa muncii nu este o chestiune simplă. Într-o societate ţărănească sau chiar în una de artizani şi meşteşugari, întreaga producţie a unui bun oarecare poate fi

privită drept rezultatul muncii unei singure persoane, ceea ce ne dă o legătura simplă şi directă între produse şi efortul învestit în ele. Producţia industrială şi diviziunea muncii pe care ea o presupune fac să dispară această simplitate şi creează o responsabilitate difuză pentru producţie. La această situaţie s-a reacţionat în trei moduri: încercând totuşi o comensurare a recompenselor cu efortul printr-o formă sau alta de control muncitoresc; remodelând producţia în aşa fel încât unităţile în care ea se realizează să fie simple, directe şi autonome – lucru preconizat de anarhişti şi de socialişti de tipul lui William Morris*; abandonând întreg acest mecanism şi revenind la recompensarea societăţii ca întreg, printr-o formă de socialism centralizat. Şi mai este o problemă: concepţiile socialiste despre producţie s-au limitat în general la producţia industrială, iar munca a fost gândită ca o activitate prestată în schimbul unui salariu. Feministele socialiste au pus însă în evidenţă faptul că o mare parte a producţiei de bunuri şi servicii din orice societate este realizată în gospodării de către femei, care muncesc fără a primi salarii de vreun fel. Discuţiile despre munca domestică şi despre reproducerea forţei de muncă au dobândit o pondere crescândă în teoriile socialiste despre producţie din a doua jumătate a secolului al XX-lea. *Egalitatea şi dreptatea*. Justificarea propunerilor socialiste este făcută adesea apelând la ideea de egalitate, exprimată în mai multe versiuni: (1) că există anumite drepturi intrinseci sau supra-istorice ale oamenilor – argument ce-şi are începutul în expresia radicală dată de Babeuf* şi Buonarotti revendicării de egalitate lansate de Revoluţia franceză; (2) că toţi indivizii umani au o esenţă comună, supraistorică, din care izvorăşte scopul vieţii – concepţie cel mai clar exprimată în teoria alienării* a lui Marx; (3) că doctrina politică a egalităţii cuprinsă implicit în concepţia liberală despre democraţie duce în mod logic la egalitatea mai largă din concepţia socialista; (4) că natura socială a vieţii şi a producţiei cere ca recompensele să fie acordate în mod egal şi în comun, nu unor indivizi separaţi; (5) că toţi oamenii sunt deopotrivă copiii lui Durnnezeu, argument folosit de socialistul englez R. H. Tawney*.

Crezul socialist în egalitate nu este un enunţ empiric, ci unul moral, prin care se afirmă nu că toţi oamenii sunt la fel, ci că drepturile lor sunt aceleaşi. Astfel, Louis Blanc* prezenta inegalitatea dintre capacităţi nu ca pe o justificare a recompenselor inegale, ci ca temei pentru contribuţii inegale – de unde des-mvocata sa deviză „De la fiecare după capacităţi, fiecăruia după nevoi”.

Cooperarea şi fraternitatea. Socialismul urmăreşte înlocuirea capitalismului şi individualismului printr-o formă de producţie şi de repartiţie comunitară şi cooperativă. În acest sens el speră să schimbe nu numai modul de organizare a societăţii, ci şi motivaţia membrilor acesteia, să înlocuiască

egoismul prin altruism şi concurenţa prin cooperare. Aşa se explică faptul că întotdeauna au existat socialişti care şi-au exprimat argumentele în termeni morali, psihologici şi chiar religioşi. Când au procedat aşa, ei s-au apropiat adesea de argumentele anarhismului*, în Regatul Unit, Edward Carpenter a pledat pentru o transformare socială bazată pe modul de viaţă al unor indivizi ce trăiesc într-o comunitate, William Morris a zugrăvit o societate comunistă bazată pe iubirea de semeni sau fraternitate şi pe bucuria muncii creatoare, iar Oscar Wilde a scris despre „sufletul omului" în socialism. Alţi socialişti britanici şi-au caracterizat crezurile drept o „religie" şi au vorbit despre „convertirea" lor la socialism, iar Tawney s-a inspirat din creştinismul protestant în condamnarea caracterului „achizitiv" al naturii umane în capitalism. Alte concepţii vorbesc despre reformarea naturii umane prin reformarea instituţiilor. Robert Owen* a respins ideea după care caracterul s-ar forma în chip individual; critica făcută de el consecinţelor capitalismului industrial era însoţită de propuneri pentru un sistem industrial reformat şi benefic, de natură să plămădească firi umane ameliorate în mod similar.

Transformarea muncii. Charles Fourier a propus transformarea muncii în plăcere printr-o rotaţie a îndeletnicirilor din cursul unei zile între membrii falangelor – comunităţi-model judicios înjghebate ce urmau să alcătuiască societatea ideală preconizată de el. Această preocupare pentru natura sau calitatea muncii ca experienţă trăită de lucrătorul individual avea să devină o temă recurentă, deşi subordonată, a socialismului, abordată de Marx în scrierile sale despre alienare, de către Morris şi de către diverse mişcări ce au preconizat controlul de către muncitori al producţiei; aici se înscriu, în particular, ideile dezvoltate de Tawney şi Cole* ca parte a socialismului de breaslă*.

Democraţia socială. Socialismul a fost înfăţişat atât ca desăvârşire a democraţiei liberale, cât şi ca antiteză a acesteia. În gândirea socialistă s-a pus accentul atât pe libertăţile „formale", cu caracter politic, cât şi pe libertăţile „reale", cu caracter economic şi social. Din prima componentă se alimentează pledoaria pentru democraţie, iar din cea de-a doua, fie lărgirea democraţiei politice în direcţia unei democraţii sociale, fie respingerea democraţiei ca nefiind decât o libertate „burgheză". Există, tot aşa, o deosebire între acei socialişti pentru care statul democratic poate fi un instrument în slujba ţelurilor urmărite de ei, şi cei pentru care el poate fi cel mult o instituţie tranziţională. Marx era de această a doua părere, ceea ce-i făcea să considere inadecvat un program exclusiv social-democrat, atât din acest motiv, cât şi din acela că, potrivit convingerii sale – şi mai cu seamă a unor discipoli ai săi cum a fost Lenin* –, metoda democratică oricum nu putea să se soldeze cu controlul aparatului de stat de către clasa muncitoare, dat

fund că acest aparat şi structura constituţională în cadrul căreia funcţiona era o instituţie aservită capitalismului. O concepţie diferită despre socialism ca o formă de viaţă socială deziderabilă prin ea însăşi, şi la care s-ar putea ajunge printr-o politică electorală şi de convingere, a fost elaborată de Lassalle*. Sufragiul universal era în viziunea sa mijlocul pentru a da muncitorilor putinţa de a folosi statul în vederea promovării cooperativelor de producători prin care s-ar asigura ca roadele muncii lor să le revină integral. În acelaşi timp, într-o concepţie derivată din Hegel*, starul era privit drept expresia (potenţial) supremă a binelui comunitar, în Regatul Unit, democraţia socială şi-a aflat cea mai clară expresie la fabieni (→ *fabianism*), în Germania la Eduard Bernstein*. Democraţia socială aşa cum o concepeau în particular fabienii nu se mărginea la controlul democratic asupra statului, ci implica totodată folosirea acestui control în scopul extinderii puterii populare dincolo de instituţiile politice ale societăţii, la cele sociale şi economice. *Puterea clasei muncitoare*. Clasa* ocupă un loc central în analiza capitalismului făcută de socialişti. Capitalismul este o societate împărţită în clase exploatatoare şi clase exploatate, iar membrii clasei muncitoare sunt, conform acestei viziuni, victimele prin excelenţă ale capitalismului, dar totodată şi baza opoziţiei faţă de el, iar finalmente şi a răsturnării lui. În cadrul gândirii socialiste întâlnim atât ideea că schimbările dorite se vor produce ca rezultat al creşterii puterii şi influenţei clasei muncitoare, cât şi ideea că dobândirea puterii de către clasa muncitoare este prin ea însăşi o componentă dezirabilă a socialismului. Ambivalenţa dintre o putere muncitorească exercitată direct, care putea fi privită ca o expresie a libertăţii, şi o putere exercitată prin stat, care putea ameninţa să fie o formă de paterna-lism a ieşit în evidenţă în propunerile socialistului francez din secolul al XIX-lea, Louis Blanc. Acesta preconiza înlocuirea producţiei individuale capitaliste printr-un sistem de ateliere sociale, ce urmau la început să fie subvenţionate şi administrate de către stat, devenind apoi întreprinderi colective capabile de autodezvoltare şi de auto-gestiunc. Tot în Franţa, Georges Sorel* a pledat pentru o putere muncitorească exercitată prin uniuni profesionale, o formă de sindicalism* având drept scop o grevă generală ce urma să răstoarne capitalismul şi să inaugureze un regim muncitoresc. În Regatul Unit, o versiune neinsurecţională a puterii muncitoreşti exercitate în sfera producţiei a fost elaborată de socialismul de breaslă, care a căutat să combine satisfacţia redescoperită a muncii cu puterea descentralizată a producătorilor şi cu funcţia de coordonare şi reglementare îndeplinită de un stat restructurat. Varii forme de control muncitoresc au continuat să exercite atracţie asupra socialiştilor în cursul secolului al XX-lea, unele dintre ele sim-ţindu-se încurajate de aparentul succes al proiectelor practice de implementare a acestui control în Iugoslavia după instaurarea regimului lui Tito. Dificultăţi se ivesc şi atunci când trebuie decis din cine e formată clasa muncitoare – constă

ea numai din salariaţii din industrie sau include şi sectorul serviciilor? Şi chiar presupunând posibila definirea clasei muncitoare, mai rămâne divergenţa dintre asumpţi-ile celor ce-şi scot argumentele din compoziţia clasei muncitoare, aşa cum îşi reprezintă ei că ar fi aceasta realmente în capitalism, şi aşteptările celor ce au în vedere o clasă muncitoare cu o conştiinţă politică potenţată? În a doua jumătate a secolului al XX-lea, socialiştii au consumat multă energie cu descrierea calităţilor culturii prezente sau din trecut a clasei muncitoare. Socialişti ca George Orwell, care în descrierea viitorului socialist posibil îşi luau ca bază ideea unor virtuţi existente ale clasei muncitoare, au fost însă criticaţi că ar toci tăişul radical şi progresist al socialismului şi că i-ar atribui acestuia prea multe le-mente comune cu conservatorismul*. Pe de altă parte, împotriva celor ce-şi hiau ca punct de plecare o imagine a clasei muncitoare aşa cum şi-o închipuiau că ar putea să fie odată, s-a formulat obiecţia că, procedând aşa, ei nu se sprijină de fapt pe clasa muncitoare, ci pe o elită politică având origini sociale diferite.

Raţionalizarea şi eficienţa. Capitalismul şi producţia industrială au fost considerate de socialişti ineficiente şi nocive, ceea ce a prilejuit formularea multor propuneri de reorganizare ale căror rezultate urmau a fi mai benefice, mai raţionale sau mai „eficiente”. Owen, pornind de la credinţa sa că mediul determină caracterele oamenilor, a argumentat că sistemul de producţie exploatator şi individualist trebuia înlocuit printr-un mediu judicios reglementat şi armonios, prielnic înfloririi virtuţilor sociale. Saint-Simon* s-a pronunţat în favoarea organizării raţionale a producţiei industriale sub conducerea unei elite a inteligenţei şi ştiinţei. Teoria sa, care implica recunoaşterea caracterului social al producţiei, se inspira din ideea de „fraternitate” şi punea un mare accent pe contribuţia lucrătorilor manuali, a fost adesea considerată drept una dintre rădăcinile socialismului modern. Întâlnim la el şi o temă reluată frecvent de socialiştii de mai târziu: eficienţa mai mare care s-ar obţine în urma organizării societăţii de sus, de către o elită instruită şi educată care, într-un anumit sens, ar reprezenta interesele tuturor. Prezentarea socialismului ca folosire raţională a resurselor economice a dus, după Saint-Simon, la elitismul tehnocratic al fabienilor, iar după primul război mondial la susţinerea planificării, metodă de obţinere a eficienţei şi totodată a egalităţii economice ce-şi trăgea în bună măsură forţa din succesele pe care se credea că le dobândise Uniunea Sovietică. *Cultura*. Pe la mijlocul secolului al XX-lea, revizionistul Crosland* a susţinut teza importanţei culturii în orice concepţie despre societate; el avea în vedere nu cultura superioară, ci modul de viaţă cotidian al oamenilor. Această preocupare a căpătat o expresie şi mai viguroasă în decursul episodului intelectual şi politic cunoscut sub numele de Noua stângă* între sfârşitul anilor 1950 şi începutul anilor 1970. Inspirându-se din anarhism, din autori ca Morris şi din scrierile timpurii ale lui Marx

despre alienare, socialişti din Europa Occidentală şi America de Nord au văzut în aspectele estetic şi senzual ale vieţii şi muncii elemente importante atât pentru critica socialistă, cât şi pentru recomandările socialiste, recomandări ce vizau atât o viaţă potenţată prin noi posibilităţi şi experienţe, cât şi una bazată pe recunoaşterea virtuţilor existente ale culturii clasei muncitoare. Cele două recomandări nu erau totdeauna compatibile, mai ales atunci când prima era prezentată drept progresistă, libertară şi experimentală, iar cea de-a doua drept tradiţională, proletară şi eroică.

Dincolo de clasa muncitoare. Noua stângă a extins abordarea critică şi creatoare a socialismului asupra tuturor formelor activităţii umane. Formula „personalul este politicul", asociată în special cu mişcarea feministă, însemna nu că relaţiile private şi personale urmau a fi subsumate luptei politice, ci că toate activităţile umane aveau aspecte deopotrivă individuale şi colective, aşadar atât private cât şi politice. Deciziile „private" şi „individuale", deşi luate de indivizi, nu erau mai independente de instituţii cum sunt capitalismul sau patriarhatul decât erau deciziile „individuale" ale muncitorilor dintr-o fabrică de a accepta salariile. Ca atare, relaţiile sexuale şi relaţiile de putere sau patrimoniale din cadrul unui menaj au toate o componentă politică şi sunt susceptibile de schimbare prin activitatea politică. (*feminism*) în consecinţă, socialismul din ultimul sfert al veacului al XX-lea a trebuit să ia în considerare locul deţinut de oameni definiţi prin caracteristici altele decât cele de a fi membri ai clasei muncitorilor manuali salariaţi, în particular sexul şi apartenenţa etnică.

Planificarea, *libertatea şi pieţele*. Acel curent din cadrul socialismului care nutreşte suspiciuni faţă de statul central naţional a fost recent întărit de încercarea de a articula sau reformula locul pe care îl au în socialism proprietatea, pieţele şi libertatea individuală. Cu toate că repudiază individualismul, socialismul păstrează în cadrul său o puternică moştenire liberală. Alee Nove a argumentat că genul de putere populară şi putere muncitorească preconizate de socialism se pot realiza cel mai bine în cadrul unui echilibru dintre stat ca reprezentant al tuturora în mod egal şi nişte asociaţii mai mici care, deşi reprezintă colectiv nişte oameni, nu-i reprezintă în mod universal. Spre acest „socialism fezabil" converg preocupările celor ce doresc o putere populară directă şi deci descentralizată la locul de muncă, şi ale celor ce consideră posibilă maximizarea alegerii şi a varietăţii prin mecanismul pieţei. Chestiune de care se leagă o alta, pe care socialiştii au găsit-o adesea dificilă şi în general au evitat-o: chestiunea proprietăţii şi a controlului asupra resurselor materiale exprimate în termeni de proprietate.

Există, aşadar, importante dezacorduri privitoare la modul în care ar

urma să se dezvolte socialismul ca formă de organizare socială. Ceea ce indica ele însă nu este eşecul încercării de a defini şi caracteriza socialismul, ci elementele şi aspiraţiile numeroase şi contradictorii care alcătuiesc tradiţia socialistă.

Bibliografie

♦ Berki, R. N., *Socialism*, Londra, Dent, 1975.

— Cole, G.D.H., *A History of Socialist Thought*, 7 vol., Londra, Macmillan, 1953-1960. -Dürkheim, *É.*, *Le socialisme*. *Sădéfinition*, *la doctrine Saint-simonéenne*, Paris, Félix Alcan, 1928.

— ♦ Fried, A. Şi R. Sanders ed., *Socialist Thought*: *a Documentas History*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1964.

— Laidler, H. W., *History of Socialism*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1948.

— Landauer, C, *European Socialism*: *a History of Ideas and Movements*, Berkeley şi Los Angeles, University *of* California Press, 1959.

— Lichtheim, *G.*, *A Short History of Socialism*, Londra, Weidenfeld & Nicolson, 1970.

— Nove, A., *The Economies of Feasible Socialism*, Londra, Allen & Unwin, 1983.

socialism de breaslă Doctrină şi mişcare ivite în Marea Britanie în cursul primelor decenii ale secolului al XX-lea; esenţa sa consta într-un socialism* no-netatist, bazat pe autogestiune, ancorat în democraţia de producători a unor „bresle" industriale formate pornind de la sindicate.

Idiomul medieval reflectă una dintre sursele doctrinei, obârşie evidenţiată pentru prima dată de către Arthur Penty („acest arhitect pricăjit şi bâlbâit", cum l-a caracterizat Margaret Cole) în *The Restoration of the Guild System* (1906). Medievalismului intransigent al lui Penty i s-au alăturat însă, copleşindu-l repede, alte surse contemporane ale sentimentului antistatal, cum au fost sindicalismul*, pluralismul* şi distributivismul, poziţia socialismului de breaslă dezvoltându-se din aceste surse diverse. Prima lui etapă stă în bună parte sub auspiciile lui A. R. Orage; primul editorial din revista sa *The New Age*, din 1907, declara în termeni generali că „socialismul ca mijloc de mobilizare a potenţialului uman (în orig. *The intensification of man – n. trad.*) este chiar mai necesar decât socialismul ca mijloc de abolire a

sărăciei economice”. O teorie şi un program distinct s-au închegat pe la 1912, când o serie de articole din *The New Age*, scrise de S. G. Hobson (dar nesemnate), a început să contureze o schemă de co-parteneriat între stat şi sindicate, în cadrul căreia sindicatele deveneau „organisme responsabile, apropiate ca spirit de vechile bresle”. Aceste articole, care au stârnit un interes considerabil în rândul intelectualităţii politice, au fost publicate în volum în 1914, sub titlul *National Guilds*: *an Inquiry into the Wage System and the Way Out*. „Sistemul salarial” al capitalismului era considerat a fi cauza subordonării şi pasivităţii muncitorului, dar el urma a fi înlocuit nu prin vreuna dintre alternativele socialiste la capitalism deja existente, ci prin „ceea ce am putea numi un sistem de bresle naţionale, unde statul intră în parteneriat cu lucrătorii (engl, *crafts-people* – *n. trad.*) organizaţi şi conduce industria împreună cu ei” (Wright, p. 26). În 1915 a fost creată Liga Naţională a Breslelor (National Guilds League), menită să propage noua doctrină, rezumată acum sub formă de manifest în ceea ce a ajuns să fie cunoscut drept „documentul de la Storrington”.

Dacă Penty, Orage şi Hobson trebuie recunoscuţi drept progenitorii imediaţi ai socialismului de breaslă, cel care l-a înzestrat cu o teorie politică distinctivă a fost tânărul universitar de la Oxford, G. D. H. Cole*. Într-o prolifică serie de cărţi, care începe cu *The World of Labour* (1913) şi culminează cu *Guild Socialism Re-stated* (1920), Cole formulează fundamentele teoretice ale socialismului de breaslă şi le pune în legătură cu programul practic al acestuia. În particular, era propusă o nouă teorie despre stat* şi despre natura reprezentării*. Cole avansa o critică pluralistă a teoriilor monismului politic şi ale suveranităţii statului (formulată cel mai succint într-un articol privind *Conflicting Social O-bligations* prezentat în 1915 în faţa Societăţii aristotelice), în care statul era considerat „o asociaţie printre altele”, o grupare geografică în vederea înfăptuirii anumitor scopuri comune, în timp ce „specializarea funcţiilor” era principiul central al vieţii sociale moderne, care reclama recunoaşterea autonomiei de grup, alături de necesitatea unei structuri pentru coordonare asociaţională. Nu mai era admisă o „identificare facilă a comunităţii şi statului”, deşi scopul era „nu generalizarea asociaţiei, ci particularizarea statului”. Sistemul socialist de breaslă preconizat de Cole era în cea mai mare parte o încercare de a da o formă structurală acestei teorii sociale generale. Ea oferea o bază teoretică pentru autogestiunea industrială, dar implica totodată necesitatea găsirii unei structuri care să împace interesele producătorului cu cele ale consumatorului, interesele particulare cu interesul general al comunităţii. Nemulţumit de desemnarea sa iniţială a statului drept reprezentant al consumatorului, Cole a dezvoltat modele din ce în ce mai complexe de coordonare asociaţională (a cărei versiune finală apare în *Guild Socialism Resta ted*). Paralel cu critica

pluralistă a statului, Cole oferea o concepţie revizuită despre natura reprezentării democratice. Ideea democratică fusese deformată de falsa credinţă că o persoană putea să „reprezinte” o alta într-un sens general, în timp ce reprezentarea genuina trebuia să fie „specifică şi funcţională”, nu „generală şi atotcuprinzătoare”. Aceasta făcea necesar un sistem de reprezentare funcţională coordonată în cuprinsul întregii societăţi, în cuvintele lui Cole însuşi, principiul democratic se aplica „nu numai şi nu în principal la o sferă specială a acţiunii sociale cunoscută drept «politică», ci la orice formă de acţiune socială” (*Guild Socialism Re-sta-ted*, p. 12). Dacă exponenţii socialismului de breaslă erau preocupaţi cu precădere de extinderea democraţiei la industrie este pentru că erau convinşi că aceasta constituia cheia unei democraţii mai largi, „sociale”, într-adevăr, socialismul de breaslă a fost în chip esenţial o teorie a democraţiei*. Diversele curente de gândire care au contribuit la dezvoltarea lui aveau în comun credinţa că trebuie găsită o bază pentru o cetăţenie activă în contextul secolului al XX-lea. Dacă aceasta însemna respingerea pretenţiei capitalismului de a trata munca la fel ca pe o marfa, însemna în acelaşi timp şi evitarea tendinţelor centraliste, birocratice ale socialismului colectivist. Cu o generaţie mai târziu, *A History of Socialist Thought* (1958) a lui Cole putea încă să prezinte în mod plauzibil socialismul de breaslă drept „contribuţia proeminentă la noi teorii necomuniste ale socialismului dezvoltată în cursul primului război mondial şi imediat după el” (p. 25); iar la sfârşitul secolului al XX-lea multe dintre preocupările ce-i animă au ajuns să fie din nou izbitor de actuale.

AWW

Bibliografie

Cole, G. D. H., „Conflicting social obligations”, în *Proceedings of the Aristotelian Society*, 15 (1915), pp. 140-159.

— &? //-gov-*ernmentin Industry*, Londra, Bell, 1917.

— *Guild Socialism Re-stated*, Londra, Leonard Parsons, 1920. –, *A History of Socialist Thought*, vol. IV, partea 1, Londra, Macmillan, 1971.

— Cole, M., „Guild socialism and the labour research department”, în *Essays în Labour History 1886-1923*, A. Briggs şi J. Saville ed., Londra, Macmillan, 1971.

— „Guild socialism: the Storrington Document”, în A. Briggs şi J. Saville ed.

— ♦ Glass, S. T., *The Responsible Society*: *the Ideas of the English Guild*

Socialist, Londra, Longman, 1966.

— Wright, A. W, *G. D. H. Cole and Socialist Democracy*, Oxford, Clarendon Press, 1979.

socialism de piaţă Formă de socialism* care preconizează combinarea proprietăţii sociale asupra mijloacelor de producţie cu folosirea pe scară largă a mecanismelor de piaţă în economie – de pildă, punând la baza producţiei cooperative muncitoreşti autonome şi aflate în concurenţă. Se speră că în acest fel ţelurile distributive şi democratice ale socialismului pot fi îmbinate cu virtuţile de eficienţă ale concurenţei de piaţă. DLM

Bibliografie

Nove, A., *The Economies of Feasible Socialism*, Londra, Allen & Unwin, 1983.

socialiştii ricardieni Grup de radicali care au scris în deceniile 1820 şi 1830, încercând să arate că în sistemul capitalist muncitorii sunt pe nedrept privaţi de (o parte din) ceea ce li se cuvine. Cum denumirea n-a fost folosită ca formă de autoidentificare de către autorii cărora le-a fost sau le este aplicată de obicei, în privinţa adecvării ei se pot formula unele dubii. Au fost discutate în acest context trei probleme înrudite. Întâi: Cine trebuie inclus în acest grup? În al doilea rând: în ce sens cei astfel incluşi au fost ricardieni? Iar în al treilea rând: Au fost unii dintre ei sau toţi socialişti şi dacă da, în ce accepţiune a cuvântului socialism*?

Termenul însuşi a fost utilizat ca titlu al unei cărţi scrise de E. Lowenthal în 1911. Sursa nemijlocită a acestuia a fost introducerea, scrisă de H. S. Fox-well în 1899, la studiul lui Anton Menger, *Dreptul la întregul produs al muncii*. Acestea au fost în principal textele din care termenul a trecut în uz, dar Noel Thompson a identificat o utilizare anterioară a lui într-o carte despre Malthus, scrisă în 1895. Utilizările timpurii ale termenului stau sub semnul ideii că unii autori au folosit teze ale economiei politice a lui Ricardo* (→ *economie politică clasică*), îndeosebi cele privitoare la modul de determinare a valorii, în scopul atacării capitalismului şi pentru apărarea intereselor claselor muncitoare. Acest anticapitalism era cel ce părea să îndreptăţească numele de socialişti, iar provenienţa ideilor în cauză părea să îndreptăţească adjectivul „ricar-dian”. Unele studii mai recente au generat însă îndoielile menţionate mai sus. Mai întâi, apartenenţă la grup nu poate fi determinată de autoidentificarea celor vizaţi, de vreme ce termenul a fost folosit nu de către ei, ci de istorici ulteriori lor. La începutul secolului al XIX-lea au existat numeroşi autori cu atitudine critică faţă de relaţiile economice de atunci şi îndeosebi faţă de consecinţele acestora pentru clasele muncitoare sau pentru săraci. Aşa

cum observa Marx* în *Mizeria filosofiei* (1847), prin aplicarea acestui test ar rezulta o listă lungă. Un alt filtru, folosit de Thompson, îl constituie examinarea complexităţii şi a rafinamentului analizelor oferite. Pe această bază, Thompson argumentează în favoarea includerii în listă a patru autori: John Bray, John Gray, William Thompson şi Thomas Hodgs-kin. Aceştia sunt într-adevăr consideraţi în mod tradiţional ca formând nucleul grupului. Burkitt însă, vorbind despre economia politică radicală, îl trece pe Piercy Ravenstone printre cei mai de seamă socialişti ricardieni, în timp ce Engels*, făcând referire la *Mizeria filosofiei*, menţionează „o întreagă literatură care, în deceniul al treilea, foloseşte teoria lui Ricardo despre valoare şi plusvaloare în interesul proletariatului şi împotriva producţiei capitaliste, şi combate burghezia cu propriile ei arme. Întregul comunism al lui Owen se întemeiază, în ceea ce priveşte latura sa economică, pe Ricardo. Tot pe Ricardo se întemeiază şi o serie întreagă de alţi autori, dintre care Marx citează, încă în 1847, numai pe câţiva în polemica lui împotriva lui Proudhon (..): Edmunds, Thompson, Hodgskin etc. Etc.” („Prefaţă” la *Capitalul*, vol. II, p. 20). Burkitt atrage însă atenţia că dacă se ia drept criteriu de includere a unui autor în grupul socialiştilor ricardieni faptul de a fi fost influenţat de Ricardo, atunci Marx însuşi ar trebui inclus; iar Thompson merge până la a susţine că *singurul* socialist ricardian este Marx. Motivul ar fi că acesta, spre deosebire de ceilalţi autori citaţi, folosea ca punct de plecare analiza ri-cardiană a valorii, iar nu pe cea a lui Adam Smith. Cu aceasta ajungem la cea de-a doua întrebare: Care dintre aceşti autori a adoptat sau adaptat doctrinele lui Ricardo? Dacă ne concentrăm asupra teoriilor despre exploatare* avansate de ei (chiar dacă nu au folosit acest termen), dovezile înclină în favoarea concluziei lui Douglas şi Thompson că e mai îndreptăţit ca ei să fie consideraţi nişte socialişti smithieni. Pentru că erau de părere că modelul societăţii din trecut dezvoltat de Smith, în cadrul căreia bunurile erau schimbate proporţional cu cantitatea de muncă încorporată în ele, trebuia făcut aplicabil societăţii moderne – chiar dacă nu le era pe deplin clar în ce fel se putea face acest lucru. Unii dintre ei au criticat anumite idei pe care le atribuiau lui Ricardo. Istorici din secolul al XIX-lea i-au asociat câteodată pe aceşti autori cu Ricardo pentru că acesta a fost un exponent de frunte al teoriei valo-rii-muncă*, dar ei înşişi se reclamau de la Smith. Chiar şi după identificarea celor mai importanţi membri ai grupului, fie după prestigiul sau după fineţea analizei, ricardianismul lor rămâne încă discutabil. La fel de discutabilă e însă şi măsura în care au fost socialişti. W. Stark a relevat, de pildă, contrastul dintre liberalismul* egalitar al lui Thomas Hodgskin şi comunismul libertarian al lui William Thompson. Deşi amândoi se raportau critic la sistemul economic pe care-l aveau în faţă, Hodgskin punea accentul pe necesitatea înlăturării defectelor de care sufereau piaţa şi drepturile de proprietate: nu preconiza abolirea proprietăţii asupra mijloacelor de producţie decât în cazurile când proprietarul unui

capital nici nu l-a creat, nici nu-l foloseşte. Thompson însă preconiza crearea de comunităţi în care schimbul să fie desfiinţat. Se prea poate ca din pricina concentrării asupra elementelor comune de la aceşti autori – urmare firească a faptului de a fi fost identificaţi drept un grup – să nu se fi acordat suficientă atenţie deosebirilor dintre ei.

S-a sugerat că influenţa acestor autori asupra gândirii populare n-a durat dincolo de mijlocul anilor 1830. Ei rămân totuşi de un interes considerabil pentru istoricii economiei politice şi pentru specialiştii în teoria politică, datorită încercării lor de a localiza cauzele situaţiei grele a muncitorilor cu precădere în sistemul economic (deşi Hodgskin imputa până la urmă sistemului politic defectuos că garantează nişte drepturi de proprietate ce încalcă drepturile de proprietate naturale). Chiar dacă n-au izbutit, individual sau împreună, să elaboreze o teorie coerentă a exploatării, dificultăţile de care s-au lovit şi abordarea pe care au promovat-o sunt instructive. Teoria actuală a socialismului de piaţă* încearcă, într-un fel, să repare omisiunile lor. AWR

Bibliografie

♦ Burkitt, B., *Radical Political Economy*, Brighton, Sussex, Wheatsheaf, 1984.

— Douglas, P. H., „Smith’s theory *of* value”, în *The Development of Economic Thought*, ed. H. W. Spiegel, New York, Wiley, 1961.

— Engels, F., „Prefaţă” la *Capitalul*, vol. II, Bucureşti, ESPLP, 1958. - Foxwell, H. S., *Introducere* la A. Menger, *The Right to the Whole Produce of Labour*, Londra, Macmillan, 1899.

— ♦ Lowenthal, E., *The Ri-cardian Socialists*, New York, Longmans Green, 1911.

— Marx, K., *Mizeria filosofiei*, în Marx-Engels, *Opere*, voi. 4, Bucureşti, Editura politică, 1958.

— Stark, W., *The Ideal Foundations of Economic Thought*, Londra, Kegan Paul, Tench, Trubner, 1943.

— ♦ Thompson, N., *The People ’s Science*: *the popular political economy of exploitation and crisis 1816-34*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

societate civilă (1) Iniţial, termen generic pentru societate şi stat,

sinonim cu „societate politică”. (2) Mai recent, desemnează modurile de organizare socială şi economică, codurile şi instituţiile ce nu ţin de stat. (1) Sintagma „societate civilă” (din latinescul *civilis societas*) a intrat în uzul european pe la 1400, cu un mănunchi de semnificaţii pe care i le-a dat Cicero* în secolul I î. Cr. Prin ea erau desemnate nu doar statele individuale, ci şi condiţia vieţuirii într-o comunitate politică civilizată îndeajuns de avansată încât să existe oraşe, un cod de legi propriu (*ius civile*) şi o doză de civilitate şi urbanitate (barbarii şi culturile preurbane nu erau societăţi civile), de parteneriat civic – a trăi şi a fi cârmuit în conformitate cu legi civile – şi de rafinamente ale „vieţii civile” şi „artelor comerciale” (Ferguson, *Essay on the History of Civil Society*). În gândirea politică contractualistă şi mai cu seamă în scrierile lui Locke*, „societatea politică sau civilă” era pusă în contrast cu autoritatea paternă şi cu starea de natură*. Implicaţia era că o economie bazată pe bani, schimbul lesnicios îp cadrul a ceva de genul pieţei libere, dezvoltarea tehnologică ce asigură confort şi viaţă decentă unor persoane civilizate şi inteligente, precum şi o ordine politică reglementată prin legi reprezintă la un loc pentru oameni o stare de lucruri satisfăcătoare şi cu resurse de progres.

(2) Hegel* şi Marx* au răsturnat această judecată morală implicită. Societatea civilă *ţbürgerliche Gesellschaft*) însemna pentru ei stadiul de dezvoltare umană atins în vremea lor de popoarele avansate, dar ea se caracteriza prin egoism şi avariţie, lip-sindu-i căldura şi coeziunea morală proprii societăţii primitive. Sintagma desemna acum o ordine economică şi socială ce funcţionează în conformitate cu propriile principii, independent de exigenţele etice ale legii şi ale asocierii politice. Marx considera că în condiţiile societăţii civile legea acţionează în realitate numai în folosul

„burgheziei” privilegiate. Totuşi, termenul *bürgerliche Gesellschaft* putea fi aplicat şi la societăţi precapitaliste şi este regretabil că el a fost retradus în engleză uneori prin „societate burgheză”, alteori prin „societate civilă”. Pentru autorii ce se plasează în tradiţia lui Hegel şi în cea a lui Marx, societatea civilă a ajuns să însemne aranjamentele sociale, economice şi etice ale societăţii moderne, occidentale, industrial-capitaliste considerate separat de stat. În uzul curent actual, sintagma „societate civilă” nu are cono-taţii morale şi se referă la aspectele nonpolitice ale ordinii sociale contemporane, astfel încât, de pildă, se poate discuta dacă există congruenţă sau disonanţă între societatea civilă şi StatAB

Bibliografie

♦ Black, A., *Guilds and Civil Society în European Political Thought from the Twelfth Century to the Présent*, Londra, Methuen, 1984.

— Ferguson, A., *An Essay on the History of Civil Society* (1767), ed. D. Forces, Edinburgh University Press, 1966.

societate de masă Termenul este larg utilizat în prezent pentru a desemna o societate cu o populaţie numeroasă dar în acelaşi timp slab închegată şi amorfa sub aspectul structurii sociale, al organizării politice şi al economiei, în tipul ideal de societate de masă morala este dominată de un individualism exacerbat, comportamentul consumatorului e pătruns de hedonism, iar familia, vecinătatea, biserica şi şcoala sunt impregnate de un laxism generalizat. În plus, în stereotipurile societăţii de masă asociate cu numele lui Spengler*, Hannah Arendt* şi ale multor altor autori din ultima jumătate de secol masele sunt percepute ca un teren fertil pentru despotism*. Datorită slabei ei închegări, naturii ei atomizate şi nu organice, se consideră că societatea de masă nu doar favorizează afirmarea unei puteri centralizate – în parte din pricina aspiraţiei endemice către o comunitate politică –, ci este genul ideal de societate pentru scopurile şi dorinţele liderilor totalitari, care de aceea încurajează dezvoltarea ei. -în genere, societatea de masă este percepută ca o consecinţă foarte probabilă a industrialismului şi a democraţiei.

Noţiunea de societate de masă a apărut la început ca o expresie concisă a reacţiilor îngrijorate faţă de Revoluţia franceză şi de revoluţia industrială. Pentru gânditori ca Burke*, Bonald*, Hegel*, Coleridge* şi Tocqueville*, ambele aceste revoluţii au dus la erodarea şi nimicirea vechilor legături de rudenie, castă, biserică, breaslă şi comunitate rurală sau urbană. Burke şi-a scris influentele *Réfections on the Revolution în France* cu precădere în jurul acestei teme a dezintegrării aşezămintelor tradiţionale sub impactul unei puteri noi, revoluţionare, populare şi a formării, în consecinţă, a masei, adică a unui" haos de principii elementare nesocial, necivilizat, neînchegat" (p. 195). Gândirea conservatoare europeană şi o parte din cea liberală au urmat îndeaproape imaginea burkeană a maselor şi a genului de putere care le creează.

Revoluţia industrială ca focar al temerilor tradiţionaliste pentru ordinea socială este zugrăvită cu deosebită pregnanţă în scrierile conservatorilor francezi şi germani, dar nu trebuie pierduţi din vedere nici modelatori englezi ai gândirii precum Coleridge, Southey şi Matthew Arnold, uniţi în părerea că „mecanismul", „comercia-lismul" şi „filistinismul" acestei revoluţii economice au un efect distructiv asupra sistemelor de reguli şi legăturilor caracteristice culturii autentice. Tocqueville considera că răspândirea industriei promova lupta dintre clase şi ducea la disoluţia vechilor comunităţil-Pe parcursul secolului al XIX-lea, întâlnim expresii elocvente ale temerii sau neliniştii faţă

de iminenţa unei „epoci a maselor”. Printre cei ce au dat glas acestei nelinişti se numără Tocqueville, Kierkegaard, Burckhardt şi Nietzsche*. Ei vedeau într-o asemenea epocă rezultatul aproape direct al democraţiei, cu majorităţile pe care ea le exaltă, al secularismului care erodează credinţele sacre, unificatoare, al individualismului* ce duce la fragmentarea comunităţii şi al răspândirii pretutindeni a ceea ce Tönnies a numit *Gesellschaft*, iar Max Weber* „raţionalizare”. Aproape toţi filosofii societăţii de masă erau de acord că rezultatul final şi strivitor urma să fie apariţia unei forme noi şi nemaivăzute de putere absolută: puterea ce avea să fie deopotrivă rezultatul societăţii de masă şi singurul mijloc de a o guverna.

Ideea societăţii de masă a cunoscut o largă răspândire în secolul al XX-lea. Spengler, scriind înainte de primul război mondial, vedea în mase şi în cezarism viitorul societăţii occidentale. Filosoful spaniol Ortega y Gasset* a publicat în 1929 *Revolta maselor*, carte în care descria nu doar societatea de masă, ci şi „omul-masă”, făptură umană produsă de dezintegrarea culturală şi atomizarea societăţii, pradă firească pentru despoţi totalitari. Peter Drucker, Herman Rauschning şi Emil Lederer au fost printre primii care au văzut în societatea de masă pepiniera totalitarismului* – poziţie căreia Hannah Arendt i-a adus notorietate după cel de-al doilea război mondial în monumentalul său studiu consacrat totalitarismului rusesc şi german. Deşi este larg folosit în scrierile contemporane, conceptul de societate de masă îşi are criticii săi, ca de exemplu Edward Shils, Joyce Cary şi Daniel Bell. Aceştia se împotrivesc nu atât ideii ca atare, cât aplicării ei excesive la populaţii democratice şi industriale contemporane. Ei reproşează exagerarea structurii organice a societăţii din trecut, preindustriale, şi sunt de părere că e derutant ca etichetele negative de „societate de masă”, „cultură de masă” şi „epocă a maselor” să fie aplicate libertăţii, mobilităţii şi caracterului mai deschis al erei moderne democrat-mdustriale. Deşi aceste critici nu sunt lipsite de temei, este puţin probabil ca termenul „societate de masă” să-şi piardă conotaţiile defavorabile. M

Bibliografie

Arendt, H., *Originile totalitarismului*, trad. de I. Dur şi M. Ivănescu, Bucureşti, Huma-nitas, 1994.

— Burke, E., *Reflections on the Revolution în France*, ed. C. C. O’Brien, Harmondsworth, Penguin, 1968.

— ♦ Nis-bett, R., *The Quest for Community*, New York, Oxford University Press, 1953.

— Ortega y Gasset, *Revolta maselor*, trad. de C. Lupu, Bucureşti,

Humanitas, 1994.

— Tocqueville, A. De, *Despre democraţie în America*, trad. de M. Boiangiu şi B. Staicu, Bucureşti, Humanitas, 1995.

societate industrială Una dintre preocupările de căpetenie ale gândirii sociale din secolul al XIX-lea a fost aceea de a lămuri natura industrializării şi a-i trasa efectele sociale şi politice. Noţiunea de societate industrială a deţinut un loc central la unii teoreticieni, mai cu seamă la Saint-Simon* şi Herbert Spencer*, dar folosirea termenului s-a generalizat, iar la conturarea înţelesului său generalizat au contribuit şi alţi gânditori, care folosesc pentru desemnarea societăţii moderne o terminologie diferită: Adam Smith* – „societatea comercială”, Comte* – „societatea pozitivistă”, Marx* – „societatea capitalistă”. Drept trăsătură principală a societăţii industriale a fost relevată preocuparea ei dominantă pentru producţia materială. Iluminismul scoţian* a dat naştere teoriei după care societăţile trebuie deosebite între ele după modurile lor caracteristice de producţie şi de viaţă economică. Totuşi, elementul distinctiv al noii societăţi industriale s-a considerat că rezidă nu doar într-un nou mod de producţie, ci şi într-un nou imperativ social, acela de creştere a producţiei materiale; iar când se căutau contraste cu societăţile din trecut, ele erau exprimate în termeni de obiective sociale alternative, acestea fiind, în vechile societăţi, protecţia ierarhiilor politice şi dobândirea dominaţiei militare. Atât noul imperativ social, cât şi încrederea că el se va realiza erau privite drept un produs al industrializării, iar acest proces era analizat discutând despre diviziunea muncii, piaţă, raţionalitate şi mecanizare. Adam Smith a plasat ideea diviziunii muncii în centrul dezbaterii sociale. Pentru el, diviziunea muncii, în sensul de distribuire a efortului productiv între oraş şi sat şi între diferitele meşteşuguri, era o caracteristică a tuturor societăţilor avansate. Totuşi, o formă specială de diviziune a muncii dusese în epoca sa la o expansiune rapidă a producţiei: segmentarea producţiei de artefacte în sarcini mecanice detaliate, care astfel puteau fi atribuite unor lucrători diferiţi. Punerea creşterii economice pe seama acestei forme de diviziune a muncii a devenit monedă comună a gândirii socio-economice, fiind acceptată inclusiv de Marx. Dezvoltarea conceptului de piaţă şi analiza operaţiilor de schimb au fost principalul obiectiv şi principala realizare ale economiei politice clasice*. Expansiunea pieţei a ajuns să fie considerată drept una dintre caracteristicile centrale ale industrializării. Ea părea chiar a fi o consecinţă inevitabilă a amplificării diviziunii muncii; pentru Smith, înclinaţia naturală către troc constituia baza economiei de schimb, iar cu cât se accentua specializarea producţiei, cu atât operaţiile de schimb deveneau mai ample şi mai complexe. Se admitea îndeobşte că acest proces era socialmente benefic, pentru că piaţa era contextul în care acţiunile unor indivizi egoişti se

coordonau spre folosul reciproc al acestora. Cea de-a treia caracteristică generală atribuită industrializării era o tendinţă raţională şi ştiinţifică. Încrederea în ştiinţă ca motor al progresului* social, moştenită de la iluminism, se baza pe un număr de aşteptări: că progresul ştiinţific va antrena progresul tehnologic, că el va favoriza închegarea unui consens moral, care fie va revigora, fie va înlocui certitudinile creştine aflate în curs de surpare şi că va contribui la organizarea raţională a producţiei. Din ce în ce mai mult, primul dintre aceste efecte, ameliorarea tehnologică, a fost considerat drept contribuţia principală a ştiinţei, iar mecanizarea producţiei, îndeosebi prin utilizarea de noi resurse de energie, a ajuns să fie privită drept o altă trăsătură generală a inrjustriali-zării. În acest context, capitalul ca factor al producţiei a ajuns să fie privit mai mult în funcţia lui de creator de fabrici şi de maşini decât în aceea de fond de salarii.

Care aveau să fie consecinţele sociale generale ale unei atare industrializări? În linii mari, două au fost răspunsurile la această întrebare. Unul, care a dominat gândirea socialistă, a fost acela că nu caracterul industrial al societăţii avea să fie până la urmă determinant, ci sistemul prevalent al relaţiilor de producţie. Dat fiind conflictul irecon-ciabil de interese dintre capital şi muncă, trăsătura de căpetenie a societăţii capitaliste avea să fie conflictul de clasă. Totuşi, chiar şi Marx a putut sesiza şi o tendinţă opusă în sânul industrialismului; una dintre cele mai acute contradicţii ale capitalismului era tocmai aceea dintre caracterul social al producţiei şi baza individualistă a proprietăţii. Pe această tendinţa punea accentul răspunsul alternativ, care considera că noua societate era modelată în primul rând de caracterul ei industrial, caracter socotit a fi eminamente cooperativ şi consensual. Teoreticienii societăţii industriale anticipaseră, ce-i drept, conflictul social ca pe o caracteristică a tranziţiei de la orânduirile sociale vechi la cea nouă. Economia politică ricardiană vorbea chiar explicit de confruntarea dintre pământ, pe de o parte, şi capital şi muncă, pe de alta. Ea a subliniat însă totodată identitatea de interese dintre capital şi muncă. Alte aspecte ale industrializării favorizau cooperarea şi armonia socială. Diviziunea industrială a muncii potenţa interdependenţa economică dintre indivizi, clase şi întreprinderi, interdependenţă de natură să alimenteze, la rândul său, spiritul de cooperare. Economia de piaţă depindea de concurenţă, dar concurenţa economică, prin contrast cu rivalitatea politică, era prin esenţa ei paşnică şi nonviolentă. Se punea accentul pe piaţă ca sistem de schimburi libere, şi nu ca arenă a concurenţei; pe această viziune se sprijinea şi persistenta asociere a pieţei libere cu pacificarea relaţiilor internaţionale. Natura paşnică a noii ordini era relevată în contrastul, despre care vorbeau Saint-Simon şi Spencer, dintre societăţile militare şi societăţile industriale. Diminuarea spiritului războinic pe măsura progresului civilizaţiei a constituit o

temă comună în gândirea secolului al XVIII-lea, dar cei care au abordat tema – bunăoară Rousseau*, Ferguson* şi Smith – au deplorat această tendinţă ca pe un declin. Teoreticienii societăţii industriale au salutat-o ca pe un progres. Societăţile militare din trecut au fost leneşe şi decadente; societatea în curs de afirmare avea să stimuleze virtuţile superioare ale muncii, prevederii şi productivităţii. Mai presus de orice, societăţile din trecut vedeau în dominaţia politică şi militară titluri de onoare. Emergenţa valorilor alternative ale producţiei urma să aibă efecte profunde asupra statului. Într-o societate ataşată producţiei cooperative, rolul statului avea să fie minimal. Sarcina de coordonare a activităţii productive avea caracter managerial, putându-se dispensa de stat, cel puţin în sensul de aparat de constrângere. Pe la începutul secolului al XX-lea, odată cu adâncirea conflictului de clasă şi cu tendinţa crescândă de a vedea în intervenţia statului un remediu al derapajelor economice şi sociale, viziunea despre societatea industrială şi-a pierdut mult din atracţia intelectuală de odinioară. Conceptul a mai fost resuscitat în anii 1950 şi 1960 ca parte a teoriei convergenţei, potrivit căreia sistemul din Vest şi cel din Est aveau să devină mai asemănătoare, în principal sub presiunile unei organizări industriale comune. În parte, convergenţa ar fi urmat să se realizeze prin implicarea crescândă, în Vest, a statului în activităţi economice; dar în principal prin aceea că în sistemele de tip sovietic o forţă de muncă din ce în ce mai calificată şi instruită, creşterea bunăstării şi accentuarea pluralismului în sfera economică urmau să ducă la o treptată liberalizare şi democratizare.

Bibliografie

♦ Aron, R., *Dix-huit leçons sur la société industrielle*, Paris, Gallimard, 1962. -Brze-zinski, Z. Şi S. P. Huntington, *Political Power*: *USA*/*USSR*, New York, Viking, 1965.

— ♦ Manuel, F. E., *The New World of Henri Saint-Simon*, Bloomington, Ind., Notre Dame University Press, 1963.

— Peel, J. D. Y., *Herbert Spencer*: *the Evolution of a Sociologist*, Londra, Heinemann, 1971.

— Saint-Simon, H., *Selected Writings*, trad. Şi ed. F. M. H. Markham, Oxford, Blackwell, 1952.

— Spencer, H., *The Principles of Sociology*, ed. S. Andreski, Londra, Macmillan, 1969.

Socrate (469-399 î. Cr.) Filosof grec. „Această chemare în judecată şi această declaraţie le-a făcut sub jurământ Meletos, fiul lui Meletos din Pitthos,

împotriva lui Socrate, fiul lui Sophroniscos din Alopeke: Socrate s-a făcut vinovat de refuzul de a-i recunoaşte pe zeii pe care îi cinsteşte cetatea şi de introducerea altor noi divinităţi. Este, de asemenea, vinovat de coruperea tineretului. Pedeapsa cerută e moartea" (Diogenes Laertios, *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor*, II, 40). În 399 î. Cr. Socrate din Atena a fost judecat şi condamnat la moarte de un juriu format din concetăţeni de-ai săi. Atunci ca şi acum s-a considerat că acuzaţia a fost extrem de vagă, iar elementul religios din ea, fals. Socrate a fost osândit din pricina activităţii sale filosofice, care nu era privită cu ochi buni de mulţime. Ca să folosim pro-pria-i metaforă, atenienii au strivit tăunul care-i sâcâia punând totul la îndoială şi cerându-le oamenilor să-şi argumenteze credinţele (*Apărarea lui Socrate*, 3Od-3 la). Şi totuşi Atena era o cetate democratică, mândră pe pro-pria-i toleranţă; sfârşitul lui Socrate întocmai ca şi ideile sale ridică întrebări nesoluţionate privitoare la primejdia pe care intelectualii o creează pentru stat şi a dat prilej la interpretări dintre cele mai diferite ale vieţii sale, şf ale semnificaţiei pe care ea a avut-o. Interpretările-standard sunt îndeosebi simpliste: unii (vezi Popper) l-au considerat pe Socrate un liberal individualist, alţii (vezi Wood şi Wood), un reacţionar autoritar. Această din urmă viziune invocă faptul neîndoielnic că el i-a influenţat pe mulţi dintre aristocraţii care au condus lovitura de stat împotriva democraţiei. Ştim însă prea puţin despre atitudinile lui personale; nici măcar statutul său social nu ne este clar (tatăl său a fost cioplitor în piatră, dar există indicii că la început ar fi fost înstărit, deşi şi-a sfârşit viaţa în sărăcie). Viaţa personală a lui Socrate este dificil de scos la lumină din pricina straturilor de scrieri hagiografice care au acoperit-6 ulterior, şi pentru că el însuşi nu a scris nimic, suntem obligaţi să-i reconstituim ideile după Xenofon şi după dialogurile timpurii ale lui Platon. Primul îl înfăţişează ca pe un gânditor convenţional; numai Platon explică fascinaţia intelectuală pe care a exercitat-o. Socrate, în versiunea lui Platon, insistă întruna că înţelepciunea în politică este o artă şi că, asemenea oricărei alte arte, presupune o anume cunoaştere intelectuală a ceea ce faci şi o iscusinţă de a o transmite altora. Sub ambele aspecte el găseşte deficitară viaţa politică din vremea sa. Întâi, decizii importante se iau prin vot majoritar, deşi, crede el, cei mai mulţi oameni nu au nici timpul, nici predispoziţia necesară spre a deveni capabili de o asemenea pătrundere intelectuală. În al doilea rând, chiar şi liderii politici au nevoie de majoritate pentru a fi aleşi sau sprijiniţi; cetatea pretinde din partea medicilor şi arhitecţilor ei o pregătire intelectuală corespunzătoare, pe când puterea politicienilor se bazează nu pe cunoaştere, ci pe simpla priză la mulţime. Socrate e frecvent înfăţişat dovedind unor personaje publice proeminente că vederile lor sunt lipsite de fundament intelectual. Alteori e înfăţişat contrariind aşteptările concetăţenilor prin sfaturi date unor tineri talentaţi de a nu intra în politică. Căci, susţinea el, printr-o asemenea angajare ei nu ar face decât să-şi dăuneze sieşi şi altora

până când nu se vor fi autoexaminat şi nu vor fi ajuns, prin iscodirea filosofică a propriilor crezuri politice, cel puţin la concluzia la care ajunsese Socrate: la conştientizarea propriei ignorante. Experienţa practică lipsită de repere mai înalte, de o consecventă justificare intelectuală este nu doar insuficientă, ci de-a dreptul potrivnică vocaţiei de adevărat om politic, aşa cum o înţelege Socrate, vocaţie pretinzând de la cel în cauză cunoştinţele necesare intervenţiei competente în chestiuni politice. De unde aserţiunea conştient *of* ensatoare (*Gorgias* 473c-474a, 52 ld) că Socrate, care atunci când s-a întâmplat să prezideze o adunare, s-a dovedit necunoscător al procedurii de votare, este în Atena singurul om politic adevărat.

Accentul pus astfel pe cunoaşterea fundamentată filosofic subminează pretenţia democraţiei de a fi o metodă de guvernare eficientă sau măcar echitabilă; putem întrezări aici germe-nele tezei de mai târziu a lui Platon că puterea politică trebuie acordată celor ce posedă o cunoaştere adecvată. Legat însă de întrebarea dacă şi pe ce cale poate fi dobândită o asemenea cunoaştere, Socrate ne este înfăţişat în chip aporetic. Dacă cunoaşterea e atât de importantă, libertatea discuţiei şi a acţiunii nu vor avea valoare intrinsecă; libertăţile din Atena nu beneficiază decât de critici virulente din partea lui Socrate. În *Menexenos* el satirizează cea mai faimoasă elogiere adusă lor în trecut, discursul funebru al lui Pe-ricle din Thucydides; în *Gorgias*, el îi critică pe politicienii atenieni de a nu fi preocupaţi decât de „zădărnicii” i precum prosperitatea exterioară şi fastul (517-519). El preferă oligarhiile din Sparta şi Creta, unde educaţia morală şi disciplina sunt considerate mai importante.

Cu toate acestea, Socrate şi-a îndeplinit toate îndatoririle civice, inclusiv serviciul militar. Iar în *Criton*, când i se propune să fugă spre a scăpa de moarte, îşi imaginează legile Atenei cerându-i şi obţinând de la el să se supună sentinţei. Nu este atitudinea la care ne-am fi aşteptat de la el. Şi apoi se mai pune şi întrebarea cum se împacă acest loc din *Criton* cu afirmaţia din *Apărarea lui Socrate* (29c-d) că nu şi-ar abandona datoria de a filosofa, dată de Zeu, chiar dacă i-ar cere-o tribunalul. Asupra acestui punct exegeţii sunt într-un profund dezacord. Fie că se armonizează sau nu cu restul filosofiei politice a lui Socrate, *Criton* introduce un număr de caracterizări-cheie ale supunerii politice: (1) statul este comparat cu un părinte; cetăţenii datorează supunere statului atât pentru foloasele ce le primesc, cât şi datorită faptului natural, neopţional al dependenţei; (2) relaţia stat-cetăţean este la fel de asimetrică precum relaţia părinte-copil sau chiar stăpân-selav; cel din urmă nu poate riposta dacă e lovit, ci trebuie să se supună tratamentului inegal; (3) faptul că un individ trăieşte într-o cetate pe care ar putea s-o părăsească, dar nu o face reprezintă un consimţământ tacit de a se supune legilor ei; (4) nesupunerea la o lege sau alta este apreciată ca provenind dintr-un spirit de

nesupunere faţă de întregul sistem de legi.

Putem înţelege de ce Socrate ar considera justificabile aceste pretenţii în condiţii ideale; rămânem în schimb nelămuriţi de ce consideră el că legile Atenei sunt îndreptăţite să le emită.

JEA

Bibliografie

Allen, R. E., *Socrates and Legai Obligation*, Minneapolis, Minn., University *of* Minneapolis Press, 1980.

— Kraut, R, *Socrates and the State*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1984.

— Platon, *Apărarea lui Socrate*, *Criton*, *Charmides*, *Lâches*, *Protagoras*, *Menexenos*, *Gorgias*, *Alcibiades*, toate în *Opere*, Editura ştiinţifici şi enciclopedică, P. Creţia şi C. Noica ed.

— Popper, K., *Societatea deschisă şi duşmanii ei*, vol. I, trad. de D. Stoianovici, Bucureşti, Humanitas, 1993.

— Sprague, R K., *Plato's Philosopher-King*, Columbia, University *of* South Carolina Press, 1976.

— Wood, É M. Şi N. Wood, *Class Ideology and Ancient Political Theory*, Oxford, Blackwell, 1978.

— Woozley, A., *Law and Obédience*, Londra, Duckworth, 1979.

— Xenophon. *Memorabilia* (împreună cu (*Economia*), Londra, Heinemann, 1923.

solidarism Doctrină reformistă care a devenit virtual ideologia *of* icială a celei de A treia Republici Franceze în cele două decenii anterioare primului război mondial. Opus liberalismului* de tip *laissez-faire**, colectivismului* marxist, corporatismului* catolic şi sindicalismului*, el susţinea intervenţia statului, legislaţia socială şi asociaţiile voluntare. Opus conflictului de clasă şi reconstrucţiei sociale, avea o atitudine îngăduitoare faţă de socialism*, pe care însă în practică încerca să neutralizeze. SL

Sorel, Georges (1847-1922) Teoretician francez al sindicalismului*, autorul cărţii *Réflexions sur la violence* şi al multor altor lucrări pe diverse

teme. Născut la Cherbourg, Sorel a absolvit în 1867 l'École Polytechnique, lucrând apoi ca inginer de şosele, cel mai mult la Perpignan, până la pensionarea sa timpurie, în 1892. Atunci s-a mutat, împreună cu tovarăşa sa de viaţă, Marie-Euphasie David, la Boulogne, lângă Paris, unde a locuit până la moarte.

Sorel a împărtăşit, pe rând, variate convingeri politice, dar, după cum a spus odată, marea îndeletnicire a vieţii sale a fost investigarea „genezei istorice a moralei". În scrierile sale „timpurii" (n-a publicat nimic până la vârsta de treizeci şi nouă de ani) a formulat trei principii istorice pe care considera că se sprijină un puternic edificiu moral; o structură familială solidă; o mentalitate „războinică" bazată pe soldaţi ce luptă împotriva unui inamic respectat sau, analog, pe muncitori ce luptă împotriva forţelor ostile ale naturii sau împotriva claselor adverse; şi o „stare de spirit epică", izvorând dintr-o poezie sau dintr-un „mit** social ce susţine concepţia războinică, rezistă ispitei raţionalismului filosofic şi împiedică o comunitate de lucră-tori-războinici să degenereze într-o societate decadentă de consum şi trândăvie, condusă de o ierarhie de intelectuali, în *Le procès de Socrate* (1889) şi *La ruine du monde antique* (1894, 1901) a argumentat că declinul civilizaţiei clasice a fost determinat de năruirea acestor trei standarde. După ce a devenit socialist în 1892, Sorel a abordat, în diferite scrieri despre ştiinţele naturii, tema muncitorilor aflaţi în luptă cu natura. A respins vechea idee raţionalistă a unei ştiinţe naturale unificate care, odată încheiată, ar fi permis să se facă în toate ramurile ştiinţei, inclusiv în ştiinţele sociale, predicţii la fel de precise ca acelea din astronomie. Sorel a susţinut, dimpotrivă, că există numeroase ştiinţe cu grade variabile de precizie. Inspirându-se din Vico* şi Marx*, a afirmat că ştiinţele mai precise dezvoltau o cunoaştere bazată pe ceea ce oamenii construiesc şi produc: în fizică, specialiştii construiesc modele pentru experimente ce creează o „natură artificială", despărţită de restul naturii (de „natura naturală**). O asemenea separaţie schimbă în mod inevitabil natura, lăsându-ne cu o viziune doar parţială şi segmentată asupra fenomenelor, care face absurdă ideea unei ştiinţe atotcuprinzătoare a naturii. „Producţia" de modele fizice înseamnă totodată împuţinarea progresivă a deosebirilor dintre laboratorul de fizică şi atelierul industrial, sau dintre oamenii de ştiinţă şi muncitori. În ambele cazuri, argumentează Sorel, cuantumul de energie şi de vigilenţă cheltuit pentru a susţine separaţia dintre „natura artificială" şi „natura naturală" constituie un indice aproximativ al destoiniciei profesionistului. O dimensiune eroică are şi lupta pe care o duc muncitorii pentru depăşirea propriei „naturi naturale", adică a înclinaţiei lor spre relaxare şi lenevie, tendinţă analoagă legii entropiei sau a pierderii de energie conform legii a doua a termodinamicii, în lucrările sale despre marxism, precum *Insegnamenti sociali della economica contemporanea* (Fundamentele

sociale ale economiei contemporane) (1906), Sorel a elogiat unele dintre scrierile lui Marx, dar a criticat altele ca fiind bazate pe învechita viziune unitară asupra cunoaşterii, pe care el o combătuse. A respins teoriile lui Marx privitoare la „inevitabilitatea" conflictului de clasă şi la pauperizarea crescândă; a luat în derâdere îndeosebi transformarea acestor aşa-zise legi într-un utopism totalist care preconiza un sfârşit al istoriei. Asemenea idei ar face ca proletariatul să cadă în amorţeală şi să abandoneze lupta de clasă în speranţa că „progresul istoriei" avea să ducă în mod automat la revoluţie, în *Les illusions du progrès* (1908) Sorel a trasat dezvoltarea ideologiei progresului* până la justificarea extinderii continue a puterii de stat în Franţa secolului al XVIII-lea, dezvoltare ce a contribuit la decăderea vechiului regim. El prevăzuse încă din 1902 o dezvoltare similară în cadrul socialismului: versiunea marxiană a progresului dialectic, dacă ar triumfa, ar contribui la subminarea vitalităţii organizaţiilor muncitoreşti şi le-ar înlocui cu o aristocraţie decadentă formată din teoreticieni şi politicieni ce ar guverna prin „puterea magică a statului". Drept urmare, Sorel a abandonat socialismul politic în favoarea sindicalismului*, concepţie conform căreia socialismul ar trebui susţinut de către organizaţii muncitoreşti autonome, care ar folosi drept mijloace de luptă nu activitatea politică, ci greva şi acţiunea directă*. În scrierile sale sindicaliste, Sorel a elogiat acele lucrări ale lui Marx care puneau accentul pe latura practică a socialismului. Această „altă latură" a marxismului este în mod esenţial o doctrină practică a prudenţei, bazată pe ideea că obiectivele îşi au rădăcinile în soluţii deja existente; şi că socialismul există deja în organizaţiile muncitoreşti, ca şi în inimile muncitorilor şi în energia lor morală.

În *Réflexions sur la violence* (1908), Sorel discută despre „poezia socială" care susţine energia morală; „mitul grevei generale" leagă luptele neîncetate ale muncitorilor împotriva capitaliştilor de lupta fără sfârşit împotriva naturii, transmutând munca şi lupta în acte creatoare. Astfel de mituri nu sunt descrieri pasive sau utopice ale unor lucruri, ci „expresii ale voinţei" sau imagini deziderative ale unor bătălii epice ce urmau să vină. Miturile sunt înlocuitoare active, poetice ale chie-ţismului filosofic asociat ideii de progres; ele păstrează sentimentul de certitudine necesar acţiunii. Consecvent cu înclinaţiile sale pragmatice, Sorel era mai puţin interesat de detaliile mitului şi de şansele producerii efective a revoluţiei materiale, şi mai mult de reuşita mitului de a face mai militante organizaţiile muncitoreşti. După 1908 şi în urma unui şir de reculuri ale organizaţiilor sindicale, Sorel a devenit pesimist în privinţa viitorului mişcării proletare. A îmbrăţişat pentru scurtă vreme ideea că regalismul rămăsese singura organizaţie din Franţa capabilă să inspire o regenerare socială şi morală, dar în 1914 avea să-l abandoneze, considerându-l etatist şi reacţionar. După primul război mondial

a făcut câteva declaraţii care au părut să exprime simpatie pentru Mussolini*, dar această simpatie era foarte circumscrisă, iar Sorel a condamnat terorismul de stradă al fasciştiior, în ultimii ani de viaţă a sprijinit Revoluţia rusă pe temeiul (greşit) că ea întruchipa o mişcare a unor consilii muncitoreşti independente, subiecte ale autogestiunii.

Bibliografie

Horowitz, I. L., *Radicalism and the Revolt against Reason*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1961.

— Humphrey, R., *Georges Sorel*: *Prophet Without Honor*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1951.

— ♦ Jennings, J., *Georges Sorel*, Londra, Macmillan, 1985.

— XMeisel, J. H., *The Genesis of Georges Sorel*, Ann Arbor, Mich., George Wahr, 1951.

— Portis, L., *Georges Sorel*, Londra, Pluto, 1980.

— Roth, J., *The Cult of Violence*: *Sorel and the Sorelians*, Berkeley, University *of* California Press, 1980.

— Sorel, G., *Réflexions sur la violence*, ed. A ÏV-a, Paris, Librairie des sciences politiques et sociales, 1919.

— *Social foundations of Contemporary Economies*, trad. de J. Stanley, New Brunswick, NJ, Transection, 1989. –, *From Georges Sorel*, ed.

J. Stanley, New York, Oxford University Press, 1976.

— ♦ Stanley, J., *The Sociology of Vtrtue*: *the Political and Social Theories of Georges Sorel*, Berkeley, University *of* California Press, 1981. - Vernon, R., *Commitment and Change*: *Georges Sorel and the Idea of Revolution*, Toronto, University *of* Toronto Press, 1978.

Spence, Thomas (1750-1814) Reformator economic şi jurnalist radical britanic. Renumit mai cu seamă pentru atacurile sale la adresa proprietăţii private asupra pământului. (*radicalii britanici*)

Spencer, Herbert (1820-1903) Filosof şi sociolog britanic. Unic copil la părinţi, Spencer a fost crescut în non-conformismul auster al oraşului Derby în curs de industrializare. Influenţa tatălui său a dezvoltat în el predispoziţia

spre un individualism încrezător în forţele proprii, spre o politica radicală, precum şi interesul pentru ştiinţele naturii şi tehnologie. După ce şi-a încheiat studiile, în mare parte tehnice, a lucrat la început ca inginer de căi ferate, iar mai apoi ca foiletonist al publicaţiei *The Economist.* În această perioadă s-a angajat în numeroase cauze radicale, publicând articole pe teme variate, de interes public, şi punând temeliile doctrinelor teoretice cărora avea să le consacre restul vieţii sale active. După 1853 a trăit (ajutat şi de câteva moşteniri) ca scriitor independent, colaborând la diferite reviste şi elaborându-şi *Synthetic Philosophy*, lucrare publicată în mai multe tranşe între 1860 şi 1896. Succesul său atinge punctul maxim în anii 1880, pentru ca spre sfârşitul vieţii să sufere din ce în ce mai mult din pricina sănătăţii şubrede şi a controverselor ce tindeau să-i erodeze reputaţia de gânditor principial şi consecvent. Recriminările de care a avut parte în această perioadă reflectă faptul, întâlnit la mulţi filosofi politici, că vederile sale de la vârsta matură diferă semnificativ de cele publicate de el mai înainte. Este o chestiune destul de controversată dacă aceste deosebiri reprezintă doar nişte schimbări de accent sau în centrul de interese, ori înseamnă o reorientare teoretică mai profundă. Nu încape îndoială că poziţia sa negativă sau minimalistă în privinţa rolului statului* şi pledoaria sa pentru *laissez-faire** constituie elemente constante de la primele la ultimele sale scrieri politice. Schimbarea intervine în tipul de raţiuni oferite în sprijinul acestei poziţii, precum şi în statutul însuşi al acestor raţiuni. Ceea ce conferă unitate gândirii politice teoretice a lui Spencer este năzuinţa raţionalistă spre o morală fundamentată ştiinţific. Dualitatea ei este marcată de o deplasare în privinţa premiselor de bază din care este derivată această morală. Teoria politică timpurie a lui Spencer este expusă cel mai sistematic în prima ediţie a cărţii *Social Staties* (1850), unde el dezvoltă o doctrină a drepturilor naturale* pornind de la „legea libertăţii egale". Recunoscând necon-cludenţa încercării sale de a întemeia acest principiu de bază al moralei politice prin consideraţii ţinând de evoluţie şi adaptare, el izbuteşte să arate că menţionatul principiu generează un ansamblu de drepturi individuale care implică sufragiul universal, drepturile copilului, proprietatea privată* şi *laissez-faire*, naţionalizarea pământului şi „dreptul de a ignora statul". Chiar şi în această lucrare există o anume tensiune latentă între un evo-luţionism încă nedezvoltat şi caracterul predominant prescriptiv al individualismului său. Prezumata universalitate a capacităţilor adaptative îi permite însă lui Spencer să pună majoritatea formelor de mizerie socială pe seama restricţiilor inechitabile impuse libertăţii personale, ca şi pe seama impactului proprietăţii private asupra resurselor naturale – resurse de care, în concepţia sa, toată lumea este egal îndreptăţită să se folosească. Pentru tânărul Spencer drepturile naturale impun anumite limite măsurii în care indivizii pot să-şi exercite capacităţile în dauna altora. Trecerea ulterioară a lui Spencer pe

poziţiile darwinismului social* s-a realizat pe măsură ce vederile sale sociologice au ajuns să-i eclipseze convingerile radicale. Un factor important în această tranziţie l-a constituit accentul tot mai mare pus pe selecţia naturală ca mecanism al schimbării adaptative. Evoluţia socială de la barbaria militaristă la industrialismul civilizat este stimulată de crescânda diferenţiere interpersonal a funcţiilor socio-economice, şi ea depinde în chip vital de subordonarea intereselor celor mai puţin capabili faţă de interesele celor ce le sunt superiori. Activităţile întreprinse în scopul atenuării efectelor mai aspre ale tendinţei naturale spre supravieţuirea celor mai bine adaptaţi nu izbutesc decât să ridice piedici în calea acestei evoluţii istorice benigne, punând lenea şi incompetenţa la adăpost de efectele nepro-ductivităţii lor şi perpetuându-le atât în detrimentul celor harnici, cât şi în al generaţiilor viitoare, în lumina acestei perspective evoluţioniste, teoria politică matură a lui Spencer revocă sprijinul de odinioară acordat lărgirii sufragiului, autorul fiind acum de părere că acesta ar avea ca rezultat probabil o „supralegife-rare”. Din raţiuni obscure, el repudiază şi naţionalizarea pământului. Despre aceste drepturi retractate se spune acum că sunt nişte exigenţe ale „eticii absolute” care, deşi valabile pe plan ideal, trebuie să cedeze locul imperativelor mai pragmatice ale „eticii relative” până când evoluţia societăţii va atinge acel punct în care recunoaşterea acestor îndrituiri egalitare nu va mai primejdui în niciun fel continuarea progresului social. În general, drepturile politice şi juridice diferenţiale sunt în conformitate cu cerinţele dezvoltării caracterului uman pe făgaşul evolutiv indicat în restul operei lui Spencer. Ele sunt instrumente pentru realizarea în cele din urmă a binelui uman maxim şi nu, ca mai înainte, restricţii simetrice asupra modului în care acesta poate fi realizat. Teoria de maturitate marchează astfel o deplasare în ceea ce priveşte fundamentul antieta-ţismului lui Spencer, de la consideraţii de dreptate la consideraţii de utilitate socială istoriceşte calculată.

Bibliografie

History of Political Thought, 3.3, (1982) (articole despre Spencer de diferiţi autori).

— ♦ Peel, J.D.Y., *Herbert Spencer*, Londra, Heinemann, 1971.

— Spencer, H., *Social Staties*, Londra, Chapman, 1850.

— –, *The Man versus the State* (1884), ed. E. Mack, introd. De A. J. Nock, Indianapolis, Liberty Classies, 1981. –, *The principâes of Ethies* (1892-1893), ed. T. Machan, Indianapolis, Liberty Classies, 1982.

— ♦ Wiltshire, D., *The Social and Political Thought of Herbert Spencer*, Oxford, Oxford University Press, 1978.

Spengler, Oswald (1880-1936) Istoric şi filosof german. A studiat la Universităţile din München, Berlin şi Halle, după care a lucrat o vreme ca profesor de liceu înainte de a opta, în cele din urmă, pentru o viaţă de studiu independentă. Reputaţia sa se sprijină în întregime pe lucrarea în două volume *Der Untergang des Abendlandes*: *Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte*: I. *Gestalt und Wirklichkeit* (1918); IL *Welthistorische Perspektiven* (1922), care a avut un impact imediat când a fost publicată în Germania.

Spengler a formulat o teorie ciclică a schimbării istorice şi o abordare comparativă în studiul culturii. El a numit metoda sa „morfologică". Opera sa are drept cadru conceptual aplicarea la istorie a conceptului biologic „forme de viaţă". Fiecare cultură este interpretată de el ca un organism ce-şi are rând pe rând primăvara, vara, toamna şi iama sa. În locul succesiunii tradiţionale a perioadelor antică, medievală şi modernă, Spengler vorbeşte despre culturile chineză, veche semită, egipteană, indiană, „apolinică" (greco-ro-mană), „magică" (iraniană, ebraică şi arabă), mexicană şi „faustică" (occidentală), deşi în fapt doar culturile greco-romană şi occidentală beneficiază la el de o tratare amplă. Analiza pe care a făcut-o culturii vest-euro-pene este cea care i-a adus popularitatea în rândurile marelui public. Din unghiul cercetării istorice, al filosofiei sau al ştiinţelor sociale, opera lui Spengler nu rezistă unei examinări serioase. Ca scriere literară însă ea reprezintă o reuşită extraordinară, iar în atmosfera de înfrângere ce stăruia în Germania după primul război mondial, viziunea sa despre amurgul inevitabil al civilizaţiei occidentale, pesimismul său, determinismul său şi revolta împotriva raţiunii au exercitat o influenţă enormă, în viziunea lui Spengler, cultura „faustică" s-a născut în veacul al X-lea. Ea se manifestă odată cu articularea societăţii feudale şi cu ivirea arhitecturii romanice. După triumfurile arhitecturii gotice şi ale scolasticii medievale, cultura „faustică" se destramă în contradicţii interne. Renaşterea a fost un eşec, Reforma a marcat urbanizarea Europei şi sfârşitul tinereţii ei. În noua societate urbanizată, cultura „faustică" îşi traversează vara; secolul al XVIII-lea a fost toamna ei, iar odată cu secolul al XIX-lea a început iama Occidentului. Aceasta a adus cu sine victoria materialismului şi a scepticismului, a socialismului, parlamentarismului şi a banilor. În secolul al XX-lea însă se dezvăluie un nou aspect al spiritului „faustic". Sângele şi instinctul îşi vor redobândi drepturile împotriva puterii banului şi a intelectului. Era individualismului, a liberalismului, şi a democraţiei, a umanitarismului şi libertăţii se apropie de sfârşit. Noua eră urmează să fie una a cezarismului şi a marilor războaie. Masa omenirii va accepta cu resemnare victoria cezarilor şi va fi dornică să se supună unor conducători puternici. Viaţa va cobori la un nivel de uniformitate generală, la

un nou gen de primitivism.

Profet al autoritarismului şi vizionar al unei apocalipse germane, plin de ură faţă de raţionalism, Spengler a jucat un rol important în subminarea ideilor liberale şi democratice ale Republicii de la Weimar. Dacă nu poate fi considerat unul dintre precursorii direcţi ai nazismului*, importanţa sa în crearea unui climat moral propice preluării puterii de către nazişti a fost chiar mai mare decât cea a „revoluţionarilor conservatori" de felul lui Arthur Moeller, autorul lucrării *Das Dritte Reich*, publicată în 1923, sau Julius Langbehn, autorul cărţii *Rembrandt als Erzieher* (1890), care s-a bucurat de o imensă faimă în ultimii ani ai secolului al XIX-lea. Zs

Bibliografie

Bojeman, A. B., „Decline *of* the West? Spengler Reconsidered", în *Virginia Quarterly Review*, 59 (1983), pp. 151-207.

— ♦ Hugues, H. S., *Oswald Spengler*: *a Critical Estimate*, New York, Scribner, 1962.

— Kjllmer, H., „Figures în the Rumpelkammer: Goethe, Faust, Spengler", în *Journal of European Studies*, 13 (1983), pp. 142-167.

— Sorokin, P. A. *Social Philosophes of an Age of Crisis*, Londra, Black, 1952.

— Spengler, o., *The Decline of the West*, Londra, Allen & Unwin, 1932.

— Stutz, E., *Oswald Spengler als politischer Denker*, Berna, Francke, 1958.

— Vogt, J., *Wege zum historischen Universum*: *von Ranke bis Toynbee*, Stuttgart, Kohlalham-mer, 1961.

Spinoza, Baruch (sau Benedict; 1632-1677) Descendent dintr-o familie de evrei refugiaţi din Spania, Spinoza şi-a petrecut în întregime scurta sa viaţă în Olanda. A scris în domeniile teoriei politice, metafizice şi etice, a corespondat cu filosofii de frunte europeni şi a trăit modest, ca şlefuitor de lentile. Scrierile sale politice par la prima vedere un colaj de concepte religioase, ştiinţifice şi politice preluate din literaturile clasică, medievală şi modernă. El îi amalgamează pe Machiavelli* cu Hobbes*, pe Aristotel* cu Descartes, este un partizan în politica olandeză, un precursor al iluminismului*, chiar un „ideolog burghez". Trebuie totuşi să-l plasăm în rândul marilor filosofi politici, pentru că în fapt sintetizează toate aceste teme

disparate, transcende istoria ideilor sale şi construieşte o viziune unificată a condiţiei şi poten-ţiaiităţilor omului ca animal politic. Spinoza este esenţialmente un filosof moral. El aparţine, alături de Aristotel şi Hume*, acelei şcoli nonreducţio-niste, naturaliste, „emotiviste" a teoreticienilor valorii, care explică şi justifică valorile umane apelând la natura biologică a omului. Natura noastră de specie, îndeosebi tiparul specific al simţirii noastre determină nu acţiunile noastre, ci etaloanele noastre pentru bine şi rău. Această teorie a valorii are ca preambul o metafizică şi este întregită cu o teorie politică. Realitatea metafizică este o unitate ce poate fi înţeleasă cu egală îndreptăţire ca un sistem conceptual sau ca unul material. Numită „substanţă", „Dumnezeu" sau „natură", ea este un fapt brut, care există fără vreun scop ce ar transcende propriile-i necesităţi interne inconştiente. Este vorba, în linii mari, de lumea ştiinţelor noastre contemporane. Elementele constitutive parţiale ale acestui sistem total îşi au fiecare modul său de a fi şi fiecare dintre ele – atomii de hidrogen, bacilii, vulpile, omul – are o natură care îl determină să lupte pentru a persista în acest mod caracteristic de a fi, la nevoie în detrimentul tuturor celorlalte naturi. Acest model al conflictului conţinut, caracteristic celei mai mari părţi a gândirii moderne, de la Machiavelli, prin Adam Smith*, şi până astăzi, este folosit de Spinoza şi în explicaţia pe care o dă războiului dintre pasiuni existent în fiecare individ uman şi celui dintre oameni, în arena politică. Specia noastră este „parte a naturii, nu un regat înăuntrul acesteia". Esenţa sau natura ei este dată de constelaţia de emoţii caracteristică ei. Noi ne realizăm natura prin satisfacerea acestor emoţii. Din păcate nu o facem prea bine, dat fiind că „toate lucrurile bune sunt pe cât de rare, pe atât de dificile". Mai întâi, toate celelalte elemente ale naturii îşi urmează propriile căi fără să le pese de noi. Oamenii au de suferit din partea animalelor de pradă, a bacteriilor, a fenomenelor meteorologice, a indiferenţei mediului. Cunoaşterea ştiinţifică a forţelor naturii poate contribui la prelungirea şi ameliorarea vieţilor noastre. În al doilea rând, omul e pus să se confrunte cu complexităţile propriei sale naturi – dinlăuntrul său şi din alţi oameni. Şi aici ignoranţa duce la eşec şi suferinţă, iar cunoaşterea promite cel puţin oarecare succes şi fericire. La un nivel minimal, ne găsim fericirea în satisfacerea pasiunilor noastre mari şi durabile, dar oamenii se lasă amăgiţi de pasiuni efemere sau minore şi nu izbutesc să vadă consecinţele acţiunilor lor pentru simţămintele lor viitoare. Reprezentările confuze sau greşite pe care le au despre realitate conduc la acea stare de nemulţumire sau nefericire pe care o găsim normală. Cele mai bune tactici de dobândire a fericirii sunt pentru noi cunoaşterea şi stăpânirea de sine. Concluziile generale ale lui Spinoza nu diferă mult de cele la care a ajuns tradiţia reprezentată de Socrate*, Epictet şi Hume. Filosofia morală este la fel de perenă ca şi alienarea* socială care o provoacă. Filosofia politică, prin contrast, este cultivată numai atunci când, ca în vremea lui Spinoza, există

speranţă politică. Deşi unii oameni pot să găsească oricând o doză de mântuire personală, indiferent de tipul de societate în care trăiesc, un astfel de succes individual este sever limitat de faptul că suntem fiinţe intens sociale; sociale atât de nevoie, cât şi prin simţirea noastră naturală. Dat fiind că puterea şi deci şi fericirea indivizilor se multiplică în grupările sociale, avem obligaţia de a susţine binele general, susţinând instituţiile sociale şi politice. Salvarea socială diferă de cea individuală. Comunităţile pot să-i ajute ori să-i stânjenească pe membrii lor în dobândirea filosofiei adevărate, dar ele însele nu pot s-o dobândească. Marea majoritate a oamenilor se află atât de mult sub nivelul de înţelegere necesar pentru a face raţionale şi fericite comunităţile lor, iar şansa ca cei înţelepţi să ajungă oameni de stat este atât de îndepărtată, încât în politică nu e de aşteptat o ameliorare bruscă şi cuprinzătoare. Sarcina eticianului devenit gânditor politic este de a învăţa din experienţa istorică în ce fel unele comunităţi politice au izbutit, iar altele au eşuat, şi să arate care instituţii politice şi în ce împrejurări se potrivesc cel mai bine cu constrângerile şi posibilităţile cuprinse în natura umană şi în mediu.

Spinoza găsea deosebit de interesant faptul că majoritatea formată din ne-filozofi interpretează lumea şi acţionează pe bază de metafore poetice sau de mituri – precum acela al religiei. Miturile fac la început posibilă societatea, dar constituie totodată cea mai mare primejdie atât pentru societatea însăşi, cât şi pentru filosofi. Religia, luată într-o accepţiune ce înglobează ideologia şi cultura civică, are funcţia vitală de a promova virtutea civică şi solidaritatea socială; ea eşuează în îndeplinirea acestor funcţii atunci când preoţii câştigă influenţă politică iar miturilor li se dă înţelesul literal. Spinoza este singurul dintre marii filosofi politici care susţine în mod neechivoc democraţia. Aceasta, afirmă el, concentrează cel mai deplin puterile reunite ale tuturor cetăţenilor, promo-vându-le astfel interesele în modul cel mai eficace. Instituţiile democratice sunt însă un ideal, pentru că presupun un popor înclinat spre moderaţie, cu o solidă cultură civică tradiţională şi cu standarde de educaţie şi de viaţă rezonabile, înainte ca aceste cerinţe să ajungă a fi întrunite, societăţile trebuie să se mulţumească cu monarhia şi aristocraţia; oricare dintre acestea poate fi orânduită în aşa fel, încât să minimizeze relele inerente şi să-i pregătească pe oameni pentru democraţie. Duff caracterizează astfel teoria politică a lui Spinoza: „Din premisele *Principelui* el scoate o concluzie similară celei la care ajunge *Civitas Dei*; pe temelia absolutismului lui Hobbes înalţă un edificiu de libertăţi populare mai solid decât cel al lui Locke sau cel al lui Rousseau” (p. 11). Gândirea politică a lui Spinoza n-a fost studiată atât de amplu ca aceea a anumitor altor autori; s-ar putea însă ca din ea să fi supravieţuit mai multe lucruri valo-rificabile şi astăzi. RjMcS

Bibliografie

Duff, R. A., *Spinoza ’s Political andEthical Philosophy*, Glasgow, James Maclehose, 1903.

— ♦ McShea, R. J., *The Political Philosophy of Spinoza*, New York, Columbia University Press, 1968.

— Wernham, A. G., *Benedict de Spinoza*: *The Political Works*, Oxford, Clarendon Press, 1958.

Stalin, I. V. (pseudonimul lui Iosif Vissarionovici Djugaşvili; 18791953) Lider politic sovietic. Iniţial discipol al lui Lenin*, Stalin a formulat mai apoi o versiune a marxismului* menită să susţină regimul sovietic, al cărui conducător necontestat devenise. Termenul *stalinism* a fost aplicat de critici ideilor şi politicilor lui Stalin şi regimului sovietic condus de el. De multe ori este folosit, într-o accepţiune mai vagă, pentru caracterizarea elementelor represive din alte partide şi regimuri comuniste. DLM

stare de natură Termen folosit de teoreticienii contractului social* pentru desemnarea unei stări de lucruri în care nu există autoritate politică constituită. Rolul său poate fi de a justifica existenţa statului, de a-i nega necesitatea, de a releva contrastul dintre starea fericită a omului civilizat şi starea jalnică a sălbaticului sau de a da acestei comparaţii sensul opus. Termenul apare în scrierile lui Hobbes*, Locke*, Pufendorf*, Grotius*, Rousseau*, Kant* şi ale multor altor autori din secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea. Rolul pe care-l joacă în gândirea lor conduce la interpretări diferite ale stării de natură: este ea o stare socială, dar nonpolitică sau este o stare nonsocială? Este o stare de pace sau este echivalentă stării de război? Este ea o stare pur ipotetică sau este starea reală a anumitor oameni de astăzi sau din trecut? Este vorba de un concept eminamente juridic sau de unul factual? La toate aceste întrebări diferiţi autori au dat răspunsuri diferite. Ei sunt toţi de acord că nişte oameni care nu datorează supunere nici unei autorităţi politice constituite se află în starea – sau cel puţin într-” o" stare – de natură unul faţă de altul; majoritatea sunt de acord că în acest sens conducătorii de state suverane se află unii faţă de alţii în stare de natură.

Înverşunarea cu care Hobbes insistă că starea de natură este o stare de război nu este egalată de niciun alt autor; chiar şi Grotius, care legitimează dominaţia celor puternici asupra celor slabi, ţine mai mult să sublinieze că starea de natură este guvernată de legea naturii. Într-o anumită măsură dezacordurile privitoare la acest punct sunt iluzorii, dat fiind că Hobbes defineşte războiul ca absenţă a unei păci statornice, pe când aproape toţi ceilalţi autori definesc războiul ca însemnând violenţă efectivă sau

ameninţarea cu violenţa, iar pacea o definesc drept absenţă a războiului efectiv. Din perspectiva gândirii juridice însă dezacordul este real, deoarece Hobbes insistă că în timp de război forţa şi înşelăciunea sunt virtuţile cardinale şi că deci ar fi o prostie să ne aşteptăm la ceva mai bun din partea statelor străine şi din partea oamenilor nesupuşi nici unei puteri suverane. Interpretarea dată de Rousseau stării de natură se distinge prin complexitate şi subtilitate, ca şi prin faptul că el face din starea de natura o noţiune antropologică, şi nu una pur juridică. De aci insistenţa sa că „adevărata" stare de natură este mult mai îndepărtată de starea noastră actuală decât presupuneau Hobbes sau Locke. Oamenii, aşa cum au ieşit din mâinile naturii, nu erau înzestraţi cu vorbire, cu raţiune, cu percepţia timpului, cu vreo morală; trăiau izolaţi unii de alţii – mamele îşi ţineau pe lângă ele pruncii, dar familia era necunoscută. Ceea ce Hobbes şi Locke numeau stare de natură era deja o stare socială şi evoluată. Războiul hobbesian al tuturor împotriva tuturor nu putea izbucni decât între făpturi înzestrate cu vorbire, conştiinţă de sine şi morală, pentru că numai astfel puteau exista competiţia şi resentimentul.

Odată cu dezvoltarea interesului istoric şi sociologic faţă de evoluţia fenomenului politic, noţiunea de stare de natură a devenit demodată. Hume* a negat că omul a trăit vreodată în starea de natură aşa cum o concepea Hobbes; ceea ce n-a însemnat o lovitură puternică la adresa lui Hobbes, care era întru totul dispus să admită că avea în vedere o stare doar ipotetică în raport cu care putea fi relevată logica autorităţii politice, fără pretenţia de a explica astfel geneza reală a acesteia din urmă. Autori ca Bentham* şi succesorii săi utilitarişti au fost, fireşte, ostili ideii de stare de natură, atât pentru că erau de părere că în ea se amestecau chestiuni istorice şi chestiuni morale, cât şi pentru că asociau cu ea teorii con-tractualiste şi iusnaturaliste despre guvernământ, pe care ei le atacau în numele utilităţii. Apariţia antropologiei şi a sociologiei ştiinţifice şi pozitiviste nu putea decât să discrediteze şi mai mult acest concept. Este întrucâtva surprinzător că în ultima vreme a fost totuşi resuscitat. Atât el, cât şi modurile contractualiste de a gândi dreptatea au fost repuse pe tapet în cartea lui John Rawls* *A Theory of Justice*, iar criticul acestuia, Robert Nozick, foloseşte până la un punct ideea în *Anarhie, stat şi utopie* atunci când pune întrebarea tradiţională: Dacă n-am avea un suveran, am fi oare nevoiţi să ni-l crcăm? Aceste întrebări mărturisit ipotetice reactualizează „teoria stării de natură" debarasând-o de orice fel de conotaţii istorice; procedând aşa, autorii în cauză evită obiecţiile lui Hume şi ale altor critici care fac observaţia că oamenii au devenit oameni *în* societate, şi nu în afara ei, împrumutând în acelaşi timp din discipline precum economia politică şi teoria jocurilor, ale căror similitudini cu multe dintre ideile pe care le găsim la Grotius, Hobbes şi Locke sunt prea evidente pentru a mai fi nevoie

să stăruim.

AR

Bibliografie

Hobbes, T., *Leviathan* (1651), ed. C.B. Macpherson, Harmondsworth, Penguin, 1968.

— Hume, D. „Of the original contract” (1748), în *Essays Moral*, *Political andLite-rary*, ed. E. Miller, Indianapolis, Liberty Classies, 1985.

— Nozick, R., *Anarhie*, *stat şi utopie*, trad. de M. Dumitru, Bucureşti, Humanitas, 1997.

— Rawls, J., *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1971; Oxford, Oxford University Press, 1972.

— Rousseau, J.-J., *Discurs asupra originii şi fundamentelor* în*egalităţii dintre oameni* (1755), trad. de S. Antoniu, Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1958.

stat Cuvântul „stat” poate fi folosit spre a desemna o entitate istorică sau o idee filosofică, o formă perenă de comunitate umană sau un fenomen specific modern. Aceste accepţiuni diferite nu sunt neapărat contradictorii, dar trebuie deosebite cu grijă una de alta.

Accepţiunea cea mai curentă este, probabil, cea care identifică statul cu comunitatea politică sau cu corpul politic ca atare, ceva ce a existat de-a lungul istoriei într-o mare varietate de forme şi ale cărui prefaceri au format în mod tradiţional obiectul ştiinţei istorice. Doar forma primitivă nomadă de comunitate politică este de obicei exclusă din sfera termenului, pe temeiul subînţeles că astfel de comunităţi sunt lipsite de ordinea ferm definită ce pare inerentă noţiunii de stat. Statul presupune o relaţie stabilă între o comunitate şi un teritoriu. În această accepţiune generală termenul exprimă ideea conform căreia comunitatea politică posedă anumite caracteristici universale care se menţin în timp şi spaţiu; ideea că, de pildă, *poâis-ul* grec, *reg-num-vi* medieval şi republica modernă au o anumită calitate comună. Poate fi definită mai îndeaproape această calitate? Este clar că orice definiţie care reduce statul la o substanţă sau la o entitate eternă şi imuabilă reduce prin aceasta procesul istoric de schimbare şi dezvoltare la un spectacol de umbre tară substanţă. De aceea, o definiţie valabilă trebuie dată în alţi termeni, în termeni de acţiune. Statul ca fenomen universal e un gen de activitate sau de întreprindere pe care istoria ne-o arată ca impunându-se o-mului ca o necesitate. Elementele recurente ale acestei activităţi s-ar părea că sunt

următoarele: (1) ea formează sau modelează un ansamblu statornic de relaţii între anumiţi oameni, împreună cu bunurile lor, cu alte cuvinte creează între nişte oameni o unitate sau o societate, în sensul cel mai de bază al cuvântului, de unde rezultă caracterul fundamental al constituirii statului; (2) ea presupune o putere ordonatoare sau o formă de cârmuire, sau o relaţie de comandă şi supunere între oameni. Unitatea înfăptuită de către stat a societăţii comportă astfel în mod necesar o ierarhie, deşi nu se identifică neapărat cu aceasta; (3) activitatea care creează şi menţine statul este întotdeauna exclusivă şi par-ţicularistă, afirmându-se prin contrast cu cea a altora, care nu fac parte din comunitatea respectivă. Această definiţie a statului ca o totalitate exclusivă formată din cârmuitori şi cârmuiţi, care instituie un ansamblu închegat de raporturi între oameni şi lucruri, este menită să exprime doar caracteristica minimală a statului ca gen de activitate umană. Ea trimite la o altă caracteristică, prin care ni se dezvăluie o nouă dimensiune a statului, în măsura în care statul e un gen de activitate ce vizează un scop, se pune cu necesitate problema justeţei scopului vizat şi a mijloacelor folosite într-un caz dat pentru atingerea lui. Se realizează astfel ordinea potrivită în societate? Este îndreptăţită forma de cârmuire respectivă? Relaţiile externe ale comunităţii se realizează în mod adecvat? Privit din acest unghi, statul se înfăţişează nu doar ca o necesitate impusă omului, ca o formă de activitate pe care oricum nu o poate evita, ci ca o problemă persistentă, o problemă de drept. Statui presupune o străduinţă de a institui nu pur şi simplu o ordine în locul anarhiei, ci o ordine veritabilă, autentică şi dreaptă, nu una strâmbă, precară şi despotică. Marile opere clasice de teorie politică, precum cele ale lui Platon*, Aristotel*, Hobbes* sau Hegel*, pot fi privite ca tot atâtea definiţii ale statului aşa cum acesta ar trebui să fie conform propriei sale logici inerente. O mare parte din opera acestora este consacrată deosebirii statului de alte tipuri de asociere umană cu care el s-a amestecat sau s-a suprapus adesea în realitatea empirică sau în cea istorică. Aristotel începe faimoasa sa lucrare *Politica* prin a distinge forma de cârmuire tipică pentru o comunitate politică de cea proprie familiei. În secolul al XVII-lea Locke* e preocupat şi el de trasarea acestei distincţii. O comunitate politică, argumentează el, nu este o familie lărgită, iar cârmuirea politică nu e totuna cu autoritatea paternă. Distincţia dintre o comunitate politică şi o comunitate religioasă sau spirituală a ajuns să fie trasată net în urma luptei religioase cauzate de Reformă. Hobbes, de pildă, s-a străduit să demonstreze că puterea ecleziastică în şi prin ea însăşi nu este de natură politică; ea nu este o formă de cârmuire, de comandă sau de constrângere, ci o formă de propovăduire sau de persuasiune. Un corp clerical nu poate să revendice exercitarea puterii asupra unui stat Dimpotrivă, nişte doctrine religioase pot dobândi numai prin acte ale statului un statut politic. La sfârşitul secolului al XVIII-lea şi la începutul celui de-al XIX-lea, în urma Revoluţiei franceze şi a revoluţiei industriale, s-a impus o altă

distincţie, aceea dintre stat şi societate, în acest context, societatea nu însemna uniunea fundamentală statornicită între oameni de către stat, ci reţeaua de interacţiuni şi schimburi creată de indivizi în exercitarea dreptului de a urmări satisfacerea nevoilor lor particulare aşa cum socot ei de cuviinţă. Hegel a fost unul dintre prunii care au relevat această distincţie, atunci când a argumentat, în *Filosofia dreptului*, că statul propriu-zis nu trebuie confundat cu societatea civilă*. Despre statul „totalitar** din secolul al XX-lea se poate spune că marchează o tendinţă de suprimare a acestor distincţii istoriceşte constituite. Societatea în sensul de arenă a activităţii spontane ajunge să fie resorbită de stat, iar statul însuşi este subordonat unui partid ce are nu puţine dintre caracteristicile unei mişcări religioase, şi adesea unui lider patemalist. (*totalitarism*)

Mai recent s-a conturat tendinţa de a defini statul într-o manieră mult mai restrictivă şi mai instrumentală decât în teoria politică clasică. Mulţi au ajuns să vadă în stat un simplu aparat de cârmuire, un aparat ce se distinge îndeosebi prin faptul că deţine monopolul constrângerii sau, cum se exprimă Max Weber*, „monopolul folosirii legitime a forţei”. Distincţia dintre stat şi despotism* se subţiază astfel foarte mult. Această tendinţă poate fi pusă în legătură cu mai multe surse. Una dintre ele o constituie prestigiul crescut al metodologiei pozitiviste, cu accentul pus de ea pe ideea că o adevărată ştiinţă despre societate trebuie să evite judecăţile de valoare şi metafizice, consacrându-se stabilirii faptelor şi deducerii sau construirii legilor exemplificate în ele (*pozitivism*). O a doua sursă a fost în mod neîndoielnic sociologia în general, datorita legăturilor ei cu pozitivismul şi tendinţei ei de a privi instituţiile publice ca fiind organe ale unor clase sociale. O bună ilustrare în acest sens este ideea „sociologică” de stat a lui Oppen-heimer (calificativul îi aparţine). Un alt factor important a fost marxismul*, mai cu seamă în forma lui leninistă-Potrivit teoriei marxiste, statul este un fenomen tranzitoriu, un produs al societăţii împărţite în clase, care urmează să dispară odată cu abolirea claselor de către comunism. Lenin* a susţinut cu vehemenţă că statul nu esse altceva decât un aparat de forţă folosit de o clasă pentru oprimarea alteia, iar definiţia sa a jucat un rol crucial în diferenţierea tacticii politice a adepţilor săi de cea a social-democraţilor din regimurile necomuniste. În sfârşit, liberalismul* radical de genul celui ce a câştigat o anumită popularitate im Occident în ultimele decenii, tinde şi releve contrastul dintre stat ca expresie a constrângerii şi societate ca expresie a schimbului liber şi spontan dintre indivizi, şi susţine, în consecinţă, că sfera de activitate a statului trebuie redusă la un minim absolut Un exemplu tipic al acestei tendimr sunt ideile lui Hayek*. Înăuntrul liberalismului a existat întotdeauna un curent potrivnic statului. Nu este câtuşi de puţin sigur că vreum dintre aceste metodologii sau doctrine este în măsură să explice satisfăcător statul

ca reproducere constantă a societăţii umane, călăuzită, întărită şi rafinată de idei privitoare la justa ei întocmire. Este poate semnificativ că în decursul ultimelor câteva decenii anumiţi cercetători ruşi au încercat să depăşească teoria reducţionistă despre stat a lui Lenin în direcţia unei analize mai constructive. Statul ca fenomen istoric universal şi statul în calitate de concept filosofic se cer suplimentate de examinarea statului ca fenomen specific modern. Există un număr însemnat de istorici şi politologi care susţin că termenul „stat" ar trebui folosit doar cu referire la corpul politic care s-a dezvoltat în Europa de după Renaştere şi Reformă, că teoria statului este teoria acestui corp de un fel aparte şi că utilizarea termenului într-o accepţiune largă, spre a desemna orice fel de corp politic, favorizează o înţelegere deformată şi confuză a dezvoltării istorice. Această accepţiune are de partea sa etimologia. Cuvântul „stat" ca termen general pentru corpul politic s-a impus treptat, între secolul al XIV-lea şi sfârşitul secolului al XVII-lea. După Mager, principalele lui rădăcini par a fi fost *status* cu sensul de situaţie, funcţie, venit sau demnitate a principelui (*status regalis*) şi *status* cu sensul de formă sau constituţie a comunităţii politice.

Teza că statul e în sens propriu un concept modern nu se sprijină însă numai pe etimologie. Ea se bazează în principal pe ideea că statul se naşte în acelaşi timp cu conceptul de suveranitate* şi că un stat nesuveran nu este, la drept vorbind, un stat. Cu alte cuvinte, un stat trebuie să fie înzestrat

— Conform doctrinei despre suveranitate dezvoltate de Bodin* şi Hobbes în secolele al XVI-lea şi al XVII-lea

— Cu o funcţie sau persoană publice învestite cu dreptul şi puterea incontestabile de a lua decizii în situaţii extreme. El nu poate fi un conglomerat lax sau o alcătuire compozită de elemente ţinute laolaltă de o învoială tacită sau făţişă între părţi, care *în* ex-*tremis* ar risca să se destrame. El nu poate fi subordonat deciziei altor corpuri atunci când se profilează o criză. Suveranitatea înseamnă trasarea unei linii de demarcaţie mult mai nete între public şi privat înăuntrul unei comunităţi, ca şi a unei frontiere mai nete între un corp politic şi un altul. Ea înseamnă că dreptul înăuntrul corpului politic devine cu mult mai „pozitiv" sau creat de cârmuitor decât oricând înainte.

Concomitent cu ideea de suveranitate

— Şi parţial în opoziţie cu ea – a prins rădăcini şi o altă idee despre care se poate spune că distinge statui ca pe un fenomen modern, şi anume ideea după care cel îndreptăţit să decidă şi să constituie forma de cârmuire

înăuntrul unui corp politic este poporul sau naţiunea ca o entitate unică. Această idee a fost dusă mai departe în revoluţiile franceză şi americană, care au statornicit caracterul reprezentativ al instituţiilor publice şi au dezvoltat totodată teza că unul dintre scopurile principale ale acestor instituţii este acela de a asigura drepturile cetăţenilor individuali. Statul ca fenomen modern poate fi astfel definit drept reprezentarea instituţională a voinţei poporului, care îi oferă acestuia posibilitatea de a acţiona eficient atât în situaţii normale, cât şi în situaţii extreme pentru a asigura apărarea şi bunăstarea întregului şi drepturile părţilor – împreună cu însăşi această activitate. Ideea de stat ca fenomen specific modern nu contrazice neapărat celelalte două noţiuni de stat dezvoltate anterior. Cei ce folosesc cuvântul în sensul restrâns la „corpul politic modern" sunt nevoiţi totuşi să folosească şi un termen general pentru a desemna formele anterioare şi în fond n-au cum să nege că, oricât ar fi de adâncă schimbarea produsă de doctrina suveranităţii, ea nu a întrerupt orice continuitate. Statul ca fenomen universal, statul ca fenomen modern şi statul ca idee filosofică sunt conceptualizări complementare ale unei dimensiuni fundamentale a existenţei umane.

MGF

Bibliografie

Bosanquet, B., *The Philosophical Theory of the State* (1899), Londra, Macmillan, 1958.

— ♦ Dyson, K., *The State Tradition în Western Europe*, Oxford, Martin Robertson, 1980.

— ♦ D'Entrèves, A. P., *The Notion of the State*, Oxford, Clarendon Press, 1967.

— Hayek, R *A.*, *Law*, *Legislation*, *and Liberty*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1982.

— Lenin, V.l., *Statul şi revoluţia* (1917), ed. A V-a, Bucureşti, Editura politică, 1965.

— ♦ MacIver, R. M., *Tlie Modern State*, Oxford, Clarendon Press, 1926.

— Mager, W., *Die Entstehung des modernen Staatsbegriffs*, Wiesbaden, Steiner, 1968.

— Nozick, R., *Anarhie*, *stat şi utopie*, trad. de M. Dumitru, Bucureşti, Humanitas, 1997.

— Oppenheimer, F., *The State*, Montreal, Black Rose, 1975.

— ♦ Poggi, G., *The Development of the Modern State*, Londra, Hutchinson, 1978.

— Weber, M., „Politica, o vocaţie şi o profesie” (1919), trad. de I. Alexandrescu, Bucureşti, Anima, 1992.

stat asistenţial (engl, *welfare state* „stat-providenţă” – *n. trad.*) Termen colectiv ce desemnează un ansamblu de politici sociale prin care se urmăreşte asigurarea unor servicii de bază, precum sănătatea şi învăţământul, după nevoi şi de regulă gratuit, prin fonduri de la stat. Într-o accepţiune mai largă şi mai puţin precisă, desemnează uneori şi domenii precum asigurările sociale, la care indivizii au obligaţia legală de a cotiza în mod substanţial pentru a putea beneficia de ele. Termenul a intrat în uz în cursul anilor 1940, când s-a înregistrat (îndeosebi în Marea Britanie) o amplificare rapidă a rolului guvernului în acest domeniu. Existenţa sub o formă sau alta a statului asistenţial este acceptată în prezent în cea mai mare parte a spectrului politic, el fiind contestat în mod radical doar de către libertarieni, care-l consideră o încălcare a drepturilor celor ce sunt puşi să plătească impozite, din care se alimentează fondurile necesare unor astfel de politici (→ //-*bertarianism*). Întrebarea-cheie în cadrul controversei este dacă statul asistenţial trebuie privit ca un fel de plasă de siguranţă prin care se fixează un nivel de trai minim sub care nimeni nu e lăsat să coboare, sau ca un organism de redistribuire de la cei bogaţi către cei săraci, prin care se urmăreşte o mai mare egalitate socială. Aceste alternative reflectă în linii mari opoziţia dintre liberalismul* tradiţional şi social-democraţie*.

DLM

Bibliografie

Timms, N. Ed., *Social Welfare*: *Why and Howl*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1980.

Stirner, Max (pseudonimul lui Johann Caspar Schmidt; 1806-1856) Filosof german. A susţinut o formă radicală de egoism în *Unicul şi proprietatea sa* (1844), care i-a influenţat pe Marx* şi şcoala individualistă a anarhismului*, precum şi pe unii gânditori de dreapta de mai târziu. (→ *tinerii hegelieni*)

Suarez, Francisco (1548-1617) Filosof şi teolog spaniol, gânditor politic de frunte al Contrareformei catolice. Suarez şi-a expus filosofia dreptului şi a

politicii în *Tractatus de legibus ac Deo legislatore* (1612), bazat pe prelegerile pe care le-a ţinut la Universitatea din Coimbra, unde a deţinut o catedră de teologie. În *Apărarea credinţei catolice şi apostolice împotriva erorilor sectei anglicane* (1612) a analizat problema suveranităţii şi a rezistenţei împotriva tiraniei. Aici a dezvoltat argumentarea, devenită celebră, că poporul englez ca un corp solidar şi condus de autorităţile lui constituite avea dreptul să se împotrivească regelui eretic Iacob I în încercarea acestuia de a-i impune jurământul de credinţă.

Filosofia politică a lui Suarez reprezintă un răspuns la două probleme practice: nevoia de a justifica lupta Contrareformei împotriva protestantismului militant (*gândirea politică a Reformei*) şi nevoia unei teorii a statelor suverane în curs de apariţie (îndeosebi a Spaniei, primul stat şi *Imperium* planetar modern), a relaţiilor dintre ele şi a subordonării lor faţă de jurisdicţia universală a papei. În elaborarea soluţiei sale, Suarez s-a inspirat din cele două mari şcoli ale filosofiei politice scolastice – tomis-mul (*via antiqua*, de la Toma d'Aqui-no*; – *gândirea politică tomistă*) şi occamismul (*via moderna*, de la William Occam*). Occamismul, cu accentul său pus pe individ, drepturile subiective şi suveranitatea populară sau conciliarism*, a înflorit în secolul al XV-lea şi la începutul celui de-al XVI-lea. În prima parte a secolului al XVI-lea însă Francisco de Vitoria* a resuscitat teoria tomistă a monarhiei absolute şi a dreptului natural* ca standard obiectiv şi raţional al justeţei, fără nicio menţionare a drepturilor subiective. Această concepţie a triumfat la mijlocul secolului în Conciliul din Trento, unde a fost plămădită ortodoxia Contrareformei. Cu toate că occamismul era acum discreditat, în principal pentru că l-au folosit gânditorii protestanţi, Suarez nu l-a respins cu totul atunci când şi-a prezentat propria poziţie în termeni neotomişti. Occamismul prinsese rădăcini trainice în catolicism mai cu seamă în Portugalia şi în Ţările de Jos spaniole; conceptul de drepturi subiective, după cum a relevat Suarez, oferea îndreptăţire juridică activităţii comerciale moderne timpurii fără a primejdui primatul tomist al obligaţiilor pozitive; în plus, catolicii înşişi aveau nevoie de o legitimare a rezistenţei lor faţă de monarhii protestanţi. Prin urmare, Suarez a încercat să integreze prin subordonare drepturile subiective într-un cadru iusnaturalist în aşa fel, încât îndatoririle pozitive ţinând de dreptatea distributivă să rămână primare, iar dreptul natural să nu fie redus doar la îndatorirea negativă de neîncălcare a drepturilor altora (aşa cum în fapt avea să fie la Hugo Grotius* şi la Thomas Hobbes*). Această teorie politică sincretică a eşuat în Europa protestantă, dar a modelat şi continuă să modeleze teoria şi practica politica din Europa iberică şi mai cu seamă din America Latină.

Teoria lui Suarez este o teorie Juridică" şi, în opoziţie cu Luther*, ea

pune dreptul natural la baza tuturor legilor şi relaţiilor umane (→ *lege*). Occamiş-ţii susţin că dreptul natural este just şi imperativ pentru că el este voinţa lui Dumnezeu, punând astfel accentul pe libertatea Lui; în timp ce pentru to-mişti el este just şi imperativ pentru că este intelectul lui Dumnezeu, accentul fiind pus astfel pe raţiunea Lui. Suarez combină cele două poziţii spunând despre conţinutul dreptului natural, şi implicit al oricărui drept veritabil, că este raţional şi ţine de intelectul lui Dumnezeu, dar subliniind totodată că obligativitatea dreptului natural ţine de faptul că el este voinţa lui Dumnezeu legiuitorul. În al doilea rând, dreptul internaţional* nu este tratat de Suarez ca fiind în mod nemijlocit parte a dreptului natural, ci ca fiind un fel de drept pozitiv sau uman bazat pe cutumă şi legat doar în mod indirect cu dreptul natural; el deschide astfel un spaţiu pentru disciplina în curs de constituire a dreptului internaţional. Una dintre consecinţele acestui punct de vedere este că deşi războiul şi sclavia, aidoma proprietăţii private, nu sunt precepte necesare ale dreptului natural, ele sunt nişte practici cutumiare ale statelor, fiind naturale şi juste de vreme ce nu se află în contradicţie cu dreptul natural. Cel de-al treilea şi cel mai important element al teoriei lui Suarez îl constituie modul în care tratează suveranitatea*. Suveranitatea este puterea de a edicta şi aplica legi, ataşându-le pedepse, inclusiv pe cea capitală, spre binele comun şi în conformitate cu dreptul natural. Această putere rezidă în monarhul statului, care este absolut şi mai presus de lege, dar sub jurisdicţia indirectă, coercitivă şi universală a papei. Puterea monarhului vine de la popor în sensul că Dumnezeu o depune în comunitate privită ca un corp solidar şi mistic, care apoi consimte s-o înstrăineze, şi nu doar să o delege monarhului. Negând că poporul în mod individual posedă vreodată putere politică, Suarez elimina implicaţiile revoluţionare ale suveranităţii populare occamiste, dezvoltate, de pildă, de către calvinistul George Buchanan în cartea sa *The Right of the Kingdom în Scotland* (1579). Apoi, de vreme ce comunitatea înstrăinează puterea politică cedând-o cârmuitorului, ea nu poate reclama şi exercita niciodată puterea politică sub formă de rebeliune, dacă acesta abuzează de puterea sa. În *Apărarea credinţei* însă Suarez argumentează că există două cazuri în care împotrivirea faţă de un tiran este legiuită, şi aceasta în virtutea dreptului natural şi subiectiv al comunităţii de a se menţine şi apăra de distrugere. Primul caz este acela când un tiran uzurpă puterea tară consimţământ şi ameninţă să distrugă comunitatea, într-o astfel de situaţie chiar şi o parte a comunităţii are dreptul să opuni rezistenţă. Cazul al doilea este cel în care cineva ajuns suveran pe bază de consimţământ devine tiranic şi se apucă să distrugă comunitatea; atuna comunitatea ca întreg are dreptul natural de a se apăra, sub conducere* naturală şi după o atentă deliberare *t* reprezentanţilor constituiţi ai regatului. Această concepţie, aplicată de Suarez Angliei cârmuite de Iacob 1, * devenit anacronică încă pe vremea lui Locke*. *Jj*

Bibliografie

Buchanan, G., *De jure regni apud Scotos*, Amsterdam şi New York, Da Capo 1969.

— Copleston, R, *A History of Philosophy*, vol. III, partea *2*, *The Revival of Platonism to Suarez*, Garden City, NY, Doubleday, 1963.

— Fernandez-Santamaria, J.A., *The State*, *War and Peace*: *Spanish Political Thought în the Renaissance 1516-1559*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.

— Hamilton, B., *Political Thought în Sixteenth-Century Spain*, Oxford, Oxford University Press, 1963.

— Skinner, Q., *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. II, *The Reformation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978.

— Suarez, R, *Defensio fidei Catholicae et Apostolicae adversus Anglicanae sectae errores* (Apărarea credinţei catolice şi apostolice împotriva erorilor sectei anglicane), 2 vol., Neapole, 1872. –, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore* (Tratat despre legi şi despre Dumnezeu legiuitorul), 2 vol., Neapole, 1872.

— ♦ *Sélections from Three Works* (ed. Latină-engleză a principalelor părţi din *Apărarea credinţei* şi *Despre legi*), trad. G. L. Williams, în *The Classies of International Law*, ed. J. B. Scott, Oxford, Clarendon Press, 1944.

— Tuck, R., *Natural Right Theories*: *Their Origin and Development*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

— ♦ Wilenius, R., *The Social and Political Theory of Francisco Suarez*, Helsinki, Societas Philosophica Fennica, 1963.

Sumner, William Graham (1840-1910) Sociolog american. Influenţat de Spencer*, Sumner a fost un apărător viguros al individualismului economic (→ *darwinism social*). Principala sa scriere sociologică a fost *Folkways* (1907).

supremaţia legii (engl, *rule of law*) Expresie asociată în Anglia cu caracterizarea clasică dată de A.V. Dicey* constituţiei engleze. Dicey însuşi o punea în legătură cu vechiul vocabular juridic din *The YearBooks*: „La ley est la plus haute inhéritance que le roy ad; car par le ley, îl même et toutes ses sujets sont rulés.” în a *sa Introduction to the Study of the Law of the*

Constitution (1885), Dicey dădea sintagmei trei înţelesuri particulare. Ea exprimă mai întâi, spunea el, ideea că legea exclude exercitarea puterii arbitrare. Englezii puteau fi pedepsiţi pentru încălcarea legii şi pentru nimic altceva, Pedepsele arbitrare aplicate de puterea prerogativă sau de discreţia birocratică necontrolată erau incompatibile cu supremaţia legii regulate, în al doilea rând, supremaţia legii însemna egalitatea tuturor persoanelor în faţa legii şi conformarea deopotrivă a supuşilor şi a guvernanţilor la legea ordinară administrată de instanţe judecătoreşti ordinare. Ea excludea excepţiile speciale pentru acţiunea guvernamentală sau tribunalele speciale destinate judecării cauzelor privitoare la funcţionarii de stat. În al treilea rând, supremaţia legii în Anglia exprima ideea că nu constituţia era sursa drepturilor* cetăţenilor, ca fiind rezultatul beneficiilor şi libertăţilor conferite indivizilor de reparaţiile prevăzute în legea ordinară a ţării. Ideile lui Dicey au fost supuse la numeroase critici. Propoziţia că englezii nu pot fi pedepsiţi (legal) decât pentru încălcări ale legii sună ca o simplă tautologie. Apoi, supunerea cetăţenilor privaţi, cât şi a funcţionarilor guvernamentali faţă de un unic sistem de instanţe judecătoreşti nu constituie o garanţie a drepturilor sau libertăţilor egale: este posibil ca legea ordinară să prevadă ea însăşi privilegii pentru funcţionarii de stat ori să confere beneficii inegale. Dat fiind un corp legislativ suveran de tip englezesc, se poate argumenta că noţiunea lui Dicey este formală şi goală de conţinut. Regularitatea procedurală şi un unic sistem de curţi de justiţie sunt compatibile cu tirania legală. Dicey, ce-i drept, argumentează întrucâtva neplauzibil că suveranitatea parlamentară ar întări supremaţia legii, dat fiind că poate fi exercitată (de către rege, Camera Lorzilor şi Camera Comunelor) doar în modul prescris de lege şi dat fiind că parlamentul însuşi nu a exercitat niciodată o putere executivă directă. Niciunul dintre aceste argumente nu are prea mare greutate în comparaţie cu posibilitatea ca suveranitatea, când este exercitată în modul prescris, să aibă o capacitate neîngrădită de a suprima toate libertăţile celor ce-i sunt supuşi. Totuşi, modul în care a ajuns îndeobşte să fie privită teoria lui Dicey de către criticii săi din secolul al XX-lea ne apare nedrept la o examinare mai atentă a argumentării dezvoltate în *The Law of the Constitution*. Definiţia lui Dicey nu este, de fapt, pur formală sau procedurală. Excluderea unei puteri executive largi sau independente este o restricţie substanţială impusă legiferării, în plus, se cuvine observat că analiza supremaţiei legii făcută de Dicey precedă imediat şase capitole consacrate diverselor aspecte ale libertăţii civile şi că discuţia sa se încheie cu precizarea că semnificaţia reală a principiului poate fi sesizată doar examinând cu grijă modul în care legea Angliei tratează dreptul la libertate personală, la libertatea cuvântului, a întrunirilor publice, legea marţială, drepturile şi îndatoririle armatei, colectarea şi cheltuirea venitului public şi responsabilitatea miniştrilor. În felul acesta supremaţia legii cuprinde ideea că drepturile individuale trebuie să beneficieze de protecţie

juridică. Ele nu sunt nişte drepturi garantate juridic, dată fiind suveranitatea neîngrădită a parlamentului în Anglia; dar suveranitatea parlamentului este controlată de convenţii constituţionale menite să-i facă răspunzători pe cei ce dispun de ea în faţa suveranului politic sau electoratului.

Adoptând o perspectivă mai largă, putem observa că supremaţia legii a servit adesea ca o desemnare prescurtată pentru dispozitivele guvernământului limitat promulgate de obicei sub denumirea de protecţii constituţionale ale drepturilor cetăţenilor. Acolo unde, cum este în mod curent cazul în afara graniţelor Regatului Unit, acestea sunt codificate în prevederi constituţionale, termenul de „drepturi constituţionale" sau de „constituţionalism" pare a fi mai mult sau mai puţin coextensiv cu interpretarea largă a supremaţiei legii aşa cum o defineşte Dicey. Prevederile ce figurează într-un catalog tipic al unor astfel de drepturi constituţionale sunt lesne de enumerat. Printre ele se află la loc vizibil protejarea libertăţii de expresie şi de mişcare, a libertăţii religioase, garanţiile de protecţie egală prevederile antidiscriminatorii. Alături de acestea figurează garanţiile procedurale privind adoptarea legilor, judecata echitabilă, justiţia naturală, independenţa judecătorilor şi accesul la instanţele judecătoreşti pentru respectarea drepturilor conferite de lege. În acest sens larg (care nu este universal admis – vezi Raz), se poate considera că supremaţia legii sau constituţionalismul* implică şi un număr de propoziţii privitoare la caracterul şi forma legiferării – de pildă, că legile trebuie precis redactate, că nu trebuie să aibă efect retroactiv (cel putin'ân materie penală) şi nu trebuie să prevadă pedepse pentru indivizi nominalizaţi, pedepse crude sau neobişnuite, ori să delege puteri discreţionare vag definite sau excesiv de largi, în sfera raporturilor internaţionale, sintagma „supremaţia legii" este folosită curent ca desemnare pentru aspiraţia de a supune comportamentul statelor-naţiuni unor reguli general convenite aplicate de curţi sau de instanţe de arbitraj internaţionale, ale căror hotărâri să fie în mod general acceptate şi respectate de către cei supuşi jurisdicţiei lor. (*drept international*) GM ***Bibliografie***

Dicey, A. V., *Introduction to the Study of the Law of the Constitution*, ed. A X-a, ed. E.C.S. Wade, cap. 4,12 şi 13, Londra, Macmillan, 1939.

— Füller, L.L., *The Morality of Law*, cap. 19, New Häven, Conn. Şi Londra, Yale University Press, 1964.

— Jennings, L, *The Law and the Constitution*, ed. A V-a, Londra, University *of* London Press, 1959.

— ♦ Lyons, D., *Ethies and the Rule of Law*, Cambridge, Cambridge

University Press, 1984.

— Marsh, N.S., „The rule *of* law as a supra-national concept”, în *Oxford Essays în Jurisprudence*, ed. A. G. Guest, Oxford, Oxford University Press, 1961.

— ♦ Raz, J., „The Rule *of* Law”, în *The Authority of Law*, Oxford, Clarendon Press, 1979.

— *The Rule of Law în a Free Society*, Geneva, International Commission *of* Jurists, 1960.

suveranitate Puterea sau autoritatea care întruneşte atributele de agent arbitrai ultim – fie acesta o persoană sau un organ colectiv – având facultatea de a adopta decizii şi de a soluţiona dispute în cadrul unei ierarhii politice, prin acte având într-o anumită măsură caracter definitiv. Capacitatea de a adopta asemenea decizii presupune independenţa faţă de puteri externe şi autoritatea ultimă sau dominaţia asupra grupurilor interne. Un suveran este o persoană sau un grup de persoane (inclusiv o adunare reprezentativă) înzestrată cu suveranitate. Primul atribut al suveranităţii îl constituie poziţia: aceea de *putere supremă* înăuntrul unei ierarhii politi-co-juridice. Cel de-al doilea atribut este succesiunea: ea este puterea de *decizie finală* sau ultimă în cadrul unei ierarhii politico-juridice. Cel de-al treilea atribut al suveranităţii este efectul: ea implică *ideea de generalitate* în sensul influenţării fluxului global al acţiunii. Iar cel de-al patrulea atribut al ei este autonomia*: un suveran trebuie să se bucure de *independenţă* în relaţiile sale cu alţi agenţi (interni sau externi, autohtoni sau străini), neputând să le fie supus.

Puterea supremă. Suveranitatea trimite la elementul cel mai de sus al unei ierarhii; ea nu este identică cu întregul sistem politico-juridic. Majoritatea deciziilor care se iau înăuntrul unui sistem – de către agentul de circulaţie, de către consilierii locali, de către primari – nu emană direct de la vârf, deşi în linii mari au aceeaşi efectivitate cu cele ce emană. Deciziile care emană direct de la vârful unei ierarhii reprezintă doar o mică parte din totalitatea deciziilor adoptate înăuntrul ei. Suveranitatea este punctul pe care îl atingem urcând din apel în apel, când nu mai rămâne nicio competenţă superioară. La nivelul cel mai elementar această idee de putere supremă îmbracă forma unui conducător individual. Când se cere rezolvată o problemă importantă, ea este împinsă în sus până la un anumit individ considerat a fi competent s-o examineze. Guvernământul modern şi suveranitatea într-un astfel de guvernământ au pierdut – dacă au avut-o vreodată – această simplitate. Suveranitatea ca noţiune juridică a devenit într-o măsură

însemnată mai circulară şi totodată mai difuză. Mai întâi, când căutăm autoritatea într-un stat modern, mergem de la competenţele inferioare spre cele superioare. Odată ajunşi însă la aceste competenţe superioare (cum sunt pri-mul-ministru, preşedintele statului sau preşedintele unei camere a parlamentului), descoperim o competenţă şi mai înaltă – „poporul” sau „le pays réel”, sau pur şi simplu electoratul, care oarecum simultan constituie şi baza ierarhiei politice. De unde circularitatea. În al doilea rând, înaintând de la inferior la superior, mai ales în statele federale, nu întâlnim nicio persoană sau organ având competenţa de a decide toate chestiunile importante câte se ivesc: jurii, tribunale administrative, comitete legislative, curţi ordinare, autorităţi locale (îndeosebi ale „statelor” membre), investigatori speciali, corporaţii private – toate se bucură de variate forme şi grade de autonomie, neputând fi cenzurate dintr-un centru unic. Ceea ce face ca suveranitatea să fie difuză. Sub un monarh din secolul al XVIII-lea de felul lui Ludovic al XIV-lea, care putea declara „l’etat c’est moi”, puterii autorităţii supreme i se putea, probabil, determina în mod credibil un *locus* unic. Pe când într-o democraţie federală complexă, cum sunt Statele Unite, puterea „supremă” tinde să se reducă la puterea „finală”: o procedură decizională poate conduce la centre de putere distincte. *Puterea finală*. Suveranitatea implică exercitarea controlului ultim asupra unei ierarhii. O putere absolută (de felul celei a Regelui Soare) e posibil să fie implicit şi finală, dar o putere finală nu este neapărat şi absolută. Dat fiind că o putere suverană poate, la o dată ulterioară, să amendeze ori chiar să desfiinţeze o lege decretată anterior, nu trebuie pus semnul egalităţii între finalitate şi ireversibilitate. O decizie suverană este finală în sensul specific că niciun agent *inferior* (subordonat) din cadrul ierarhiei nu poate (sau nu este îndrituit) să o desfiinţeze. Acolo unde suveranitatea este colectivă sau „populară”, este mai greu să fii sigur că o decizie particulară este finală, că o anumită chestiune este închisă. Nu-i adevărat însă că în condiţiile unei suveranităţi colective nicio decizie nu este finală. Deseori finalitatea este impusă de timp: decizia de întemniţare a unui acuzat, de construire a unui dig, de neprotejare a unei specii rare sau de declanşare a unui război pot fi finale în sensul că o dată aceste decizii adoptate, deşi rămâne posibilitatea de a relua dezbaterea şi de a face apel, e posibil ca acuzatul să fi fost deja întemniţat, digul construit, specia rară să fi dispărut, iar războiul (eventual unul nuclear) să fi început. Atributul de finalitate al suveranităţii când este deţinut de un individ diferă de cel deţinut de o colectivitate. Finalitatea exercitată de un individ poate fi abso-lută; cea exercitată de o colectivitate, nu. Un suveran colectiv („popular”) se poate întâmpla să tragă aceleaşi concluzii şi să adopte aceleaşi decizii ca un suveran individual. Diferenţele procedurale sunt însă de aşa natură, încât între cele două nu se poate pune semnul egalităţii. Din punct de vedere procedural, un suveran individual nu este obligat să-i consulte pe alţii înainte de a emite o

directivă. Prin contrast cu această situaţie, o colectivitate, fie şi numai pentru a afla „ce gândeşte”, trebuie să accepte ca fiind indispensabilă o formă sau alta de discuţie sau dezbatere publică (cu riscul chiar ca aceasta să se dovedească iraţională), ceea ce-i impune recunoaşterea anumitor principii, cum ar fi, de pildă, „supremaţia majorităţii” sau „dezbaterea liberă şi deplină”. Ea este un izvor de drept, dar nu se poate plasa pe sine fără nicio îngrădire mai presus de lege.

Generalitatea efectului. În cazul unui suveran individual se face distincţie între persoană şi funcţie (de pildă, între rege şi coroană), astfel încât suveranul individual ia multe decizii care nu sunt ele însele „suverane” – bunăoară de a merge la vânătoare, de a organiza un ospăţ, de a dormi etc. O distincţie similară este aplicabilă şi colectivităţilor; aici însă nu se pot adopta niciun fel de *decizii* care să nu fie suverane, adică „publice”. Suveranul individual, pentru că e individual, ia multe decizii particularizate care nu servesc şi nici nu pot servi drept orientări pentru nivelurile inferioare. Un suveran colectiv, prin contrast, este suveran numai când e colectiv, adică „public”, încât nu poate să ia decât puţine decizii sau niciuna care să nu aibă un efect general. Generalitatea efectului poate privi sfera de cuprindere (ca în cazul stabilirii unei proceduri) sau execuţia (ca în cazul urmăririi unui scop particular de importanţă publică).

Independenţa. Nicio entitate socială sau politică nu e în întregime sau absolut independentă de oricare alta. În calitate de indivizi se poate întâmpla să fim sclavii unei pasiuni, ai modei, ai unor ideologii ş.a.m.d. Se poate întâmpla ca anumite naţiuni să imite cu regularitate altele ori să se influenţeze reciproc în diverse moduri. Unele, cu siguranţă, au mai multă putere decât altele, precum şi putere asupra altora. Autonomia în materie de politică nu înseamnă absenţa interacţiunii, ci vizează o formă particulara de interacţiune – cea dintre entităţi politice ce-şi au fiecare propria ierarhie, cu vârful, finalitatea şi generalitatea de efect corespunzătoare.

Se operează o distincţie (propusă de Dicey) şi între suveranitatea juridică şi cea politică, dar ea prezintă aici prea puţin interes. Pentru că politica (de exemplu, competiţia electorală) îi desemnează pe cei ce elaborează şi modifică legile, iar legile (de pildă, regulile electorale) creează un cadru activ şi nu neapărat neutru în care se desfăşoară viaţa politică. În orice stat vor exista grupuri puternice care urmăresc să obţină influenţă, să-şi impună preferinţele sau controlul. Numeroase grupuri externe (printre care nu în ultimul rând alte state) vor urmări scopuri similare. Ceea ce contează însă este că influenţele cărora le este supus un stat suveran (adică independent) nu înseamnă că din pricina lor el îşi pierde suveranitatea şi

independenţa, întocmai cum un individ pe care un altul izbuteşte să-l convingă de ceva nu devine, în virtutea acestui fapt, supus acestuia. Rămâne totuşi deschisă întrebarea cât de departe poate să meargă influenţa unei entităţi suverane asupra alteia înainte ca atributul de „suverană” să devină nepotrivit de aplicat acesteia din urmă.

Pe tema suveranităţii s-au scris o sumedenie de lucrări. În ele sunt abordate cel puţin trei chestiuni diferite: (1) care este natura cârmuirii politice? (2) cine cât-muieşte (în cutare sistem)? (3) cine ar trebui să cârmuiască? Autorii probabil cei mai importanţi ai domeniului au fost după Renaştere Jean Bodin*, Thomas Hobbes*, Jean-Jacques Rousseau* şi John Austin*. Aceşti autori (şi mulţi alţii) dau răspunsuri diferite la întrebările cine cârmuieşte şi cine ar trebui să cârmuiască. Sunt, în schimb, de acord în privinţa atributelor cârmuirii suverane. Acest element constant ar putea fi numit „doctrina tradiţională” a suveranităţii, care preconizează concentrarea puterii într-un centru dat, putere ce trebuie neapărat să fie absolută, totală, nelimitabilă şi indivizibilă. Bodin era de părere că orice formă de organizare a statului în afară de cea monarhică suferă de grave carenţe. El considera că statul şi-a dobândit adevărata stabilitate, unitate sau pace prin suveran, acesta nefiind potrivit cu scopul menţionat decât dacă e un individ particular. Hobbes, spre deosebire de Bodin, admitea cel puţin (în mod explicit) că nu doar un individ, ci şi un grup ar putea să fie suveran. Concesia era însă doar nominală. Pentru că din argumentarea lui Hobbes rezultă că suveranii colectivi, dacă sunt suverani, se reduc în realitate la voinţa câte unui reprezentant individual şi că democraţiile (în acest sens reducţionist) se dovedesc în mod inevitabil la fel de absolute ca şi monarhiile. Din spusele lui Hobbes rezultă cât se poate de clar că şi el considera cel mai bun guvernământul monarhic, acesta oferind singura garanţie veritabilă a păcii şi unităţii. Austin a fost mai receptiv la viabilitatea unor suverani colectivi. Dar, asemenea lui Rousseau (care a dezvoltat prima argumentare serioasă în favoarea unui suveran democratic), a continuat şi el să susţină că, pentru a fi suverani, puterea lor trebuie să fie neîngrădită. Chiar şi la autori foarte recenţi se observă tendinţa de a subscrie, fie şi cu anumite rezerve, la ideea puterii nelimitate a parlamentului. Supravieţuirea acestui punct de vedere se datorează neluării în serios a diferenţei dintre suveranitatea individuală şi cea colectivă, înăuntrul căreia se plasează diferenţa dintre suveranii monarhici şi cei democratici. Doctrina „clasică” a suveranităţii s-a dovedit a fi mult prea absolutistă pentru a putea să dea seama în mod satisfăcător de ordinea existentă îndeosebi în statele democratice. Ea priveşte ordinea exclusiv ca pe o relaţie de comandă şi supunere şi consideră că decizie cu caracter final nu poate exista decât întrp situaţie unde un agent distinct porunceşte tuturor celorlalţi. Prin prisma acestei viziuni clasice un stat democratic ar putea fi cu

greu categorisit drept stat cu adevărat „suveran”, dat fiind că democraţia* poate fi interpretată în sensul împărţirii puterii, al limitării acesteia şi al supremaţiei legii. Un stat democratic suveran (dacă suntem de acord să-l categorisim astfel) se supune cu necesitate anumitor reguli, de care nu se poate elibera. Când spunem că atributele suveranităţii constau în puterea/autoritatea supremă, finală şi cea mai generală în cadrul unui stat autonom, excludem pretenţiile la o putere totală, neîngrădită, perpetuă şi indivizibilă. Însemnul principal al suveranităţii nu este indivizibilitatea (plasată în mod nor’ mai în persoana unui monarh), ci prerogativa deciziei ultime. Este limpede că suveranitatea poate fi împărţită între o pluralitate de agenţi (fie membri ai unei adunări legislative suverane reuniţi ca să voteze în privinţa unei măsuri, fie ramuri diferite ale puterii sau state componente ale unei federaţii), fără ca prin aceasta să fie anulat în vreun fel caracterul definitiv al deciziei. PK

Bibliografie

Austin, J., *The Province of Jurisprudence Determined*, Londra, Murray, 1832, ed. H. L. A. Hart, Londra, Weidenfeld & Nicolson, 1954.

— Bodin, J., *Les Six Livres de la République*, Paris, chez Jacques du Puys, 1576.

— Dicey, A. V., *Introduction to the Study of the Law of the Constitution*, ed. A X-a, Londra, Macmillan, 1959.

— ♦ Hinsley, F. H., *Sovereignty*, Londra, Watts, 1966.

— Hobbes, T., *Leviathan* (1651), ed. C. B. Macpherson, Harmondsworth, Penguin, 1968.

— ♦ Jouvenel, B. De, *Sovereignty*, Cambridge, Cambridge University Press, 1957.

— Kelsen, H., *General Theory of Law and State*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1949.

— ♦ King, P., *The Ideology of Order*: *a Comparative Analysis of Jean Bodin and Thomas Hobbes*, Londra, Allen & Unwin, 1974.

— ♦ –, *Federalism and Fédération*, Londra, Croom Helm, 1982.

— Merrjam, C. E., *History of the Theory of Sovereignty since Rousseau*, New York, Columbia University Press, 1900.

— Rousseau, J.-J., *Contractul social* (1762), trad. de H. H. Stahl, Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1957; Iaşi, Editura Moldova, 1996.

— Stankiewicz, W. J., *Aspects of Political Theory*: *Classical Concepts în an Age of Relativism*, Londra, Collier-Macmillan, 1976.

Swift, Jonathan (1667-1745) Scriitor satiric, pamfletar şi poet. S-a născut şi a murit la Dublin, unde a studiat la Trinity College, iar în cele din urmă a devenit decanul Catedralei Sf. Patrick. Asemenea majorităţii scrierilor sale de mai târziu, prima lucrare importantă pe care a publicat-o, *The Contests and Dissentions în Athens and Rome* (1701) (Gâlcevile şi zavistiile Atenei şi Romei), depăşeşte contextul politic imediat care a prilejuit-o. *A Tale of a Tub* (Povestea unui poloboc), *The Battle of the Books* (Bătălia cărţilor) şi *The Mechanical Operation of the Mind* (Lucrarea mecaniccască a spiritului), publicate împreună în 1704, stigmatizează abuzurile din învăţământ şi religie (înscriindu-se în tradiţia bur-lescei antipuritane din vremea Restauraţiei, inaugurată de Samuel Butler în *Hudibras*). Până în 1710 Swift i-a frecventat pe anumiţi fruntaşi ai partidului Whig (precum Somers, Halifax, Addison şi Steele, în a căror publicaţie, *Tatler*, i s-au tipărit eseuri, poeme şi sugestii), dar rezervele profunde pe care le avea faţă de politicile de toleranţă religioasă ale partidei Whig şi-au aflat expresie în *A Letter Concerning the Sacramental Test* (*1109*) (Scrisoare privind testul sacramental), în ironicul *Argument against Abolishing Chris-ţianity* (1711) (Argument împotriva abolirii creştinismului) şi în *Sentiments of a Church-of-England Man* (1711) (Simţămintele unui anglican). Dezerţiunea lui Swift în cabinetul Tory al lui Harley, în 1710, nu a fost una de circumstanţă, ci una cu caracter principial; în articolele publicate în hebdomadarul *Examiner* (1710-1711), în *T/te Conduct of Allies* (*17 U*) şi *The Publick Spirit of Whigs* (1714) a pledat cauza guvernului, l-a atacat violent pe Marlborough şi guvernul anterior şi a pregătit naţiunea pentru pacea de la Utrecht (1713). În *Journal to Stella* (1710-1713) (adresat celei mai dragi prietene a sa, Esther Johnson) descrie această bogata perioadă. Cabinetul Harley a căzut în 1714, iar după aceea Swift se va mai implica în chestiuni publice în 1720, apărând interesele irlandeze. *Drapier ’s Letters* (1724; 1735) (Scrisorile postăvarului) au fost o chemare încununată de succes la boicotarea monedei de aramă pe care William Wood urma s-o bată pentru uzul irlandezilor. Reputaţia parţial îndreptăţită de patriot irlandez a lui Swift s-a datorat acestei scrieri şi altora, îndeosebi şfichiu-itoarei *Modest Proposai* (1729) (Smerită jalbă) în care recomanda cu simulată seriozitate ca pruncii irlandezi „excedentari” să fie vânduţi drept carne pentru ospeţele bogătanilor, ca o prelungire logică a „devorării” Irlandei de către Anglia. *Călătoriile lui Gulliver* (*1126*) satirizează o gamă largă de instituţii şi de

atitudini morale, în special colonialismul, naţionalismul obtuz, sectarismul, ifosele savante şi alterarea propagandistică a limbii.

Unii comentatori semnalează elementele libertäre din gândirea politică a lui Swift, aşa cum a făcut el însuşi în *Versuri la moartea Dr. Swift* (1731, publicate în 1739) şi într-un autoepitaf („imitare şi poteris Strenuum pro virili Libertatis Vindicatorem"). Alţii sunt de părere că aceasta ar fi o interpretare sentimentală care trece cu vederea autoritarismul lui Swift şi atitudinile intransigente din satira sa. DE

Bibliografie

♦ Ehrenpreis, I., *Swift: the Man, His Works, and the Age*, 3 vol., Londra, Methuen, 1962-1983.

— ♦ Lock, F. R, *Swifts Tory Politics*, Londra, Duckworth, 1983.

— ♦ Raw-san, C. J. Ed., *The Char acter of Swifts Satire: a Revised Focus*, Newark, Toronto şi Londra, Associated University Presses, 1983.

— Ross, A. Şi D. Woolley ed., *Jonathan Swift*, Oxford, Oxford University Press, 1984.

— Swift, J., *The Prose Writings of Jonathan Swift*, ed. H. Davis s.a., 16 vol., Oxford, Blackwell, 1939-1974. –, *Poems*, ed. H. Williams, ed. A II-a, 3 vol., Oxford, Oxford University Press, 1958.

— *Correspondent*, ed. H. Williams, 5 vol., Oxford, Oxford University Press, 1963-1965.

s

Şcoala de la Frankfurt → *teorie critică*

T

Tawney, Richard Henry (1880-1962) Filosof social şi istoric britanic al economiei. S-a născut în India şi a urmat şcoala din Rugby şi Balliol College din Oxford. Moralismul său social creştin şi preocuparea sa stăruitoare pentru „chestiunea socială" l-au făcut să se angajeze iniţial în activităţi sociale educaţionale în East End-ul londonez. Curând însă, convins că reconstrucţia socială era mai importantă decât asistenţa socială caritabilă, şi-a îndreptat atenţia din ce în ce mai mult spre educaţie, spre cercetarea economică şi socială şi spre politică. Astfel a debutat preocuparea sa de o viaţă pentru

educaţia adulţilor prin Workers' Educaţional Association; conlucrarea sa cu mişcările laburistă şi sindicală (a redactat pentru Partidul Laburist numeroase documente politice şi a reprezentat sindicatele în Comisia San-key pentru Industria Cărbunelui); şi cu London School *of* Economies, unde a deţinut catedra de istorie economică. La cea de-a optzecea aniversare a zilei sale de naştere, *The Times* scria: „Nimeni n-a îndatorat pe plan spiritual şi intelectual atât de mulţi oameni, ca Richard Henry Tawney." Această performanţă se datorează în parte calităţilor sale personale şi staturii sale morale. El a contribuit însă într-o măsură şi mai mare la gândirea socială din Britania primei jumătăţi a secolului al XX-lea. Într-o serie de cărţi influente el şi-a propus să diagnosticheze maladia morală a societăţii capitaliste britanice (*The Acquisitive Society*, 1921), să exploreze aspecte ale genezei istorice a acestui tip de societate (mai cu seamă în *Religion and the Rise of Capitalism*, 1926) şi să schiţeze bazele unei forme alternative, socialiste, de organizare socială (*Equality*, 1931). La aceste lucrări fundamentale se adaugă eseuri, cuvântări şi articole despre educaţie, reforma socială, gândirea socială creştină şi socialism. Parte dintre acestea au fost adunate în *The Attack*, *and otherpapers* (1953) şi în *The Radical Tradition* (1964). Luată în întregul ei, opera lui Tawney reprezintă, am putea spune fără teama de a greşi, cea mai influentă şi mai autentică expresie a socialismului britanic din secolul al XX-lea. Era un socialism care se adresa valorilor general umane şi expresiei lor sociale, reflex al umanismului creştin al lui Tawney. Prin urmare, nu un socialism al puterii de clasă, al determinării economice sau al inevitabilităţii istorice. Dacă studiile istorice ale lui Tawney privitoare la dezvoltarea capitalismului conferă operei sale anumite afinităţi cu marxismul*, modul în care el incriminează capitalismul* şi în care prezintă proiectul său socialist se sprijină pe alte fundamente. În notele pregătitoare pentru cartea sa *Common-place Book*, scrisa în anii imediat anteriori primului război mondial, Tawney spusese că societatea „suferea de absenţa unui ideal moral". Această maladie morală face obiectul cărţii *The Acquisitive Society*, unde este analizată o societate în care industria şi proprietatea ajunseseră să se desprindă de orice fel de principii de funcţie şi scop (am citat cuvintele lui însuşi) şi să trăiască pe un teritoriu lipsit de moralitate, unde agoniseala şi „industrialismul" erau neîngrădite. Maladiile societăţii capitaliste, reflectate într-o viaţă economică aflată „într-o perpetuă stare de iritare morbidă", trebuiau privite drept consecinţe inevitabile ale vidului ei moral. Împotriva unei astfel de societăţi Tawney avansa doctrina proprietăţii funcţionale şi a scopului social comun, în opera sa istorică Tawney explorează în ce mod a ajuns economia capitalistă să-şi dobândească autonomia în raport cu o ordine morală generală şi argumentează că aceasta a fost o evoluţie istoriceşte contingenţă, care avea o alternativă ce a precedat-o şi, potenţial, o alternativă ce-i putea succeda. O asemenea alternativă cerea ca oamenii să-şi aleagă valorile sociale şi apoi să aibă voinţa de a le înfăptui.

Tawney s-a străduit să promoveze cetăţenia activă, care să facă posibilă realizarea acestui proiect, în *The Acquisitive Society* maladia morală a capitalismului era prezentată drept sursa maladiei industriale şi a marasmului social din astfel de societăţi. Existenţa acestei conexiuni este urmărită şi în *Equality*. Aici este avansată o doctrină a demnităţii (*worth*) egale a oamenilor (ceea ce înseamnă că baza pe care se sprijină argumentarea sa diferă de cea a argumentărilor liberale privind justa repartiţie) şi sunt explorate implicaţiile şi consecinţele aplicării sociale a acestor valori. Doctrina nu preconiza o egalitate aritmetică sau un tratament identic, ci „o răspândire generalizată a mijloacelor de civilizaţie" care ar lărgi libertăţile, ar promova autodezvoltarea şi „ar îngusta spaţiul dintre coamă şi vale" în societate. Necesitatea organizării sociale a egalităţii decurgea dintr-o viziune a demnităţii egale a oamenilor, dar o astfel de organizare urma să creeze, la rândul său, condiţiile pentru o cultură comună. Aşadar, o cultură comună „nu poate fi creată numai dorind-o. Ea trebuie să se sprijine pe temeliile practice ale organizării sociale". Politicile socialiste ale lui Tawney erau deci menite să aşeze aceste temelii practice. Atenţia ne este orientată astfel spre preocuparea centrală, durabilă a gândirii sociale a lui Tawney. Încadrându-se unei tradiţii engleze din care fac parte Arnold, Ruskin* şi Morris*, Tawney a explorat ideea unei culturi comune. Întreaga sa gândire este străbătută de preocuparea pentru coeziunea şi solidaritatea sociale. În capitalism unitatea socială lipseşte pentru că aici nu există şi nici nu vor putea să existe o unitate morală îndreptată spre un scop comun. Superioritatea socialismului rezidă, în cele din urmă, în capacitatea sa de a crea o societate remoralizată şi integrată, formată din cetăţeni activi ce urmăresc scopuri comune. Semnul unei astfel de societăţi ar fi caracterul şi calitatea relaţiilor sociale pe care le nutreşte, ea fiind o societate a „ataşamentului faţă de semeni" (engl, *fellowship*, alt cuvânt-cheie din vocabularul socialist al lui Tawney), unde cetăţenii cooperează şi sunt, prin aceasta, capabili să susţină şi să dezvolte o comunitate* autentică.

Unii critici i-au reproşat lui Tawney lipsa de rigoare analitică. Ei au semnalat, de pildă, dificultăţile pe care le ridică definirea scopurilor comune pentru o societate, mai ales dacă e vorba ca lucrul acesta să fie făcut într-un mod compatibil cu pluralismul* democratic, precum şi unele dificultăţi pe care le întâmpină transformarea „demnităţii egale" sau a „funcţiei" în principii operaţionale de organizare socială. S-au formulat îndoieli şi în privinţa capacităţii egalitarismului lui Tawney de a furniza genul de energie socială coezivă despre care vorbeşte el. Asupra unui lucru însă nu încape nicio îndoială, şi acesta este vigoarea neslăbită cu care Tawney a argumentat că organizarea societăţii este în esenţă un proiect moral colectiv, „o întreprindere colectivă care e de interes pentru toţi".

AWW

Bibliografie

♦ Reisman, D., *State and Welfare*: *Tawney*, *Galbraith and Adam Smith*, Londra, Macmillan, 1982.

— Tawney, R. H., *The Acguisitive Society*, Londra, Bell, 1921. –, *Equality*, Londra, Allen & Unwin, 1931.

— *Ute Attack*, *and other papers*, Londra, Allen & Unwin, 1953. –, *The Radical Tradition*, Londra, Allen & Unwin, 1914.

— ♦ Terrjll, R., *R. H Tawney and His Times*, Londra, Deutsch, 1974.

— Winter, J. M. Şi D. M. Joslin ed., *R. H. Tawney's Common-place Book*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972.

— ♦ Wright, A., „Tawneyism revisited: equality, welfare and socialism", în *Fabian Essays în Socialist Thought*, ed. B. Pimlott, Londra, Heinemann, 1984.

teoria critică Ansamblu de teorii sociale neomarxiste, avându-şi originea la Institutul de Cercetări sociale din Frarikfurt (de unde denumirea ce i s-a dat mai târziu, Şcoala de la Frankfurt). Institutul a fost fondat în 1923 ca un centru de cercetări interdisciplinare marxiste şi a început să capete un caracter distinctiv după ce, în 1930, a devenit director Max Horkheimer (1895-1973). Horkheimer şi Theodor Adorno* (1903-1969) au format nucleul Institutului, cu care s-au asociat însă, într-o perioadă sau alta, multe dintre figurile de frunte ale vieţii intelectuale germane. Cei mai cunoscuţi sunt, probabil, teoreticianul literaturii Walter Benjamin, filosoful Herbert Marcuse* şi psihologul Erich Fromm; pe aici au mai trecut Otto Kirchheimer şi Franz Neumann (politică şi drept), Friedrich Pollock, Henry Grossman şi Arkady Gurland (economie politică), Leo Löwenthal (literatură) şi Bruno Bettelheim, Nathan Ackerman şi Marie Jahoda (psihologie). Institutul a fost silit să părăsească Frankfurtul în 1933, mutându-se în SUA în 1935. În 1950 a revenit la Frankfurt, sub direcţia lui Horkheimer şi Adomo, în timp ce Marcuse şi alţii au rămas în SUA. A fost centrul unei concepţii distinctive despre societate şi cultură, concepţie reprezentată într-o măsură mai mare sau mai mică în scrierile membrilor individuali şi în lucrările colective. Teoria critică poate fi privită mai întâi ca parte a unei tendinţe mai generale, conturate pe la 1930 în cadrul marxismului* occidental, de a stabili legături mai strânse cu gândirea nemarxistă, de a da o mai mare pondere preocupării pentru problemele

culturale şi ideologice faţă de problematica economică şi de a se adresa nu atât unui auditoriu proletar, cât unuia cultivat (Anderson). În al doilea rând, teoria critică trebuie privită prin prisma situaţiei intelectuale a marxiştilor yest-eu-ropeni, confruntaţi în anii ’30 cu nesfânta treime pe care o formau capitalismul liberal (*liberalism*), stali-nismul (*I. V. Stalin*) şi fascismul*. Autorii legaţi de Institut nu se mulţumeau, asemenea marxiştilor mai ortodocşi, să analizeze fascismul ca nefiind decât o formă mutantă a capitalismului monopolist, şi nici, asemenea teoreticienilor posthelici ai totalitarismului*, să pună semnul egalităţii între stalinism şi fascism* spre a le privi pe amândouă în contrast cu o imagine idealizată a democraţiei liberale. Pe ei îi izbeau similitudinile ţinând de organizare, tehnologie, cultură şi structură de personalitate existente între toate aceste forme de societate, drept care, în analizele lor au acordat acestor fenomene un loc mai proeminent decât majoritatea autorilor marxişti. Teoria critică a fost înţeleasă din capul locului ca o teorie totalizantă, care privea societatea din unghiul necesităţii de a o schimba. Ea trebuia să supună reflecţiei propriul ei statut şi cel al categoriilor ei interpretative: „Acceptarea critică a categoriilor ce domină viaţa socială cuprinde totodată condamnarea lor” (Horkheimer, *Critical Theory*, p. 208). Fascismul, spre exemplu, nu putea fi înţeles cu adevărat cu ajutorul categoriilor liberalismului occidental, deoarece acesta era ideologia ordinii sociale care a produs fascismul. „Cine nu vrea să vorbească despre capitalism trebuie să nu vorbească nici despre fascism” (Horkheimer, *apud* Jay, *The Dialectica*! *Imagination*, p. 156). Teoria critică era de asemenea ostilă graniţelor tradiţionale dintre discipline: lucrarea timpurie *Studien über Autorität und Familie* (1936) cuprindea ample discuţii despre gândirea socială şi politică, precum şi material sociopsihologic, iar *The Authoritarian Personality* (1950) s-a voit a fi înţeleasă din perspectiva analizei mai pronunţat socioculturale din *Dialectic of Enlightenment* (1947), unde antisemitismul este privit în contextul dominaţiei raţionale inaugurate de iluminism*. Fascismul „caută să facă direct utilă dominaţiei revolta naturii înăbuşite împotriva dominaţiei” (Horkheimer şi Adomo, p. 185). Noţiunile de dominaţie şi autoritate sunt prezente în toate cercetările Institutului. Dominaţia, deşi exemplificată mai ales de fascism, este şi principiul central al societăţilor liberale, fiind poate mai importantă decât categoriile economiei politice marxiste. Cum spune Adorno într-un articol de mai târziu, „în spatele reducerii oamenilor la statutul de agenţi şi purtători ai valorii de schimb stă dominaţia omului de către om”. Conceptul marcusian de reprimare suplimentară, dezvoltat în critica pe care o face lucrării lui Freud* *Angoasă în civilizaţie* (1930), este definit drept „restricţiile impuse de dominaţia socială”, suprapuse peste acele restricţii care, după cum a argumentat Freud, erau necesare *oricărei* societăţi organizate şi pe care Marcuse le numeşte „exerciţiu raţional al autorităţii” (*Eros şi civilizaţie*, 1955, p. 45). Aceasta

distincţie este de importanţă crucială pentru modul cum explică exponenţii teoriei critice relaţia dintre raţiune şi dominaţie. Relaţiile sociale existente sunt criticate de ei în numele raţiunii şi al unei societăţi alternative mai raţionale, cu convingerea că „libertatea socială este inseparabilă de gândirea luminată” (Horkheimer şi Adomo, p. XIII). În acelaşi timp însă ei vedeau tot mai mult în raţionalitatea instrumentală şi tehnologică baza „nelibertăţii confortabile, blânde, rezonabile, democratice [care] există în civilizaţia industrială a-vansată” (Marcuse, *One-Dimensional Man*, 1964, p. 19). Iar critica lui Marcuse, deşi se baza în foarte mare parte pe experienţa lui americană, era, după părerea sa, aplicabilă tot mai mult şi societăţilor socialismului de stat: „Nu în Vest, ci în Est s-a dezvoltat, în numele socialismului, raţionalitatea occidentală modernă în forma ei extremă” (p. 201). Critica făcută de Marcuse societăţii industriale în *Eros şi civilizaţie*, în *Omul unidimensional* şi în unele din scrierile sale ulterioare a fost prefigurată, într-o formă mai speculativă, în *Dialectica iluminismului* a lui Horkheimer şi Adomo. Aici dominarea naturii de către raţiune duce inevitabil la dominarea omului. În formularea lapidară de la p. 6, „iluminismul este totalitar”. *Dialectica iluminismului* cuprinde şi o critică a culturii de masă sau, cum preferau s-o numească Horkheimer şi Adomo, a „industriei de cultură”; ei vedeau în aceasta un sistem omogen de divertisment, lipsit de potenţialul critic pe care cultura l-a avut odinioară şi servind doar la stabilizarea sistemului de dominaţie. Aici se vede din nou accentul pus pe interferenţele dintre politică, sociologie şi psihologie: „Puterea societăţii industriale rezidă în minţile oamenilor” (p. 127). Teoria culturii este probabil domeniul unde amprenta acestor gânditori va fi cea mai durabilă; în particular, Adomo a făcut cercetări substanţiale asupra unor chestiuni de estetică, îndeosebi muzicală, în filosofie, contribuţia lor constă în principal din expuneri şi critici: scrierile lui Horkheimer despre filosofii afe istoriei, criticile lui Adomo la adresa lui Husserl şi a lui Heidegger* şi cartea lui Marcuse despre Hegel*, *Raţiune şi revoluţie* (1941). Dar principala scriere a lui Adomo, *Dialectica negativă* (1966), va rămâne cu siguranţă unul din textele clasice ale filosofiei din secolul al XX-lea. Odată cu revenirea Institutului la Fi-ankfùrt, Şcoala de la Fraru furt, cum ajunsese atunci să fie numit, a exercitat o influenţă puternică într-o Germanie Occidentală altminteri mai mult conservatoare. Evenimentul intelectual major a fost aşa-numitul *Posi-ţivismusstreit*: atacul Şcolii, întreprins în anii ’50 şi la începutul anilor ’60, împotriva pozitivismului* şi empirismului din ştiinţele sociale, iar evenimentul politic cel mai important a fost, firește, şocul mişcării studenţeşti şi al opoziţiei extraparlamentare, cu care Şcoala de la Frankfurt a avut raporturi incomode şi în cele din urmă de ostilitate. După moartea lui Adomo, în 1969, teoria critică s-a dezvoltat sub o formă mai difuză în lucrările lui Jürgen Habermas*, Karl-Otto Apel, Claus Offe, Alfred Schmidt, Albrecht Wellmer şi ale altora. Teoria critică a urmărit atunci

să transceandă deosebirile tradiţionale dintre sociologie şi filosofie, psihologie şi gândirea politică. În particular, aceşti autori au atacat ideea ca atare a distincţiei dintre teoria politică normativă şi ştiinţa politică empirică. În această privinţă cel puţin erau în deplin acord cu concepţia marxistă, care leagă ştiinţa socială de critica socială. În acelaşi timp însă marxiştii mai ortodocşi consideră că prin părăsirea conceptului de revoluţie proletară şi prin împrumuturile lor „eclectice" din surse nemarxiste, exponenţii teoriei critice s-au exclus din tradiţia marxistă. Actualmente însă această ortodoxie marxistă, asemenea ortodoxiei pozitiviste care insistă asupra separaţiei dintre fapte şi valori, a fost în mare parte depăşită în gândirea socială şi politică occidentală. Din acest punct de vedere, fie că supravieţuieşte sau nu ca o mişcare intelectuală distinctă, teoria critică a constituit o sursă de inspiraţie importantă pentru gânditori mai recenţi, chiar dacă aceştia n-ar fi dispuşi să se identifice cu ea. Deşi, cum spuneam, exponenţii teoriei critice respingeau distincţia dintre teoria normativă şi cea empirică, această distincţie poate fi folosită în mod neformal pentru a clasifica contribuţiile lor la gândirea politică contemporană. La capitolul filosofie politică, ei se identifică cu idealurile teoriei liberale şi democratice clasice, dar, în acelaşi timp, extind critica marxistă a democraţiei liberale. Ei susţin, în esenţă, că liberalismul nu-şi poate înfăptui idealurile cât timp rămâne legat de capitalism şi, ca atare, de dominaţia şi asuprirea instrumental-raţionale ale muncii salariate. Această idee este afirmată limpede în eseul lui Marcuse „Lupta împotriva liberalismului în concepţia totalitară despre stat" (1934).

Sub o formă mai generală şi mai radicală, ea constituie şi laitmotivul *Dialecticii iluminismului* a lui Horkheimer şi Adorno. Habermas a abordat aceeaşi temă în cartea sa din tinereţe, *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1962). El argumentează aici că noţiunea liberală de opinie publică, cu toate limitele de care suferă în termeni de clasă (şi, am putea adăuga, sex), a avut un impact critic asupra politicii care nu mai există în lumea modernă, unde opinia publică a devenit o simplă cantitate manevrabilă de către politicieni, de către organismele de cercetare a pieţei şi de publicitate, folosite de ei. Astfel, o concepţie clasică despre democraţie ca sferă de formare raţională şi deschisă a consensului şi de luare a deciziilor se combină cu o critică factuală a pozitivismului ştiinţific şi a politicii tehnocratice. Această temă este cel mai amplu dezvoltată de Habermas, dar era deja prezentă în analizele mai timpurii ale fascismului, stalinismului şi capitalismului monopolist făcute de exponenţi ai teoriei critice, iar în termeni mai filosofici în discuţiile lui Horkheimer despre filosofia burgheză a istoriei (1930) şi în critica hegelian/marxistă a pozitivismului făcută de Marcuse în *Raţiune şi revoluţie*. Concepţia despre politică a Şcolii de la Frankfurt are afinităţi cu cea a Hannei Arendt*, dar se sprijină pe o analiză mai largă şi mai susţinută a societăţii industriale

avansate, care a fost probabil mişcarea contraculturală dominantă din Occidentul posthelic. Iar acolo unde această contracultură a pus accentul şi pe motive precum politica personală, eliberarea sexuală şi critica familiei autoritare şi a structurilor educaţionale autoritare, a făcut-o în mare parte urmând o direcţie schiţată în studiile timpurii ale Institutului, purtând titlul „Autoritate şi familie" (1936). La rândul lor, aceste schimbări au contribuit la creşterea pe scară de masă a mişcărilor feministe. Iar în sferele academice, subdomeniul în curs de formare al psihologiei politice, acolo unde se sustrage îngrădirilor empirismului scientist, se inspiră din *Perso-nalitatea autoritară şi* din scrieri de-ale lui Erich Fromm, în particular din *Fuga de libertate* (1942). Nereuşita contraculturii din anii '60 de a dezvolta pe o bază largă structuri politice durabile este şi ea prefigurată, într-un anumit sens, în distanţa ce separă teoria critică de politica „practică", (însuşi calificativul „practică" ar fi suspect în ochii lor, în măsura în care ar implica o acomodare la structurile instituţionale existente.) Această ostilitate faţă de politica de tip clasic a putut fi observată la opoziţia extraparlamentară din Germania Occidentală şi de aiurea, ca şi la mişcările studenţeşti, iar mai recent în tensiunile din partidele écologiste vest-germane şi dintre activiştii radicali din unele partide social-démocrate, cum este Partidul Laburist Britanic. Pe toate aceste căi, teoria critică a exercitat un important efect formativ asupra conştiinţei politice contemporane. Faptul că un stil intelectual atât de sever a putut să atragă o audienţă atât de largă în anii '60 şi '70 nu se poate explica decât prin aceea că a atins o coardă importantă în conştiinţa politică occidentală. Marx* scrisese că „aşa cum filosofia îşi află arma sa *materială* în proletariat, tot aşa proletariatul îşi află arma sa *intelectuală* în filosofie". Teoria critică nu s-a aşteptat niciodată să-şi afle arma materială în proletariat Ci a căutat o bază de sprijin şi, probabil, spre surprinderea sa, a găsit-o în „fragmentele" politice ale mişcărilor alternative sau de contracultură, ale căror arme intelectuale, în mod conştient sau nu, se făureau deseori la „Frankfurt". WQ

Bibliografie

Adorno, T. W., „Society", *Salmagundi*.

(1969-1970), 10-11. –, *TheAuthoritarian Personality*, New York, Harper, 1950.

— *Negative Dialecties*, New York, Seabury.

1973. –, *The Positivist Dispute în German Sociology*, Londra, Heinemann, 1976.

— Anderson, P., *Considérations on Western Marxism*, Londra, New Left, 1976.

— ♦ bottomore, T. B., *The Frankfurt SchooL* Londra, Horwood, 1984.

— Habermas, L. *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Neuweid şi Berlin, Luchterhand, 1962. -.

Theorie des kommunikativen Handelns, *2* voL Frankfurt, Suhrkamp, 1981.

— ♦ Held. D, *Introduction to Critical Theory*, Londra. Hutchinson, 1980.

— Horkheimer, „Tradiţional and critical theory" (1927), în *Critical Theory*, New York, Herder & Hctder, 1972. -şi T. Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, New York, Herder & Herder, 1972; Londra, Allen Lane, 1973.

— Institut für Sozialforschung, *Studien über Autorität und Familie*, Paris, F. Alcan, 1.936.

— Jay, M., *The Dialectical Imagination*, Boston, Little, Brown; Londra, Heinemann, 1973. –, *Permanent Exiles*. *Essays on the Intellectual Migration from German*) *to America*, New York, Columbia University Press, 1986.

— Marcuse, H., *Reason and Revolution*, ed. A II-a, Londra, Routledge &

Kegan Paul, 1955. –, *Eros şi civilizaţie*, trad. de C. Şi L. Ulrich, Bucureşti, Trei, 1996.

— *One-Dimensional Man*, Londra, Roißledge & Kegan Paul; Boston, Beacon, 1968 teoria valorii-muncă Teorie care susţine că orice marfa – orice bun produs de munca omenească şi susceptibil de a fi schimbat pe alte bunuri – posedă o valoare determinată de cantitatea totală de muncă necesară pentru producerea ei; această cantitate cuprinde atât munca cheltuită direct în confecţionarea mărfii, cât şi munca cerută de producerea materiilor prime şi a uneltelor folosite în procesul de producţie. Această teză a jucat un rol influent în teoria socială şi politică, fiind folosită însă în moduri foarte variate. Unii au folosit-o pentru a apăra proprietatea privată*: Locke*, de exemplu, a susţinut că nouă zecimi sau chiar nouăzeci şi nouă de sutimi din valoarea oricărui lucru depind de munca investită în producerea lui şi a introdus acest considerent în argumentarea ideii că persoana care investeşte muncă într-un lucru devine proprietarul legitim al acestuia. În economia politică clasică* teoria valorii-muncă a fost folosită cu precădere ca instrument explicativ, teza fiind aici că rapoartele în care se schimbă îndeobşte mărfurile sunt

determinate în mare măsură de valorile lor rezultate din muncă. Marx* a enunţat o teză în plus, şi mai radicală, că munca, în calitate de marfă ca oricare alta, se vinde în mod normal în schimbul echivalentului propriilor ei costuri de producţie, care înseamnă în acest caz cuantumul minim al mijloacelor de subzistenţă necesare întreţinerii şi reproducerii muncitorului. Forţa de muncă vândută de muncitor este însă folosită de capitalist pentru crearea de plusvaloare, ceea ce face din clasa muncitoare o victimă a exploatării*.

Teoria valorii-muncă a fost atacată pe multiple temeiuri: că nu ţine cont de faptul că acumularea capitalului presupune consum amânat, astfel încât capitalul se cere recompensat în plus peste munca încorporată în el; că presupune în mod eronat că munca folosită în producţie este omogenă; şi că nesocoteşte influenţa cererii asupra preţurilor relative ale mărfurilor. Drept urmare, în prezent ea este abandonată în afara cercurilor marxiste şi chiar şi înăuntrul acestora rămâne o chestiune controversată cât este de esenţială teoria valorii-muncă pentru critica marxistă a capitalismului. DLM

Bibliografie

Meek, R. L., *Studies în the Labour Theory of Value*, ed. A II-a, Londra, Lawrence & Wishart, 1973.

teorie politică Reflecţie sistematică asupra naturii şi scopurilor guvernământului, cuprinzând îndeobşte atât înţelegerea instituţiilor politice existente, cât şi o concepţie despre modul cum – şi dacă – acestea ar trebui schimbate. Este o activitate intelectuală ce datează de când oamenii au început să privească forma guvernământului lor şi instituţiile lor sociale nu ca fiind dictate în toate privinţele de o tradiţie imuabilă, ci ca fiind susceptibile de modificări. Doar de puţină vreme însă această întreprindere critică poartă denumirea de teorie politică şi are statut de disciplină academică, înainte, cei ce o practicau s-ar fi considerat filosofi sau oameni de ştiinţă; în prezent, teoria politică este adesea delimitată de filosofia politică, pe de o parte, şi de ştiinţa politică, pe de alta (*teorie politică şi ştiinţă politică*).

Această delimitare îşi are originea într-o schimbare generală a opticii intelectuale care a însoţit naşterea ştiinţei moderne. Îndeosebi sub influenţa pozitivismului*, s-a încetăţenit distincţia dintre (1) enunţurile empirice, adevărate sau false în virtutea a ceea ce arată observaţia ca având sau neavând loc; (2) enunţurile formale, de felul propoziţiilor matematicii, adevărate sau false în virtutea doar a înţelesurilor pe care le au termenii din alcătuirea lor; (3) enunţurile evaluative, de felul imperativelor morale, despre care se afirmă adesea că nu sunt în vreun sens adevărate sau false şi care în orice caz nu sunt deductibile din enunţuri empirice sau din enunţuri formale.

Dacă se acceptă aceste distincţii, atunci ştiinţa va fi privită ca o disciplină ce are de-a face exclusiv cu enunţuri empirice, iar filosofia ca o disciplină ce are de-a face exclusiv cu enunţuri formale. Cum teoria politică operează cu evaluări – cu recomandări privitoare la ceea ce ar trebui făcut în sfera politicului –, pare să rezulte numaidecât că ea nu poate fi asimilata nici ştiinţei, nici filosofiei. În virtutea aceloraşi considerente însă devine greu de înţeles cum poate teoria politică să se pretindă în genere a fi o disciplină, şi nu o simplă exprimare de preferinţe subiective; ceea ce a făcut ca un număr de critici să cânte prohodul întregii întreprinderi intelectuale ce poartă această denumire. O altă reacţie a constat în a atribui acestei îndeletniciri un rol nou, diferit de cel asumat de gânditorii politici clasici de la Platon la Marx. Au fost propuse mai multe interpretări, fiecare având un anumit merit, dar niciuna nefiind până la urmă satisfăcătoare.

Teoria politică privită ca istorie a gândirii politice. Teoria politică este văzută aici ca o activitate de analiză a lucrărilor autorilor clasici, cu scopul de a stabili înţelesul autentic al textelor şi de a desprinde viziunea despre politic cuprinsă în fiecare dintre ele. Acest program are uneori la bază, ca în cazul lui Leo Strauss, convingerea că gândirea politică modernă – şi îndeosebi ştiinţa politică modernă – reprezintă un recul în raport cu nivelul gândirii politice atins de filosofii premoderni. În fapt, majoritatea teoreticienilor politici consacră o parte din timpul lor reflecţiei asupra înfăptuirilor predecesorilor lor, lucru îndreptăţit din cel puţin două raţiuni. O astfel de reflecţie dă în vileag spectrul interpretărilor contrastante posibile ale politicului şi risipeşte orice iluzie că studiul politicii ar fi o ştiinţă cumulativă, în care fiecare nouă teorie n-ar face decât să aducă ameliorări precursoarei sale. În plus, textele clasice se bucură de acest statut tocmai datorită forţei analizelor pe care le cuprind, iar acestea se dovedesc adesea a fi puncte de plecare rodnice pentru gândirea ce are ca obiect fenomenul politic contemporan. În calitate de program global pentru teoria politică, abordarea istorică este însă inadecvată. Întâi, dacă trecerea de la enunţuri empirice sau formale la enunţuri evaluative comportă realmente o eroare logică, această eroare nu poate fi evitată prin semnalarea faptului că ea a fost frecvent comisă în trecut. Provocarea generată de naşterea ştiinţei moderne se cere abordată frontal. Apei. Există o tensiune implicită între tratarea istoriei gândirii politice ca istorie şi tratarea ei ca teorie politică. O abordare istorică preocupată de stabilirea înţelesului autentic al textelor trebuie să acorde într-o măsură crescândă atenţie contextului intelectual precis în care ele au fost redactate, auditoriului căruia i se adresau, scopului urmărit de autor când se adresa acestui auditoriu, limbajului ce-i stătea la dispoziţie când a întreprins acest lucru etc. (Skinner). Odată stabilit acest înţeles contextual, devine din ce în ce mai greu ca respectivele lucrări clasice să fie folosite în vederea abordării unor probleme

contemporane, plasate într-un context radical diferit. Se sapă astfel o prăpastie (reflectată în disciplina academică) între cei preocupaţi în principal de acurateţea interpretării istorice şi cei ce-şi propun să-i valorifice pe clasici pentru propriile lor scopuri, fără a se preocupa prea mult de context.

Teoria politică în sensul de clarificare conceptuală. *O* concepţie alternativă vede în teoria politică un proces de clarificare a semnificaţiei termenilor cu care operează discursul politic, termeni precum democraţie, libertate şi dreptate. Este clar că de o astfel de clarificare este mare nevoie, dat fiind că aceşti termeni sunt adesea folosiţi în moduri ce ascund structura argumentărilor dezvoltate; ca, de pildă, atunci când o alunecare de sens permite unui protagonist să mascheze o lacună logică prezentă într-un lanţ argumentativ, în particular, unii teoreticieni politici, sub influenţa filosofiei lingvistice, şi-au văzut menirea în a examina îndeaproape modul de folosire a conceptelor politice în limbajul obişnuit, preteoretic (Weldon). Dificultatea de care se loveşte această concepţie constă în faptul că ambiguităţile şi inconsecvenţele de care sunt afectate conceptele folosite în discursul politic se reflectă şi în limbajul obişnuit, în plus, se dovedeşte că aceste variaţii nu sunt aleatorii, ci corespund în linii mari vederilor politice ale vorbitorului în cauză. Astfel, un liberal şi un socialist vor folosi îndeobşte noţiunea de libertate în moduri diferite, socialistul văzând impedimente ale libertăţii personale acolo unde liberalul vede doar incapacităţi naturale de diverse feluri. Nu vrem să spunem prin aceasta că o clarificare conceptuală este imposibilă, ci doar că nu poate fi efectuată de o manieră pe deplin neutră; apărarea unei anumite interpretări a unui concept politic înseamnă de obicei apărarea poziţiei ideologice generale cu care respectiva interpretare stă în legătură. Aceasta înseamnă, mai departe, că cei ce se angajează în clarificarea conceptuală se angajează în fapt, făţiş sau disimulat, în forma de teoretizare politică pe care au practicat-o autorii clasici. *Teoria politică sub forma construirii de modele formale*. O a treia concepţie, care se bucură de popularitate în principal în SUA, înţelege teoria politică drept construire de modele ale proceselor politice, într-un mod inspirat de economia teoretică. În linii mari, astfel de modelări încep prin a postula un grup de actori raţionali, fiecare cu scopuri proprii, a căror atingere urmăreşte să o maximizeze, fiind însă sub constrângerea unui ansamblu de reguli procedurale. Modelul deduce, pornind de aci, cum se vor comporta actorii şi care va fi rezultatul final al acţiunilor lor. Astfel de modele au două destinaţii posibile. Ele pot urmări să fie în principal explicative, adică să înfaţişeze schematic mecanismele subiacente ale unor procese politice din lumea reală. Pe de altă parte, intenţiile lor pot fi cu precădere normative, în sensul că-şi propun să arate ce consecinţe vor decurge din adoptarea unor anumite reguli privitoare, să zicem, la cristalizarea deciziilor colective. Un bine cunoscut exemplu de model

explicativ este teoria competiţiei electorale a lui Antony Downs, în care votanţii sunt prezentaţi ca încercând să obţină utilitate maximă din rezultatul alegerilor, iar partidele sunt prezentate ca nişte echipe ce încearcă să-şi maximizeze şansele de câştig. Downs arată apoi cum partidele vor dezvolta ideologii politice spre a câştiga sprijin şi cum, presupunând întrunite anumite condiţii, ideologiile tuturor partidelor vor converge spre centrul spectrului politic. Această activitate de pionierat a fost ulterior considerabil perfecţionată de alţi teoreticieni. Un exemplu la fel de cunoscut de model cu intenţii normative, însă de un gen oarecum negativ, îl constituie teorema de imposibilitate a lui Kenneth Arrow. Arrow postulează o populaţie de votanţi ce au de ales înăuntrul unui evantai de politici, fiecare votant fiind capabil să ierarhizeze aceste politici după o ordine de preferinţă particulară. Cum ar trebui combinate aceste preferinţe astfel încât una dintre politici să fie aleasă ca reprezentând preferinţa colectivă? Arrow demonstrează că nu există nicio metodă de a face acest lucru care să întrunească simultan un număr de condiţii aparent rezonabile (bunăoară, condiţia că dacă fiecare persoană preferă *x* lui *y*, *y* nu trebuie ales în mod colectiv ca preferabil lui *x*). Această teoremă implică, între altele, că acolo unde trebuie făcută o alegere democratică între mai mult de două alternative, rezultatul e probabil să fie afectat în mod arbitrar de procedura folosită pentru efectuarea alegerii; teorema prezintă interes pentru teoria democratică în general. Deşi a stabilit anumite rezultate semnificative, concepţia modelării formale suferă de cel puţin o carenţă gravă. Ea depinde de postularea unor actori ce sunt maximizatori de scopuri raţionali, postulat ce pare cu mult mai problematic în politică decât în economie. Pentru că actorii politici au de regulă principii şi ataşamente ce acţionează în chip de constrângeri asupra modurilor în care ei îşi urmăresc scopurile; la aceasta se adaugă faptul că înseşi aceste scopuri sunt susceptibile de modificare prin persuasiune politică. Multe fenomene politice – de pildă afirmarea unor lideri carismatici – par cu totul inaccesibile analizei formale de acest tip.

Teoria politică văzută ca ştiinţă politică teoretică. Naşterea ştiinţei politice în secolul al XX-lea i-a făcut pe unii din cei ce o practică să vadă în teoria politică pur şi simplu aspectul mai teoretic al acestei discipline. Ea sintetizează observaţiile particulare şi generalizările empirice de mai mică anvergură într-un cadru explicativ general, cam în felul în care fizica teoretică oferă o explicaţie sistematică a experienţei noastre cotidiene privind lumea fizică. Potrivit acestei viziuni, elementul normativ al teoriei politice tradiţionale – recomandările pe care ea le cuprindea privitoare la schimbarea sau conservarea politice – a fost doar un adaos dispensabil la un demers esenţialmente ştiinţific.

Deşi au fost dezvoltate mai multe cadre generale pentru explicarea fenomenelor politice, este semnificativ faptul că niciunul dintre ele nu s-a impus doar pe temeiuri empirice ca fiind cel mai adecvat. Semnificativ e şi faptul că fiecare dintre aceste cadre este asociat unei poziţii practice generale faţă de viaţa politică. Lucrul acesta este deosebit de clar în cazul marxismului*, unde explicarea vieţii politice din societăţile capitaliste ca fiind expresia conflictului de clasă se leagă de atitudinea practică de opoziţie faţă de capitalism. Astfel, încercarea de a construi o teorie politică neîmpovărată de elemente normative pare sortită eşecului. Motivul este, pare-se, acela că orice explicaţie a evenimentelor politice presupune o anumită interpretare a acţiunilor şi intenţiilor participanţilor; iar o asemenea interpretare se va inspira dintr-o viziune generală controversabilă despre nevoile şi motivaţiile umane, viziune grevată la rândul ei de implicaţii normative (Taylor).

Niciuna dintre încercările recente de a retrasa programul şi profilul teoriei politice nu este deci convingătoare. Pe de o parte, nevoia de teorie politică în sensul tradiţional – de înţelegere mai reflexivă a fenomenelor politice decât ceea ce oferă ideologia* – este îndeajuns de clară. Pe de altă parte, şansele unei asemenea întreprinderi au fost puse sub semnul întrebării de separaţia pozitivistă între enunţuri empirice, formale şi evaluative. Orice apărare a teoriei politice trebuie să înceapă prin a contesta această concepţie pozitivistă. Ea trebuie să arate în ce fel explicaţia din ştiinţele umane combină elemente empirice şi normative şi cum anume analiza formală a conceptelor politice se inspiră din astfel de explicaţii. Slăbirea prizei pe care a avut-o pozitivismul în ştiinţele sociale face în prezent mai uşoară o astfel de apărare. Cea mai mare dificultate practică cu care se confruntă în prezent teoria politică este pur şi simplu masa enormă de material empiric strâns de ştiinţa politică modernă. În timp ce teoreticienii politici clasici au fost vrând-nevrând politologi amatori – care strângeau informaţii prin observaţie nesistematică şi din auzite, mai mult sau mai puţin la întâmplare –, cei ce ar urma să le succeadă astăzi sunt mai degrabă copleşiţi de masa de date culese sistematic. Deşi în ultimele două decenii s-au înregistrat unele contribuţii importante la teoria politică – ne gândim la opera unor Oakeshott*, Rawls*, Nozick şi Dworkin – este remarcabil faptul că niciuna dintre ele nu combină cu deplin succes analiza filosofică a principiilor politice cu o înţelegere empirică a proceselor politice. Opera lor este subtilă din punct de vedere filosofic, dar insuficient de întemeiată empiric, fiind, de aceea, extrem de vulnerabilă la critici formulate de specialişti din ştiinţe sociale. Pentru ca domeniul să înregistreze noi progrese, se impune ca acest dezechilibru să fie înlăturat – obiectiv, din păcate, mai uşor de formulat decât de atinsDLM

Bibliografie

Arrow, K., *Social Choice and Individual Values*, New Häven, Conn., Yale

University Press, 1963.

— ♦ Berlin, I., „Does political theory still exist?” în *Philosophy*, *Politics and Society*, seria a 2-a, P. Lasiert şi W. G. Runciman ed., Oxford, Blackwell, 1964.

— Connolly, W. E., *The Terms of Political Discourse*, Lexington, Mass., Heath, 1974.

— Downs, A., *An Economic Theory of Democracy*, New York, Harper & Row, 1957.

— ♦ Miller, D. Şi L. Siedentop ed., *Tlie Nature of Political Theory*, Oxford, Clarendon Press, 1983.

— ♦ Runciman, W. G., *Social Science and Political Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969.

— Skin-ner, Q., „Meaning and understanding în the history *of* ideas”, în *History and Theory* 8 (1969), pp. 3-53.

— Strauss, L., *Natural Right and History*, Chicago, University *of* Chicago Press, 1953.

— Taylor, C, „Neu-trality în political science”, în *Philosophy*, *Politics and Society*, seria a 3-a, P. Laslett şi W. G. Runciman ed., Oxford, Blackwell, 1967.

— Weldon, T. D., *The Vocabulary of Politics*, Harmondsworth, Penguin, 1953.

teorie politică şi ştiinţă politică

Anterior deceniului 1970, în afara perimetrului ştiinţei politice americane sintagma „teorie politică” era în principal un termen generic ce desemna canonul textelor clasice de la Platon* la Marx* şi un corp de literatură contemporană din domenii cum sunt filosofia, ştiinţa politică şi istoria. În Statele Unite teoria politica era în principal un subdomeniu al ştiinţei politice, iar în măsura în care exista un mai larg domeniu interdisciplinar în curs de constituire al teoriei politice, el reflecta îndeobşte probleme generate înăuntrul ştiinţei politice. Situaţia s-a schimbat profund în cursul anilor 1970, pe măsură ce domeniul mai general al teoriei politice a început să îmbrace o formă instituţională. Deşi multe dintre reprezentările

curente despre teoria politică şi multe dintre problemele ce definesc în prezent literatura aferentă îşi au originea în ştiinţa politică americană, subdome-niul teoriei politice din cadrul ştiinţei politice este în prezent într-o măsură însemnată şi crescândă un microcosm al domeniului mai larg al teoriei politice. Cu toate că există elemente ale teoriei politice ce reflectă în mod vizibil programul de cercetare al ştiinţei politice contemporane şi în pofida unor „reziduuri" ale problematicii fun-ciarmente indigene acestui domeniu, statutul de subdomeniu în cadrul dis-ciplinei-mamă este perceput întrucâtva ca o anomalie. Există, de asemenea, puternice forţe separatiste atât în teoria politică, cât şi în trunchiul principal al ştiinţei politice americane. A vorbi despre teoria politică dinăuntrul ştiinţei politice ca despre ceva distinct de teoria politică într-o accepţiune mai generală înseamnă a vorbi într-un mod oarecum istoric şi provincial. Deşi concepţiile curente sau lipsa unor concepţii închegate despre teoria politică dinăuntrul ştiinţei politice ortodoxe merită examinate cu atenţie, la fel de important este de a releva ce are specific această disciplină, în loc de a reitera pur şi simplu acele aspecte ale teoriei politice care reflectă domeniul mai general. Dar una dintre trăsăturile cele mai izbitoare ale ştiinţei politice actuale o constituie negarea poziţiei centrale a teoriei în cadrul acestei discipline şi tolerarea pluralismului în subdoméniul teoriei politice. Explicaţia a ceea ce ar putea fi calificat drept decăderea şi dispersia teoriei politice în ştiinţa politică este complexă, dar se cuvin evidenţiate două evoluţii principale şi complementare. Prima constă în atenuarea, la începutul anilor 1970, a conflictului dintre ceea ce era numit teorie politică „tradiţională" şi ceea ce era numit teorie politică „ştiinţifică". Iar cea de-a doua o constituie diferenţierea, autonomizarea şi instituţionalizarea crescândă a domeniului interdisciplinar al teoriei politice. Pentru a înţelege aceste evoluţii, trebuie să ne facem o idee generală despre caracterul şi fundalul teoriei politice din cadrul ştiinţei politice.

Atunci când, în 1903, ştiinţa politică a fost creată ca o disciplină profesio-nală distinctă, având printre cele şase subdomenii ale ei teoria politica însăşi, aceasta din urmă nu prea era privită ca o activitate de un gen aparte. Prin „teorie politică" se înţelegea în principal o sferă de probleme care în mod tradiţional făcuse parte din domeniul ştiinţei politice din a doua jumătate a secolului al XIX-lea şi studiul acestei problematici. Practicanţii ştiinţei politice îşi luau îndeobşte ca obiect de cercetare statul şi, în maniera hegeliană, îşi împărţeau preocupările între teorie şi practică, ori între dimensiunea subiectivă şi ideaţională a statului şi dimensiunea lui instituţională sau obiectivă. Teoria politică era, de asemenea, depozitarul acelei părţi din programa universitară tradiţională care cuprindea studiul clasicilor sau filosofia morală şi etica întrucât acestea vizau politica şi educaţia. Conceptul generic de teorie politică desemna anumite tipuri de

aserţiuni şi genuri de literatură, precum şi idei din şi despre politică.

În ştiinţa politică americană de la sfârşitul secolului al XIX-lea, studiul „ştiinţific" al politicii era eminamente istoric, evoluţionist şi comparativ, urmând perspectivele lui Hegel, Comte şi Spencer. Începând de la cumpăna dintre veacuri, teoria politică a devenit, în opera unor autori ca William Dunning, studiul istoriei gândirii politice din Grecia antică până în prezent. Accentul era pus pe evoluţia ideilor democratice şi a înţelegerii ştiinţifice a politicului. Se considera, de asemenea, că studiul teoriei politice furnizează un bagaj de concepte analitice necesar cercetării ştiinţifice a politicului privită în esenţă ca o ştiinţă aplicată a reformei politice şi guvernamentale, a controlului social şi a educaţiei civice. Pe la începutul anilor 1920 accentul s-a deplasat spre crearea unei ştiinţe mai analitice, descriptive şi explicative (dar finalmente practice, în această perioadă de ideologie „progresivis-tă"); teoria politică era totuşi studiată şi predată ca istorie a ideilor politice şi a relaţiilor lor cu instituţiile politice în diverse contexte sociale şi istorice, în cursul anilor 1920, Charles Merriam, care în multe privinţe trebuie considerat fondatorul ştiinţei politice moderne, a desfăşurat o pledoarie influentă în favoarea dezvoltării unei teorii a politicului menite să constituie nucleul central al unei cercetări sociale ştiinţifice obiective şi sofisticate din punct de vedere metodologic. El punea un accent considerabil pe aplicarea de concepte şi metode din alte domenii, cum sunt psihologia şi sociologia, şi pe dezvoltarea de tehnici cantitative de prelucrare a masei crescânde de fapte pe care disciplina le acumula. Merriam argumenta că ştiinţa politică a progresat de la o abordare deductivă *a priori*, ce a caracterizat prima jumătate a secolului al XIX-lea, la o fază istorică şi comparativă, în cea de-a doua jumătate. Deşi în anii de început ai secolului al XX-lea s-au realizat progrese în dezvoltarea ştiinţei inductive preocupate de observaţie şi experiment, viitorul făcea necesara o tratare mai bine fundamentată teoretic şi psihologic a politicii şi a comportamentului politic, dacă se voia împlinirea speranţelor ştiinţifice din acest domeniu şi atingerea obiectivelor lui practice democratice.

Două dintre caracteristicile acestei perioade merită a fi subliniate. Întâi, că în pofida ataşamentului tot mai mare faţă de scientism în scrierile unor autori ca Merriam, n-au existat sau au fost foarte puţine tensiuni între ideile de teorie ştiinţifică empirică şi studiul istoriei gândirii politice. Se considera că e vorba de două îndeletniciri complementare, una consacrată analizei contemporane a proceselor politice, cealaltă evoluţiei lor în timp. În al doilea rând, ideea de ştiinţă şi-a păstrat caracterul practic. Scopul era de a stimula reforma politică şi de a contribui la elaborarea unei politici publice raţionale. Problemele interne şi internaţionale din anii 1930 au mutat centrul preocupărilor de la chestiuni metateo-retice privitoare la ştiinţa politicii spre

alte genuri de probleme. Teoria politică, aşa cum o exemplifică opera unor autori ca George H. Sabine, a rămas în principal studiul istoriei teoriei politice, acordând o atenţie considerabilă articulării ideilor democratice liberale, dezvoltării lor istorice, contrastului dintre ele şi aberaţiile totalitare ale nazismului, fascismului şi comunismului, identităţii lor cu anumite principii ştiinţifice. Tezele lui Merriam n-au fost însă abandonate, fiind dezvoltate, în aceasta perioadă, de către Harold Lasswell, dar în practică teoria politică era înţeleasă cu precădere drept istorie a ideilor politice. Deşi „revoluţia" behavioristă şi „mişcarea" care pe la mijlocul anilor 1960 avea să constituie făgaşul principal al ştiinţei politice nu s-au configurat înainte de anii 1950, sentimentele reprezentate de ele fuseseră exprimate încă din anii 1940. Aceste sentimente erau în multe privinţe cele ale lui Merriam şi Lasswell, iar parte din problemă era că se realizaseră progrese prea mici în direcţia înfăptuirii idealului ştiinţific pe care. Cel puţin în principiu, politologii ajunseseră să-l îmbrăţişeze într-o măsură crescândă. Năzuinţa centrală a beha-viorismului, aşa cum au formulat-o autori ca David Easton, era dezvoltarea unei ştiinţe a politicului modelată după metodologia ştiinţelor naturii. Obiectivul în sine nu era nou, dar opţiunea behavioristă avea unele trăsături speciale.

În primul rând, din multiple motive (între care contextul delicat creat de ideologia războiului rece, crescânda complezenţă posthelică internă şi finanţarea de care a beneficiat cercetarea fundamentală), behaviorismul a demonetizat ideea de ştiinţă politică pusă în slujba reformei practice şi a educaţiei civice, acordând prioritate ideii de ştiinţă pură. În al doilea rând, el a izbutit să schimbe în chip fundamental programele de cercetare ale ştiinţei politice, îndeosebi prin introducerea de metode de analiză sistematice şi cantitative. În al treilea rând, el a fost în multe privinţe o revoluţie *teoretică*. Liderii săi au fost persoane care s-au format iniţial ca teoreticieni politici de factură istorică şi normativă; el vedea în dezvoltarea teoriei empirice cheia progresului ştiinţific şi şi-a îndreptai multe dintre eforturi în direcţia crcării unei asemenea teorii; a introdus o conştiinţă de sine metateoretică tară precedent asupra teoriei şi a explicaţiilor ştiinţifice; în fine, lucrul cel mai important, a respins în mod neechivoc ideea că istoria teoriei politice ar constitui miezul teoretic al ştiinţei politice (altă caracteristică importantă a mişcării behavioriste). Cum se face că, după ani de coexistenţă, abordările istorică şi ştiinţifică ale teoriei politice au ajuns în conflict? Pesemne, din pricină că behavioriştii înţelegeau studiul istoriei teoriei politice ca reprezentând o abordare neştiinţifică învechit umanistă, care bara calea dezvoltării ştiinţifice şi ocupa un teren ce revenea de drept teoriei ca nucleu central al cercetării empirice a comportamentului politic şi a proceselor politice. Dar, deşi e posibil ca istoria teoriei politice să fi devenit ţinta

atacurilor în parte din simplul motiv că revoluţia avea nevoie de ceva împotriva căruia să se revolte, a existat şi o raţiune mai profundă, rareori scoasă în evidenţă. Începând din anii 1930, cercetători emigraţi din Germania, ca Leo Strauss, Eric Voegelin, Hannah Arendt*, Theodor Adorno* şi Herbert Marcuse*, începuseră să exercite o influenţă semnificativă asupra subdomeniului teoriei politice. Ideile lor, fie că din punct de vedere ideologic se situau la dreapta sau la stânga, erau radical antitetice valorilor de bază de care era în mod tradiţional pătrunsă ştiinţa politică americană, inclusiv încrederii acesteia în ştiinţă, ataşamentului ei faţă de democraţia liberală şi credinţei ei în progresul istoric. Aşa se face că revoluţia behavioristă, în pofida transformărilor pe care le-a produs în programele de cercetare ale disciplinei, a fost în multe privinţe o revoluţie conservatoare, care a reafirmat valorile de bază ale domeniului. Critica behavioristă a ceea ce această orientare considera a fi declinul teoriei politice, făcută de autori ca Easton, a fost combătută în anii 1950 şi 1960 de istorici ai teoriei politice care susţineau, de pildă prin pana lui Leo Strauss, că adevăratul simptom al declinului era noua ştiinţă a politicii, care reflecta şi totodată, prin tendinţele ei pozitiviste şi prin evitarea dimensiunii normative, agrava criza politică generală a Occidentului, De-a lungul anilor 1950 controversa în jurul beha-viorismului şi-a găsit deseori cea mai clară expresie în dezbaterea privitoare la teoria politică. Adepţii analizei eva-luative şi prescriptive şi ai studiului „marii tradiţii” şi a canonului clasic vedeau în scientismul behaviorismului o ameninţare la adresa existenţei înseşi a teoriei politice, în timp ce behavioriştii susţineau că o astfel de teorie politica tradiţională reprezenta o relicvă a trecutului şi un obstacol în calea progresului cercetării ştiinţifice veritabile. Din aceste dezbateri aveau să ia naştere multe din imaginile ulterioare ale teoriei politice fie ca activitate angajată de critică şi restructurare a vieţii politice, fie ca un mod al ştiinţei cognitive.

Pe la mijlocul anilor 1960 behavio-rismul câştigase o poziţie dominantă în disciplina teoriei politice. Deşi teoria politică ştiinţifică şi cea tradiţională au rămas în cursul acelui deceniu pe poziţii antagoniste, drumurile lor au tins într-o măsură din ce în ce mai mare să se despartă. Critici ai behavio-rismului, ca Sheldon Wolin, formulau acuzaţia că preocuparea ştiinţei politice pentru metodă reprezintă o abdicare de la adevărata vocaţie a teoriei politice. Mulţi autori de felul lui Wolin nu nutreau mari speranţe pentru teoria politică în cadrul ştiinţei politice, iar politologii tipici, în urma succeselor profesionale obţinute, se arătau în bună măsură dezinteresaţi de critica teoriei politice, preferând să-şi unnărcască scopurile lor ştiinţifice. Către sfârşitul anilor 1960 s-a ajuns la o divizare *of* icială a teoriei politice în trei părţi: istorică, normativă şi empirică. Pentru majoritatea politologilor din această perioadă, încercarea de a realiza viziunea behavioristă despre teoria ştiinţifică îmbrăca

fie forma construirii de „cadre conceptuale” abstracte, de felul celor reprezentate în analizele „de sistem” ale unor autori ca Easton şi Karl Deutsch, fie, ca în cazul lui Heinz Eulau şi Robert Dahl, cea a edificării teoriei în manieră inductivă, din propoziţii empirice de generalitate crescândă. Entuziasmul pentru ştiinţă şi preocuparea pentru dezvoltarea unor astfel de „strategii de cercetare” s-au prelungit şi în deceniul următor, dar anumite evoluţii au început să schimbe imaginea şi practica teoriei în cadrul disciplinei.

Spre sfârşitul anilor 1960 încep să se facă auzite din mai multe tabere critici la adresa behaviorismului pentru că promova formula „ştiinţei pure”, dezinteresându-se de problemele sociale şi politice presante ale perioadei, în 1969 Easton vestea o „nouă revoluţie” în ştiinţa politică, o „revoluţie posthehavioristă”, care, cel puţin la început, punea accentul mai puţin pe metoda şi tehnicile ştiinţifice, arătându-se mai preocupată de responsabilităţile publice ale disciplinei şi de problemele politice practice. Această imagine nouă a disciplinei a fost dezvoltată cu consecvenţă în cursul anilor 1970, iar în anii 1980 ea reprezenta identitatea de bază a domeniului. Diversele subdomenii ale ştiinţei politice erau în continuare absorbite de preocupările lor teoretice sectoriale sau particulare, dar s-a înregistrat o abandonare progresivă a problemelor situate în miezul teoretic al disciplinei. Această din urmă tendinţă a fost întregită şi grăbită de o nouă critica a imaginii behavioriste despre teoria şi explicaţia ştiinţifice. Imaginea behavioristă fusese construită şi justificată prin argumente pozitivist-logice din filosofia ştiinţei (*pozitivism*), argumente ajunse spre sfârşitul anilor 1960 ţinta atacurilor unor autori ca Thomas Kuhn. Aceste critici, alături de unele contestări noi din filosofia ştiinţei (de pildă cele datorate lui Peter Winch şi Alfred Schulz) ale ideii de ştiinţă socială pozitivistă, încep să-şi facă simţit efectul şi în teoria politică. În anii 1970 s-au purtat numeroase dezbateri meta-teoretice despre natura teoriei şi a explicaţiei în ştiinţele sociale. În timp ce mai vechea critică a behaviorismului ridicase întrebări privitoare la valoarea ştiinţei ca atare şi acceptase în bună măsură aceeaşi concepţie pozitivistă despre ştiinţe ca şi behaviorismul, noua critică punea sub semnul întrebării nu doar ideea unităţii metodologice a schiţei, ci şi adecvarea concepţiei prevalente despre ştiinţele naturii. Aceste dezbateri au avut ca efect slăbirea prestigiului postulatelor pozitiviste în domeniu, dar acum exponenţii ştiinţei politice erau în general mai preocupaţi de relevanţa practică a cercetărilor lor şi mai puţin de identitatea ştiinţifică. În acelaşi timp exponenţii teoriei politice începeau să fie mai puţin interesaţi de problematica ştiinţei politice, îndrep-tându-şi atenţia spre înăuntru, spre chestiuni metodologice şi de conţinut legate de propriile lor strădanii. Către sfârşitul anilor 1970, teoria politică sau cel puţin aspectele ei fără legătură directă cu ştiinţa politică dominantă

ajunseseră să formeze p enclavă diferenţiată, dar tolerată în cadrul disciplinar al ştiinţei politice, consacrându-se diverselor categorii de probleme ce defineau domeniul interdisciplinar mai larg al teoriei politice care se dezvoltase în decursul acestui deceniu – probleme generate de opera unor autori ca Jürgen Habermas*, John Rawls*, Robert Nozick şi de alte evoluţii reflectate într-o literatură tot mai bogată, în care mulţi credeau a recunoaşte o resurgenţă a teoriei politice în perioada postpozitivistă. Despre starea actuală a teoriei politice şi despre perspectivele ei de viitor se pot emite judecăţi diverse. Mulţi salută pluralismul şi vitalitatea pe care le manifestă teoria politică în general în perioada postpozitivistă, precum şi dezangajarea ei de problematica ştiinţei politice curente. Alţii cred că domeniul e cam lipsit de identitate intelectuală şi că, deşi dezbaterea dintre teoria politică ştiinţifică şi cea tradiţională a fost, poate, pe drept cuvânt îngropată, problemele au fost mai degrabă abandonate decât rezolvate, iar prin renunţarea de a mai evalua critic ştiinţa politică, teoria politică a abdicat de la o sarcină importanta a ei. Unii nutresc speranţe de reunificare atât între diversele ramuri ale teoriei politice, cât şi între ea şi ştiinţa politică, şi cred a găsi semne în acest sens, de pildă în convergenţa preocupărilor de analiză a politicii publice din ştiinţa politică cu cele din teoria politică normativă. Cel puţin unii se arată oarecum pesimişti în privinţa unor astfel de tendinţe, fiind de părere că aparentul pluralism şi aparenta creştere din teoria politică sunt în realitate semne de înstrăinare şi de supraproducţie; ei cred că, în ciuda interesului renăscut pentru relevanţa practică, s-au făcut prea puţine progrese în elucidarea problemelor persistente privitoare la relaţia dintre teoria politică şi viaţa politică. Ştiinţa politică şi teoria politică în calitate de subdomeniu al acestei discipline sunt cu precădere invenţii americane şi încă de la început problemele ivite înăuntrul acestor domenii şi între ele au gravitat în jurul întrebării privind relaţia dintre discursul public şi cel academic. Chiar şi atunci când, în cursul perioadei behavioriste, disciplina generală a ştiinţei politice s-a delimitat de ideea tradiţională a unei ştiinţe politice cu caracter eminamente practic, această idee a continuat să fie susţinută în cadrul teoriei politice. Dar, deşi au apărut mai multe imagini ale teoriei politice ca disciplină preocupată de probleme sociale relevante, ca în cazul teoriei critice* şi al Şcolii de la Frankfurt*, şi în ciuda atenţiei acordate de teoreticieni de factură normativă sau analitică unei largi palete de probleme sociale, chestiunea privind relaţia dintre teoria politică şi viaţa politică rămâne nerezolvată. Unele dintre aceste probleme sunt inerente şi ideii de ştiinţă politică ca studiu al politicilor practice şi poate că tocmai ele vor contribui până la urmă la recuplarea teoriei politice cu ştiinţa politică. Rr

Bibliografie

♦ crjck, B., *The American Science of Politics*, Berkeley, University *of* California Press, 1959.

— ♦ Finifter, A. Ed., *Political Science*: *the State of the Discipline*, Washington, DC, American Political Science Association, 1983.

— Gunnell, J. G., „Political theory: the évolution *of* a subfield", în Finifter ed. –, *Between Philosophy and Politics*: *the Aliénation of Political Theoiy*, Amherst, Mass., University *of* Massachusetts Press, 1986.

— Nelson, J. S. Ed., *What Should Political Theory Be Now*? Albany, NY, Suny Press, 1983.

— Ricci, D., *The Tragedy of Political Science*, New Häven, Conn., Yale University Press, 1984.

— ♦ Sei-delman, R., *Disenchanted Realists*: *Ame-rican Political Science 1884-1984*, Albany, NY, Suny Press, 1985.

— ♦ Somit, A. Şi J. Tanenhaus, *The Development of American Political Science*, New York, Irvington, 1982.

— Waldo, D., „Political science: tradition, discipline, profession, science, enter-prise", în *Tfie Handbook of Political Science*, vol. I, F. I. Greenstein şi N. Polby ed, Reading, Mass., AddisonWesley, 1975.

teorii despre revoluţie Revoluţiile sunt episoade dramatice de schimbare politică. O revoluţie nu este un unic eveniment, ci un proces complex. Într-o revoluţie guvernul central al unei societăţi pierde capacitatea de a-şi impune legile asupra unei părţi însemnate a teritoriului sau a populaţiei sale. Diverse grupuri, inclusiv guvernul de până atunci, luptă pentru a se institui ca autoritate centrală; această luptă pentru putere poate îmbrăca forma unui amplu război civil, a unei fulgerătoare lovituri de stat sau a unor prelungite lupte de gherilă. Competitorii încearcă să edifice noi instituţii politice (deseori şi economice) în locul celor vechi. Aceste trei aspecte ale revoluţiei – prăbuşirea statului, competiţia dintre aspiranţii la autoritatea centrală şi edificarea de noi instituţii – nu se produc în etape net separate sau într-o ordine constantă. Fiecare aspect le influenţează pe celelalte. Prăbuşirea statului, datorată ruinei sau unui colaps militar, poate duce la lupte pentru putere între pretendenţii rivali la autoritate; lucrurile s-au produs astfel în Revoluţiile engleză, franceză şi rusă. Pe de altă parte, competiţia pentru putere şi edificarea de instituţii alternative pot să ducă la prăbuşirea statului. Competitorii pentru autoritatea centrală pot să înceapă prin a-şi organiza susţinătorii şi a crea noi instituţii la scară locală, ca bază pentru contestarea

şi, în cele din urmă, răsturnarea guvernului central, cum s-a întâmplat în Revoluţiile chineză şi nicaraguaiană. Prăbuşirea statului, competiţia pentru autoritatea centrală şi crearea unor noi instituţii alcătuiesc astfel o revoluţie aidoma firelor unei ţesături sau atomilor unei molecule: întregul rezultă din combinarea interdependentă a părţilor. Aceste aspecte se pot manifesta şi separat sau în combinaţii parţiale: prăbuşirea statului fără competiţie pentru autoritatea centrală se produce în cazul unor mişcări de secesiune, răscoale ţărăneşti sau răzmeriţe urbane; prăbuşirea statului şi competiţia fără încercări de edificare a unor noi instituţii se produc în cazul războaielor civile dinastice (cum a fost, de pildă, Războiul celor Două Roze); competiţia şi crearea de noi instituţii au loc tară prăbuşirea statului în cazul loviturilor de stat şi al mişcărilor de reformă iniţiate de elite. Ceea ce deosebeşte revoluţia de alte forme de violenţă politică este tocmai combinarea şi împletirea tuturor celor trei aspecte.

Teoriile despre revoluţie încearcă să explice de ce s-au produs revoluţii în anumite momente şi locuri, ca şi variatele forme de luptă şi rezultatele diferite cu care s-au soldat. Complexitatea revoluţiilor ridică dificultăţi în calea acestor explicaţii. În examinarea revoluţiilor istorice teoreticienii au formulat opinii discordante cu privire la datarea începutului şi a sfârşitului diferitelor revoluţii, ca şi la calificarea anumitor evenimente istorice ca fiind sau nu „adevărate” revoluţii. Teoreticienii sunt în dezacord şi când e vorba de a determina care au fost aspectele cruciale şi, ca atare, şi de a stabili care este elementul de căpetenie care se cere explicat. Drept urmare, majoritatea „teoriilor despre revoluţie” au fost de fapt teorii parţiale, unele urmărind în principal să explice prăbuşirea statului, altele apariţia noilor instituţii, iar altele, în fme, să clarifice unele dintre caracteristicile grupurilor rivale în cadrul luptei pentru putere. Platon* a susţinut că toate cârmuirile trec în mod inevitabil prin acelaşi şir de schimbări, în cadrul căruia aristocraţia lasă loc, mai devreme sau mai târziu, democraţiei, iar apoi tiraniei. Aristotel* a produs dovezi menite să arate că schimbările în forma de guvernământ au cauze multiple şi extrem de variate. Adevărul despre revoluţii se află undeva la mijloc: cauzele revoluţiilor sunt numeroase şi nu există două revoluţii asemănătoare în toate privinţele; anumite tipare şi relaţii cauzale generale se regăsesc totuşi cu o anumită constanţă. După Aristotel însă, timp de două mii de ani nu mai întâlnim dezbateri despre cauzele revoluţiilor. De la romani şi până în secolul al XVIII-lea teoria revoluţiei nu şi-a mai pus întrebarea de ce izbucnesc revoluţii, ci dacă şi când anume sunt ele justificate. Istoria Romei a lui Titus Livius, care înfăţişează întemeierea Republicii în felul unei piese de moravuri în care romanii virtuoşi au triumfat asupra tiraniei regilor Tarquini, a imprimat tonul discuţiilor despre revoluţie timp de un mileniu. Polibiu* foloseşte noţiunea de revoluţie în sensul de aşezare a lucrurilor în ordinea lor

normală şi în acest sens consideră tirania drept o aberaţie ce trebuie îndreptată printr-o revoluţie menită să restaureze o societate dreaptă şi bine orânduită. În Evul Mediu, teoreticieni politici precum Nicolaus Cusanus şi-au pus întrebarea dacă, având în vedere că regii erau mandatarii lui Dumnezeu puşi să vegheze asupra societăţii, oamenii erau vreodată îndreptăţiţi să se răscoale împotriva regelui lor; şi trăgeau concluzia că revolta era justificată numai atunci când monarhii îşi încălcau mandatul. În secolul al XVII-lea Locke* a argumentat că regii aveau răspunderi şi faţă de supuşii lor, nu numai faţă de Dumnezeu; revolta era justificată atunci când regii nu asigurau protecţia drepturilor supuşilor lor. Atunci când englezii au botezat răsturnarea lui Iacob al II-lea, în 1688, Revoluţia Glorioasă sau când, în veacul următor, coloniştii din America de Nord au numit războiul lor de independenţă Revoluţia americană, şi unii şi ceilalţi au folosit încă termenul de revoluţie în sensul lui Polibiu, de restaurare a unei ordini politice normale, pe care un tiran o încălcase. Burke* a argumentat că francezii nu făcuseră o revoluţie justă pentru că monarhul lor nu fusese un tiran, or numai tirania putea să justifice răsturnarea unei autorităţi.

Unii teoreticieni politici au fost de părere că revoluţia nu e niciodată justificată. Hobbes*, bunăoară, a susţinut că haosul şi vărsările de sânge provocate de revoluţie erau lucruri mult mai rele decât cea mai crâncenă tiranie. Bodin* şi Filmer* au susţinut că autoritatea unui rege asupra supuşilor săi era de sorginte divină, aidoma autorităţii unui tată asupra copiilor săi, şi că de aceea era absolută şi irevocabilă. Machiavelli*, dintr-o perspectivă pragmatică, vedea în revoluţie un risc la care principii se expuneau dacă erau slabi şi în acelaşi timp tiranici; sfatul său către principi era să evite combinaţia fatală a acestor două metehne dacă voiau să-şi păstreze puterea. Odată cu Revoluţia franceză s-a afirmat un nou sens al cuvântului „revoluţie”, în loc să se recomande ca un grup ce urmăreşte să înlăture o aberaţie temporară şi să restaureze ordinea tradiţională, liderii Revoluţiei franceze urmăreau să discrediteze întregul *ancien régime* şi să edifice instituţii politice şi sociale prin care să înceapă o nouă eră. Astfel, de la 1789 încoace, ideea de revoluţie a ajuns să însemne nu doar opoziţia faţă de tiranie, ci şi statornicirea unei organizări cu totul noi a societăţii.

Problema declinului şi a înlocuirii unor forme vechi de organizare socială a dominat gândirea a doi dintre cei mai influenţi teoreticieni ai revoluţiei din secolul al XLX-lea-Marx* şi Toc-queville*. Marx (împreună cu colaboratorul său, Engels*) vedea în dezvoltarea europeană de după Evul Mediu un progres prin diverse moduri de producţie: feudal, capitalist şi, în viitor, socialist. Ei postulau că trecerea de la un mod de producţie la cel următor n-a fost – şi n-avea să fie – paşnică, deoarece în feudalism şi în

capitalism o clasă particulară le domina pe celelalte. Această clasă dominantă trebuia dislocată de o revoluţie pentru a se produce tranziţia la următorul mod de producţie. Revoluţia franceză din 1789 a fost un exemplu de revoluţie făcută pentru a disloca aristocraţia feudală privilegiată şi a netezi drumul capitalismului. Marx şi Engels susţineau însă inevitabilitatea reapariţiei conflictului, pentru că noile libertăţi politice şi avantaje economice rezultate din răsturnarea aristocraţiei au folosit numai burgheziei (formată din patroni şi profesionişti), care domina noua societate capitalistă: Revoluţia franceză a fost prin esenţa ci o revoluţie burgheză. Revoluţia clasei muncitoare era necesară pentru ca toată lumea să beneficieze de avantajele tehnologiei industriale moderne. Această revoluţie socialistă a muncitorilor avea să se producă după ce capitalismul se va fi dezvoltat deplin, iar dominaţia capitaliştilor asupra muncitorilor va fi devenit atât de opresivă, încât revolta să constituie singura alternativă. După ce muncitorii înşişi aveau să preia controlul asupra producţiei, munca urma să fie organizată pe o bază comunitară şi egalitară, iar statul, al cărui scop principal în capitalism era să apere interesele burgheziei, urma să „dispari treptat”. Tezele de căpetenie ale acestei concepţii – că revoluţia e un agent necesar al schunbării şi că o asemenea schimbare duce la o mai mare libertate – întmehipau ideea că revoluţiile sunt fenomene progresiste şi benefice.

În timp ce Marx avea formaţie de filosof, Tocqueville a fost funcţionar public. Considera şi el inevitabilă tendinţa istorică spre egalitate, dar consecinţele acesteia îi apăreau mult diferite. Era de acord că Revoluţia franceză distrusese puterea vechii aristocraţii, precum şi legile şi practicile legate de societatea feudală. Dar în timp ce Marx şi Engels vedeau în înfrângerea feudalismului un triumf al unei noi clase, burghezia, care la rândul ei urma a fi dislocată de o viitoare revoluţie socialista, Tocqueville vedea în victoria revoluţiei triumful statului centralizat. Înlăturând privilegiile de clasă şi instaurând egalitatea tuturor oamenilor în faţa legii, revoluţia înlăturase totodată toate obstacolele din calea autorităţii statului. Înainte de revoluţie existaseră alături de stat grupuri privilegiate şi puternice; după revoluţie statul rămăsese singur, acumulând întreaga putere. În timp ce Marx a inspirat o tradiţie care vedea în revoluţie un fenomen progresist şi benefic, Tocqueville inspiră precauţie, relevând că adesea revoluţia întăreşte puterea statului, în loc s-o slăbească. La sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul celui de-al XX-lea atenţia s-a deplasat de la schimbarea instituţională *perse* spre tendinţele psihologice ce stau în spatele violenţei şi al schimbării politice. Dürkheim* a susţinut că pe măsură ce societatea modernă devenea mai complexă, indivizii deveneau mai izolaţi; rămaşi fără reperele tradiţionale, ei erau mai predispuşi la comportamente dezordonate şi violente. Le Bon s-a ocupat în mod special de violenţa mulţimilor revoluţionare şi a atribuit

violenţa revoluţionam dezorientării şi naţionalităţii maselor.

Freud* a argumentat, de asemenea, că mulţimile revoluţionare acţionau în mod iraţional, căutând să se elibereze astfel de anumite sentimente adânci de neputinţă şi însătisfacţie prin ataşare la un lider pe care erau dispuse să-l urmeze indiferent încotro. Weber* privea istoria politică drept un proces de oscilare între tendinţa statelor de a deveni mai raţional organizate şi mai birocratice, şi ridicarea periodică a unor lideri carismatici, care prezentau noi viziuni despre societate, atrăgeau adepţi şi căutau să creeze noi instituţii. De-a lungul celei mai mari părţi a istoriei, s-a întâmplat deseori ca regi şi împăraţi să-şi vadă poziţia zdruncinată de războaie sau de schimbări economice profunde, putând fi atunci răsturnaţi de lideri carismatici care promiteau să instaureze o nouă ordine. Weber observa însă că autorităţile moderne combinau o birocratizare mai extinsă cu o tehnologie ştiinţifică de comunicare şi producţie ce se perfecţiona rapid. Făcându-se ecoul pesimismului lui Tocqueville, Weber îşi exprima temerea că istoria ducea ia afirmarea crescândă a unui stat birocratic indispensabil şi inexpugnabil, care-i va închide pe indivizi în „cuşca de fier” a sistemului birocratic, în 1917 evenimentele au schimbat dintr-o dată contextul dezbaterii, odată cu izbânda Revoluţiei socialiste în Rusia. Faptul că această ţară relativ înapoiată, în care capitalismul nu înaintase prea mult, a cunoscut o revoluţie socialistă venea în profund dezacord cu concepţia despre istorie a lui Marx. Ceea ce i-a făcut pe cercetători să înceapă să reexamineze marile Revoluţii – engleză, americana, franceză şi acum pe cea rusă –, căutând noi modele explicative. Brinton, Edwards şi Pettee au dezvoltat o „istorie naturală” a revoluţiilor căutând, cu oarecare succes, să identifice înlănţuiri recurente de evenimente. Ei au descoperit astfel că miniştrii vechiului regim n-au fost, în general, nişte conservatori miopi şi îndărătnici, ci nişte reformatori viguroşi, care cunoşteau dificultăţile cu care erau confruntaţi şi căutau să-şi amendeze practicile. Din nefericire, cel mai adesea reformele lor nu făceau decât să stimuleze revendicările pentru schimbări şi mai ample şi să slăbească forţa autorităţii centrale. S-a mai constatat că schimbările majore într-o revoluţie nu se produceau după căderea vechiului regim. În locul noii „clase” a lui Marx, preocupată să înfăptuiască reforme, opoziţia faţă de vechiul regim se împărţea în „moderaţi” şi „radicali”. Numai atunci când moderaţii, incapabili să rezolve problemele moştenite de la vechiul regim, erau biruiţi de radicali se producea o restructurare violentă a societăţii. Teoriile „natural-istoricc” ale revoluţiei s-au dovedit utile în elucidarea proceselor complexe de prăbuşire a statului, de competiţie pentru putere şi de edificare a noi instituţii. Ele n-au contribuit însă mult la elucidarea cauzelor revoluţiilor. Numeroasele revoluţii izbucnite după cel de-al doilea război mondial i-au făcut pe cercetători să se aplece mai stăruitor asupra acestor cauze. Oarecum în spiritul lui Dürkheim, răspunsurile

au îmbrăcat forma unor variaţiuni pe tema modului în care modernizarea genera pe scară largă dezorientare şi nemulţumiri. Da-vies, Gurr şi Feierabends au argumentat că modernizarea, prin răspândirea rapidă a educaţiei şi a comunicării, năştea speranţe şi aşteptări într-un ritm superior celui al progresului material, generând astfel frustrări şi agresivitate. Smelser şi Johnson au argumentat că nu doar aşteptările individuale, ci şi coordonarea instituţiilor sociale – politice, economice, educaţionale, culturale – erau bulversate de tendinţa de modernizare mai rapidă a anumitor sectoare în comparaţie cu altele. Huntington a formulat sugestia că educaţia şi schimbarea culturală amplificau dorinţa oamenilor de participare politică şi că revoluţiile se produceau atunci când masele, lipsite de mijloace legitime de exprimare politică de felul sufragiului, îşi exprimau în mod violent dorinţa de a se face auzite. Astfel de teorii au fost destul de influente, dar curând au apărut o serie de corective. Tilly a observat că nişte indivizi neorganizaţi şi neajutoraţi, oricât ar fi de nemulţumiţi, este improbabil să se revolte. Punând accentul pe competiţia pentru putere ca semn al revoluţiilor, Tilly a argumentat că numai atunci există probabilitatea unei revoluţii, când se ivesc aspiranţi alternativi la putere care dispun de resursele necesare spre a-şi susţine în mod eficient revendicările. Modernizarea ar putea fi un stimulent al revoluţiei, dar nu prin crearea unor nemulţumiri individuale difuze, ci prin redistribuirea resurselor şi |5rin apariţia, graţie ei, a unor noi grupuri care revendică puterea. Moore a dat acestei problematici o formulare cu totul nouă printr-un studiu comparativ al modernizării, care demonstra că modernizarea nu era un proces unic şi uniform; diferitele naţiuni s-au modernizat pe căi total diferite. Printre statele moderne s-au numărat democraţii, dictaturi fasciste şi societăţi comuniste; fiecare tip şi-a trasat propria sa cale de modernizare şi propriul tip de experienţă revoluţionară, în funcţie de diferenţele existente între ele în privinţa structurii de clasă şi a organizării politice premoderne. T. Skocpol a remarcat că de multe ori revoluţiile nu s-au dezvoltat din mişcări revoluţionare plănuite ale unor grupuri nemulţumite, ci au izbucnit pe neaşteptate, atunci când anumite state s-au prăbuşit în faţa unor presiuni militare sau a unor crize financiare. Teoriile axate pe modernizare n-au luat îndeajuns în considerare problemele cu care s-au confruntat guvernele în conflictele internaţionale, şi nici modurile în care au reacţionat la astfel de conflicte state cu forme de guvernământ diferite şi cu niveluri diferite de dezvoltare economică. Or, toate acestea sunt, evident, chestiuni importante. Contribuţia doamnei T. Skocpol se numără printre cele mai influente teorii recente despre revoluţie. Teoria, ocial-structurală” propusă de ea este centrată asupra modului în care diferite instituţii politice şi sociale afectează capacitatea statelor de a face faţă conflictelor internaţionale. Comparând Revoluţiile franceză, rusă şi chineză, ea a remarcat că fiecare revoluţie s-a produs atunci când statul a fost confruntat cu presiuni rezultate

din războaie cu state capitaliste mai avansate. Doamna Skocpol a mai observat că în fiecare dintre aceste ţări a existat o combinaţie de slăbiciuni structurale care au limitat capacitatea statului de a reacţiona la presiunile internaţionale, creând astfel potenţialul unor crize revoluţionare: o agricultură subdezvoltată care n-a putut să susţină o armată competitivă (Rusia); elite autonome care au izbutit să blocheze încercările de majorare a impozitelor ori de creştere a eficienţei administraţiei de stat (Franţa şi China); ori localităţi rurale autonome, care se puteau organiza repede pentru a-i ataca pe marii proprietari de pământ în eventualitatea slăbirii guvernului central (Franţa şi Rusia). Revoluţiile au fost generate de efectul conjugat al presiunii militare venit din partea unor state mai avansate economic, al unor constrângeri structurale asupra acţiunilor statului şi al autonomiei rurale care a favorizat răscoale ţărăneşti eficiente.

Există şi alte contribuţii la teoriile despre revoluţie. Cele mai importante cercetări recente sunt discutate pe scurt în cele de mai jos (în Goldstone şi Gurr se găsesc bibliografii ample). Teoria doamnei Skocpol a făcut obiectul unor critici. Gugler, Bonnell şi Dix sugerează că Skocpol a subestimat rolul lucrătorilor urbani în izbucnirea revoluţiilor. Eisenstadt, Arjomand şi Sewell susţin că factorii culturali, neluaţi în considerare de Skocpol, au jucat un rol important în crearea de premise revoluţionare. Goldstone a argumentat că teoria doamnei Skocpol trebuie combinată cu luarea în considerare a dinamicii economice şi demografice pe termen lung. El observă că în timp ce presiunile militare internaţionale au fost un aspect aproape constant al vieţii politice europene între 1500 şi 1850, revoluţiile din această perioadă s-au produs în două răstimpuri principale – între 1550 şi 1650 şi între 1750 şi 1850. Observând că în ambele subpe-rioade s-au înregistrat creşteri rapide ale populaţiei, Goldstone relevă că în statele preindustriale dens populate creşterea rapidă a populaţiei poate afecta stabilitatea preţurilor, finanţele guvernului, recrutarea elitelor şi nivelul de trai al populaţiei. Conjugarea acestor efecte este de natură să creeze greutăţi administraţiilor de stat şi să intensifice conflictele dintre grupurile aliate în competiţie pentru putere şi status, sporind astfel riscul de războaie sau conflicte interne de natură să conducă la crize revoluţionare. Unele lucrări recente consacrate teoriei revoluţiilor au examinat şi anumite probleme particulare prin studii istorice şi comparative mai focalizate. Gold-frank a folosit modelul structural al doamnei Skocpol pentru explicarea Revoluţiei mexicane; Abrahamian a folosit un model similar pentru analiza Revoluţiei din Iran. Trimberger a extins teoria structurală a revoluţiilor la cazul „revoluţiei înfăptuite de sus”: el observă că Japonia în 1868 şi Turcia în 1921 au cunoscut experienţa prăbuşirii statului şi a formării de noi instituţii, dar că prăbuşirea statului şi conflictul pentru putere au durat relativ puţin şi s-au mărginit în principal la elite. Ea susţine că

acest gen de revoluţie pornită de elite s-a datorat faptului că respectivele state au ajuns sub presiuni externe din partea unor state mai avansate, dar în condiţii în care în locul slăbiciunilor stmcturale de care vorbeşte Skocpol a existat o elită birocratică de înalt profesionalism, devotată serviciului guvernamental şi nu proprietăţii funciare, înzestrată cu flexibilitatea necesară remodelării instituţiilor în aşa fel, încât să se poată rezista presiunilor externe. Wolf, Paige, Migdal, Scott şi Popkin au purtat o dezbatere în jurul factorilor de care depinde participarea ţărănimii la revoluţii, dezbatere în cadrul căreia Scott a pus accentul pe rolul culturii ţărăneşti, Paige pe relaţiile economice dintre cultivatori şi moşieri, Migdal şi Wolf pe pătrunderea iniţiativei capitaliste la sate şi pe creşterea demografică, iar Popkin pe eforturile ţăranilor de a obţine avantaje pe seama unor consăteni de-ai lor. Fără îndoială că toţi aceşti factori joacă un rol în comportamentul ţăranilor, dar importanţa lor relativă în situaţii specifice nu a fost elucidată. Un lucru pare totuşi clar: succesul mişcărilor comuniste în a-i câştiga de partea lor pe ţărani nu se datorează atracţiei intrinsece a ideologiei comuniste; e vorba mai degrabă de faptul că partidele comuniste s-au arătat mai receptive la idealurile ţărăneşti şi mai flexibile şi perseverente în organizarea ţăranilor decât autorităţile guvernamentale precomuniste. Rudé a studiat documentele poliţieneşti privitoare la mulţimile revoluţionare, ajungând la concluzia că acestea nu erau gloatele iraţionale ale lui Le Bon, ci erau alcătuite în principal din muncitori şi meşteşugari stabili, preocupaţi în mod conştient de apărarea intereselor lor economice. Alte studii consacrate mişcărilor muncitoreşti, efectuate de Traugott, Calhoun şi Aminzade, au învederat modul în care unele mişcări revoluţionare şi-au tras puterea din apărarea de către muncitori a unor aVepturi tradiţionale. Rejai şi Phillips i-au studiat pe liderii revoluţionari şi au ajuns la concluzia că de fapt aceştia n-au fost îndeobşte personalităţi charismatice şi nu ei au generat revoluţii, ci că situaţiile revoluţionare – destrămarea statului şi conflictele pentru acapararea autorităţii de stat – au oferit posibilitatea unor indivizi care altminteri probabil că şi-ar fi văzut de profesiile lor tradiţionale să preia roluri de revoluţionari. Teoreticienii revoluţiei au acordat, de asemenea, o atenţie crescândă rezultatelor pe termen lung ale revoluţiilor, în timp ce odinioară Arendt* susţinuse că numai acele evenimente care instaurau democraţii liberale au fost revoluţii „veritabile”, în prezent cercetătorii sunt mai toţi de acord că revoluţiile se pot solda cu rezultate dintre cele mai diverse. Skocpol, Eckstein, Walton şi Tardanico au identificat o serie de factori de care depind aceste rezultate. Ei sugerează că guverne socialiste au cele mai mari şanse să se formeze acolo unde resursele economice sunt concentrate în câteva centre puternic capitalizate, unde are loc o largă mobilizare a maselor şi unde presiunile externe din partea ţărilor capitaliste nu sunt prea puternice; altminteri e mai probabil să se formeze guverne capitaliste. După cum au argumentat Kelley şi

Klein, nici revoluţiile socialiste, nici cele capitaliste n-au fost capabile să reducă în mod substanţial inegalităţile de venituri şi de oportunităţi decât pentru perioade foarte scurte. În mod evident, tendinţele de stratificare acţionează puternic în toate societăţile umane, chiar şi în cele trecute prin revoluţii. Teoriile actuale despre revoluţie pun, aşadar, accentul pe varietate. Acoperind un număr mare de cazuri şi probleme, ele folosesc explicaţii multi-cauzale, conjuncturale. Variaţiile pe care le înfăţişează conflictele revoluţionare şi rezultatele acestora sunt puse pe seama diferenţelor ţinând de presiunile militare, de autonomia elitelor şi a ţăranilor, de deosebirile existente între resursele statelor, între schimbările economice şi demografice pe termen lung, cât şi pe seama diferenţelor dintre nivelurile de dezvoltare economică a statelor aflate în concurenţă în economia internaţională. JAG

Bibliografie

Brinton, C, *The Anatomy of Revolution*, New York, Vintage, ed. Revizuită şi adăugită, 1965.

— Eisenstadt, S. N., *Révolutions and the Transformations of Societies*, New York, Free Press, 1978.

— ♦ Goldstone, J. A. Ed., *Révolutions*: *Theoretical*, *Comparative*, *and Historical Studies*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1986.

— Gurr, T. R. Ed., *Handbook of Political Conflict*, New York, Free Press, 1980.

— Huntington, S. P., *Political Order în Changing Societies*, New Häven, Conn., Yale University Press, 1971.

— Moore Jr., B., *Social Origins of Dic-tatorship and Demoer aey*, Boston, Beacon, 1966.

— ♦ Skocpol, T., *States and Social Révolutions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

— Tilly, C, *From Mobi-lization to Revolution*, Reading, Mass., Ad-dison-Wesley, 1978.

— Wolf, E. R, *Peasant Wars of the Twentieth Century*, New York, Harper&Row, 1969.

terorism Formă a violenţei politice îndreptată împotriva guvernanţilor, dar implicând adesea şi cetăţeni obişnuiţi, care urmăreşte să creeze un climat

de teamă în care guvernanţii respectivi să cedeze în faţa obiectivelor vizate de terorişti. Termenul este uneori extins în aşa fel, încât să se aplice şi la acte săvârşite de guvernanţii înşişi cu scopul de a insufla teamă supuşilor. Atât problema definirii terorismului, cât şi chestiunile politice de conţinut pe care el le ridică corespund celor pe care le pune violenţa* în general. DLM

Bibliografie

Laqueur, W., *Terrorism*, Londra, Weidenfeld & Nicolson, 1977.

— Wilkinson, R, *Terrorism and the Liberal State*, ed. A II-a, Londra, Macmillan, 1986.

Thelwall, John (1764-1834) Pamfletar şi conferenţiar radical britanic, în calitate de lider al London Corrcs-ponding Society în anii 1790, a pledat în favoarea dreptului de vot universal pentru bărbaţi. (→ *radicalii britanici*)

Thoreau, Henry David (1817-1862) Radical american. Născut în Concord, Massachusetts, Thoreau este asociat cu transcendentaliştii din Noua Anglie, în mod deosebit de strâns cu Emerson. Eclecticul Thoreau a încorporat în scrierile sale clasici greci şi latini, scripturi orientale, învăţături amerindiene şi observaţii proprii, făcute ca topograf şi naturalist Nu a fost un gânditor sistematic, iar scrierile sale publicate reflectă deseori originea lor jurnalistică sau de conferinţe publice. Elementul unificator al gândirii lui Thoreau îl constituie individualismul* radical. Element exprimat în diverse moduri: romantic în termeni de spontaneitate şi unicitate a fenomenelor naturale; politic, în termeni de consimţământ faţă de guvernământ; şi în termeni de conştiinţă şi de autarhie materială a individului. Individualismul lui l-a condus în două direcţii. Una dintre aceste direcţii era apolitică. *Waiden* (1854), scrisă după experimentul de doi ani de viaţă petrecuţi la Waiden Pond, este o relatare despre retragerea individului în solitudinea naturii şi a creaţiei literare. Ea sună ca o declaraţie de independenţă personală faţă de regulile şi instituţiile unei societăţi filistine. Individualismul înseamnă aici autarhie, chietism şi detaşare. Individualismul radical l-a condus însă pe Thoreau şi în direcţia „acţiunii din principiu”, a angajamentului politic şi a rezistenţei faţă de autoritate. În „Nesupunerea civică” (1849), Thoreau recomanda refuzul complicităţii la relele sclaviei şi hotărârea individului de a se ţine departe de răspunderea pentru „funcţionarea fără greş a maşinăriei lor”. (*nesupunere civică*) Teza sa că „singura obligaţie pe care am dreptul să mi-o asum este de a face în orice moment ceea ce socotesc drept” are o bază atât în conştiinţă, cât şi în principiul consimţământului*. Thoreau vorbind atât în calitate de om, cât şi în calitate de cetăţean cu vederi democratice. Împreună cu alte articole reformiste ale lui Thoreau, acest eseu se înscrie în perimetrul literaturii privitoare la originile şi limitele obligaţiei. El ridică şi probleme mai largi: din

ce societăţi se poate spune că facem parte şi în ce constă apartenenţa la o comunitate politică. Eseul discuta, de asemenea, până unde trebuie să tolereze democraţia retragerea în viaţa privată şi obiecţia de conştiinţă. În viziunea politică a lui Thoreau cele doua posturi – retragerea chietistă şi acţiunea din principiu – sunt reconciliate. El vede în detaşare nu atât un ideaL cât o puternică formă de critică socială. Autodesăvârşirea o prezintă ca fund o cale „de a ne arunca în balanţa întreaga influenţă", care trebuie să treacă dincolo de exprimarea votului sau de acţiunea politică colectivă şi să impulsioneze reforma. El imaginează democraţia liberală ca fiind nu o societate comercială sau legalistă, ci o arenă de autoafirmare a unor indivizi eroici.

NLR

Bibliografie

Cavell, S., *The Sensés of Waiden*, New York, Viking, 1972.

— Harding, W. Şi M. Meyer, *The New Thoreau Handbook*, New York, Suny Press, 1980.

— ♦ Rosenblum, N. L., „Thoreau's militant conscience", în *Political Theory*, 9 (1981), pp. 81-110♦ Thoreau, H. D., *Waiden*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1971. –, *Reform Papers*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1973 (cuprinde „Nesupunerea civică").

tinerii hegelieni Discipoli ai filosofului german G. W. R Hegel*, având drept trăsătură caracteristică şi element de apropiere accentul pe care-l puneau pe implicaţiile teologice şi politice radicale ale gândirii hegeliene. Aceste implicaţii constau, după opinia lor, în demascarea „contradicţiilor" şi a mistificării pe care se sprijineau religia *of* icială şi monarhia prusacă (precum şi alte monarhii). S-au aflat, din această pricină, în conflict cu bătrânii hegelieni sau hegelienii de dreapta, care urmau concepţia Maestrului conform căreia realul este raţional, creştinismul protestant întruchipează sub formă de imagini adevărurile filosofiei, iar monarhia şi funcţionărimea prusace aproximează statul raţional cu o voinţă suverană nedivizată şi o birocraţie ce acţionează imparţial în slujba interesului public. Manifestându-se într-o măsură crescândă în spirit antiteologic, republican, democratic şi chiar revoluţionar, tinerii hegelieni se pronunţau pentru emanciparea umană, substituind Spiritului obiectiv al lui Hegel conştiinţa individuală sau conştiinţa universală a speciei umane. Ei predicau autodeterminarea şi depăşirea înstrăinării şi a fragmentării şi particularismului în viaţa socială. Puneau astfel accentul în mod implicit pe teme kantiene şi fichteene din opera lui Hegel, îndeosebi pe exaltarea kantiană a autonomiei şi a universalităţii, fără a le

subordona pe acestea structurilor sistematice şi „exterioare” considerate de Hegel necesare pentru a da raţionalitate libertăţii.

Membrii de frunte ai grupului au fost David Friedrich Strauss (1808-1874), Ludwig Feuerbach* (1804-1872), Bruno Bauer (1809-1882) şi fratele său, Edgar (1820-1886), Arnold Ruge (1803-1880), Max Stirner* (pe numele său adevărat Johann Caspar Schmidt, 1806-1856) şi Moses Hess (1812-1875). Între anii 1839 şi 1842, tinerii Karl Marx* şi, separat, Friedrich Engels* au fost asociaţi cu membrii grupului şi au fost puternic influenţaţi de aceştia. Începând din 1844, Marx şi Engels au devenit virulent critici la adresa tinerilor hegelieni pentru faptul că aceştia exaltau critica teoretică şi conştiinţa, nedând atenţie realităţilor sociale şi materiale; în 1845-1846 i-au denunţat în *Ideologia germană*. Eşecul Revoluţiei de la 1848 şi declinul influenţei filosofice hegeliene în Germania anilor 1850 şi 1860 vestesc sfârşitul mişcării tinerilor hegelieni. De aci înainte fiecare dintre ei şi-a urmat drumul propriu, iar în prezent sunt studiaţi în principal pentru rolul pe care l-au jucat în evoluţia intelectuală a marxismului*. Ludwig Feuerbach, a cărui reputaţie a întrecut-o cu mult pe a celorlalţi tineri hegelieni, a devenit în anii 1840 din ce în ce mai puţin hegelian; el rămâne însă o figură importantă în critica religiei şi în istoria teologiei. Lui Moses Hess i s-a acordat un interes special în calitate de cel dintâi comunist german, rol în care l-a precedat pe Marx, şi în calitate de autor al lucrării *Roma şi Ierusalimul* (1862), care a jucat un rol important în constituirea sionismului modern. Un alt autor ataşat mai puţin strâns grupului a fost nobilul polonez August von Cieszkowski (1814-1894), care a venit la Berlin în 1832 şi a cărui lucrare *Prolegomena zur Historiosophie* (1838) a atras atenţia atunci, şi din nou în vremea din urmă, prin faptul că prelungea poziţiile tinerilor hegelieni dincolo de perimetrul filosofiei, preconizând o acţiune practică „spontană, hotărâtă şi liberă” ca mijloc de schimbare a lumii. Premoniţii ale scandalului ce urma să fie stârnit de tinerii hegelieni şi ale implicaţiilor potenţial radicale ale metodei hegeliene au apărut pentru prima dată în urma publicării, anonime, în 1830, a lucrării lui Ludwig Feuerbach *Gânduri despre moarte şi nemurire*. Aici Feuerbach nega, pe temelii hegeliene, posibilitatea supravieţuirii personale după moarte. El argumenta că doctrina nemuririi personale reprezenta o conştientizare confuză a infinităţii şi nemuririi speciei umane, singura capabilă să adopte punctul de vedere al spiritului infinit. Scandalul a căpătat amploare, iar sciziunea între discipolii lui Hegel a devenit făţişă odată cu publicarea în 1835-1836 a lucrării lui F. D. Strauss *Viaţa lui Iisus*. Aici era negată de-a dreptul istoricitatea faptelor şi atributelor supranaturale conferite lui Iisus în Noul Testament. Povestea lui Iisus era povestea unei vieţi umane în jurul căreia biserica timpurie ţesuse o serie de mituri – proiecţii ale unor nostalgii şi experienţe umane ce cuprind un adevăr spiritual, nu literal –, concepţie

atribuită de Strauss şi lui Hegel. Conceptul de reîncarnare exprimă corect ideea că Omul – în sensul de omenire, de totalitate a fiinţelor umane – are caracteristici divine. Cartea a declanşat o controversă în urma căreia Şcoala hegeliană s-a scindat destul de net în trei tabere, pe care Strauss însuşi, după modelul parlamentului francez, le-a desemnat drept stânga, centrul şi dreapta – el însuşi aparţinând stângii. La Berlin, Bruno Bauer a susţinut că Evangheliile reflectau condiţiile istorice în care a fiinţat biserica timpurie în Imperiul Roman şi, la un nivel mai profund, imposibilitatea de a menţine, în acele condiţii, o concepţie a conştiinţei umane individuale altfel decât concepând-o pe aceasta ca pe o putere divină detaşată de om. Religia era, aşadar, o formă de alienare*, îndeosebi de auto-alienare, în care eul universal nu putea fi conceput decât ca existând în afara Omului. Această linie de gândire şi-a atins apogeul şi a dobândit ecou popular maxim odată cu publicarea lucrării lui Feuerbach *Esenţa creştinismului* (1841), care decanta şi proclama sistematic conţinutul real al religiei – acela de proslăvire a potenţialităţilor şi atributelor divine ale speciei umane, capabilă de iubire, raţiune şi voinţă, dar căzută în robie pentru că a înstrăinat de sine aceste calităţi, proiectându-le într-o altă fiinţă, divină. Ceea ce îi este dat lui Dumnezeu îi este furat Omului; ceea ce religia proslăveşte, teologia răpeşte şi dă altuia. Deşi în anii 1830 gândirea tinerilor hegelieni se menţinea cu precădere în perimetrul discuţiei despre religie, în ea se putea desluşi cu o claritate crescândă refuzul de către ei al oricărei reconcilieri hegeliene cu sistemele şi necesităţile exterioare şi insistenţa lor că menirea omului este de a-şi reapro-pia toate aceste capacităţi şi puteri, că orice fiinţă umană este capabilă de cetăţenie deplină şi activă. În condiţiile din Germania, tinerii hegelieni se considerau moştenitori ai iluminismului francez* şi ai eroilor Revoluţiei franceze, preconizând o Europă liberă şi democratică, laică şi ştiinţifică. Ei de-mascau superstiţia şi eteronomia, arătând că raţionalitatea pretindea ca ştiinţa şi învăţământul, stăpânirea de către om a condiţiilor naturale şi sociale să ia locul religiei, al dependenţei şi înstrăinării politice. Nu este de mirare că, ţinând cont de cenzura şi de controalele poliţieneşti din epocă, tinerii hegelieni au fost în cea mai mare parte jurnalişti şi intelectuali liber-pro-fesionişti, înlăturaţi din posturi universitare sau cu accesul la ele barat, în timp ce bătrânii hegelieni – deşi adesea liberali – se acomodau cu sistemul şi deţineau în cadrul lui importante posturi academice. Cu toate acestea, linia despărţitoare dintre bătrânii şi tinerii hegelieni nu a fost întotdeauna atât de netă cum ne-am aştepta. Bruno Bauer a fost numit conferenţiar de teologie la Universitatea din Berlin ca filosof hegelian de dreapta al religiei, fiind mai apoi concediat, atunci când a devenit ateu. Arnold Ruge, care în 1838 a înfiinţat revista hegeliană *Hallische Jahrbücher jur deutsche Wissenschaft und Kunst*, a deschis paginile acesteia tuturor tendinţelor hegeliene, deşi a virat apoi repede spre stânga. Revista a intrat în

conflict cu cenzura în 1842, transformându-se în publicaţia mai apăsat de stânga *Deutsche Jahrbücher.* Însă odată cu (efemera) relaxare a cenzurii din 1840, odată cu urcarea pe tron a antihe-gelianului creştin-romantic Wilhelm al rV-lea, tinerii hegelieni şi *Hallische Jahrbücher*, acum organul lor, s-au orientat mai decis spre politică, exaltând „critica critică" şi demascând înstrăinarea aşa cum se manifesta nu doar în religie, ci şi în monarh, în statul creştin şi, după cum a ajuns să argumenteze Moses Hess, şi în bani. Cieszkowski, în ale sale *Prolegomena*, susţinuse că sfârşitul istoriei este libertatea raţională şi finalmente divinitatea omenirii; Moses Hess, în *Tri-arhia europeană* (1841), preconiza o alianţă între Franţa, Prusia şi Anglia menită să răstoarne reacţiunea austriacă şi rusă şi să facă posibilă deplina eliberare a Europei. Ruge a încercat să critice filosofia politică a lui Hegel. Bruno şi Edgar Bauer s-au consacrat studierii Revoluţiei franceze, emancipării omenirii de gândirea teologică deopotrivă în politică şi în religie, emancipării evreilor şi „spiritualizării" maselor. Numai Max Stirner a rămas un extremist independent care ataca toate încercările de „determinare" a omului şi proclama un egoism amoral drept adevărata emancipare. Lucrarea lui *Unicul şi proprietatea sa* (1844) – ţinta principală a criticilor formulate de Marx şi Engels în *Ideologia germană-a*. Avut mai multă influenţă asupra dreptei europene şi a fascismului decât asupra stângii, deşi el a fost admirat, în parte pentru scrierile sale pedagogice, şi de către anarhişti libertarieni radicali. (– *libertarianism*) Noile măsuri guvernamentale luate împotriva presei radicale în anii

1842-1843 i-au împrăştiat pe tinerii hegelieni prin Germania şi în afara ei, şi au exacerbat confuzia lor în privinţa măsurilor practice. Unii au rămas democraţi radicali, în timp ce alţii, ca Hess, Marx şi Engels, au devenit comunişti activi şi militanţi. Anii 1848-1849 aveau să marcheze pentru ei toţi eşecul; mulţi s-au orientat spre dreapta. În prezent, din unghi politic, ei prezintă doar un interes istoric; din unghi filosofic, ei au contribuit la naşterea şi instalarea, în literatura ulterioară, a tensiunii între sistemul lui Hegel şi componenta critică a metodei sale dialectice. ™

EK

Bibliografie

Hook, S., *From Hegel toMarx*: *studies în the intellectual deveiopment of Karl Marx*, ed. A II-a cu o introd. Nouă, New York şi Toronto, University *of* Michigan Press, 1962.

— ♦ Kamenka, E., *The Philosophy of Ludwig Feuerbach*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1970. –, *The Ethical Foundätions of Marxism*, ed. Revizuită, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1972.

— ♦ McLellan, D., *The Young Hegelians and Karl Marx*, New York, Praeger, 1969.

— ♦ Stepelevich, L. S. Ed., *The Young Hegelians*: *an anthology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

— Stirner, M., *The Ego and his Own*, trad. de S. T. Byington, ed. J. Carroll, Londra, Cape, 1971.

tiranie → *despotism*

Tocqueville, Alexis de (1805-1859) Gânditor politic, sociolog şi istoric fran cez. S-a născut într-o familie aristocratică regalistă. Tatăl său, care fusese cât pe aci să fie executat de către iacobini, a fost prefect în perioada Restauraţiei şi nu e surprinzător că Alexis a intrat şi el, în 1827, în aparatul guvernamental. Revoluţia din iulie 1830 îl găseşte dezbinat lăuntric între sentiment şi raţiune; dat fiind ataşamentul politic al familiei sale, îi venea greu să jure credinţă noii monarhii orléaniste, iar pe de altă parte, considera imposibilă o restauraţie a Bourbonilor. În faţa acestei dileme, se hotărăşte să întreprindă o vizită în Statele Unite însoţit de prietenul său, Gustave de Beaumont. Scopul declarat al călătoriei făcute din primăvara anului 1831 până în 1832 era de a studia sistemul penitenciar american, şi cei doi prieteni aveau să publice împreună, în 1833, *Du système pènitentiare aux États-Unis et de son application en France*. Amândoi aveau însă şi obiective mai largi, cel al lui Beaumont materializându-se în romanul *Marie*, iar cel al lui Tocqueville în monumentala sa lucrare *Despre democraţie în America*, în două părţi, apărute în 1835, respectiv în 1840. Aceasta i-a adus numaidecât o reputaţie naţională şi internaţională. Lucrarea a fost repede tradusă şi publicată în America, Anglia şi Germania; iar după apariţia părţii a doua, autorul a fost ales membru al Academiei Franceze. Curând după întoarcerea din America, Tocqueville părăseşte magistratura şi spre sfârşitul deceniului intră în viaţa politică. În 1839 este ales deputat din partea arondismentului său natal, Valognes, din Normandia, şi rămâne membru al Camerei până în 1848. Deşi activ ca deputat, n-a ajuns o figură politică de prim-plan, în parte pentru că nu avea talent oratoric, iar în parte şi pentru că se situa pe o poziţie politică între administraţia Guizot şi opoziţie, considerându-se independent, deşi alţii priveau postura sa ca fiind ambiguă. A jucat un rol mai mare în viaţa politică a celei de A Două Republici. După Revoluţia din februarie 1848 a fost ales în Adunarea Constituantă şi a făcut parte din Comisia însărcinată cu elaborarea proiectului constituţiei republicane. În 1849 a fost ales în noua Adunare Legislativă, devenind vicepreşedinte al acesteia; pentru o scurtă perioadă, din

iunie până în octombrie 1849, a fost ministru al afacerilor externe. Cariera sa politică a luat sfârşit odată cu lovitura de stat a lui Napoleon al III-lea, căreia i s-a opus în mod public şi tenace. Restul vieţii şi l-a consacrat unui plan la care se gândea de mult – acela de a scrie o istorie a Revoluţiei şi a Imperiului în care să investigheze curentele ideologice şi sociale ce au stat în spatele desfăşurărilor politice. N-a apucat să redacteze decât un studiu privitor la antecedentele apropiate ale Revoluţiei, publicat în 1856 sub titlul *L'ancien régime et la révolution*.

În ciuda preocupărilor şi a metodelor aparent diferite ale celor două lucrări principale ale lui Tocqueville, în ciuda decalajului temporal dintre ele şi în ciuda vicisitudinilor carierei sale politice, există o continuitate a ideilor sale şi o legătură clară între aceste idei şi acţiunile sale politice. Studiile sale privind istoria Americii, cât şi cele privind istoria Franţei încearcă să descrie şi să discute naşterea şi efectele a ceea ce el numea democraţie. Aceste studii aveau însă pentru el şi o apăsată intenţie practică, urmărind să arate ce se impunea a fi făcut pe plan politic dacă se voia păstrarea libertăţii pe care, în viziunea sa, emergenţa democraţiei o punea în pericol. Viaţa lui intelectuală şi cea politică deopotrivă dobândesc coerenţă în lumina acestei credinţe în unitatea dintre teorie şi practică, dublată de dorinţa sa fierbinte de a-şi folosi teoria pentru salvgardarea acelui „lucru *sacru*" care era pentru el libertatea. Dar ce înţelegea Tocqueville prin democraţie? Ce primejdii i se părea că aduce ea în lumea modernă? Şi cum credea că trebuie acţionat pentru contracararea acestor primejdii? El dădea termenului „democraţie" două accepţiuni. Când îl folosea în context politic, desemna prin el sistemul reprezentativ bazat pe extinderea evantaiului de drepturi civile; mai frecvent însă şi mai cu osebire, viza prin el democraţia socială, înţelegând prin aceasta o societate în care egalitatea este larg acceptată drept valoare socială primordială. În acest din urmă context el analizează în ce fel ataşamentul faţă de egalitate poate să afecteze anumite atitudini sociale generale. El rezumă aceste efecte prin termenul de individualism*, idee căreia, spre deosebire de majoritatea gânditorilor liberali, îi dădea o tentă peiorativă. Ţinea să releve două aspecte principale ale acestui caracter individualist al societăţii democratice-încrederea în raţiunea individului ca singura bază a opiniei şi credinţei, şi concentrarea egotistă şi egoistă asupra scopurilor personale. A considerat că refuzul autorităţii intelectuale şi afirmarea puterilor raţiunii individuale constituie o atitudine democratică firească. Atitudine ce s-a manifestat pe plan filosofic prin revoluţia carteziană. Pe planul atitudinilor sociale, aceeaşi poziţie se regăseşte, crede el, în miezul moravurilor americane, care îmbrăţişau o filosofie carteziană într-o societate unde Descartes era necunoscut. I s-a părut că recunoaşte în America democratică asumpţia generală neargumentată că toate ideile, oricât ar fi de eminenţi susţinătorii lor sau oricât de consacrate ar

fi ele de tradiţie, trebuie supuse la proba raţiunii individuale şi că toată lumea era capabilă să le supună unei astfel de probe. Aceste asumpţii dădeau caracterului o conformaţie specific democratică, alimentau credinţa în egalitatea intelectuală care, la rândul său, genera o idee înaltă despre valoarea şi demnitatea individuale. Ele imprimau şi gândirii o pecete specifică, facând-o să se simtă atrasă spre explicaţii generale, abstracte şi cuprinzătoare ale lucrurilor omeneşti, explicaţii ce nu pretind multă cunoaştere sau judecată individuală şi sunt, ca atare, la îndemâna tuturor. Celălalt aspect al individualismului democratic era un egoism omniprezent, o tendinţă larg răspândită de retragere a individului din preocupările de ordin public şi de concentrare asupra bunăstării materiale a propriei familii. Acest egoism se manifestă în parte printr-o sporită ambiţie şi competitivitate personală, într-o societate în care cursa pentru putere şi înavuţire era deschisă tuturor (sau considerată a fi aşa), iar eşecul nu putea fi pus pe seama dezavantajelor moştenite, competiţia nu putea fi decât înverşunată. Rezultatul ideologic era aprobarea egalităţii şanselor, dar totodată şi resentimentul faţă de succesul altora, deoarece acesta părea să dovedească inegalitatea dintre aptitudini. Egoismul se manifesta şi printr-un materialism îngust. Această pasiune, proprie îndeosebi clasei de mijloc, pentru siguranţa materială (aşa cum o vedea Tocqueville) era ceva firesc într-o societate în care puţini oameni erau atât de săraci încât să abandoneze speranţa reuşitei materiale şi tot puţini cei atât de siguri pe avutul lor încât să poată uita ameninţarea sărăciei. Există însă o legătură inextricabilă între materialism şi melancolie; setea de avere nu putea fi niciodată pe deplin potolită, orice izbândă pe acest teren fiind urmată de noi dorinţe, şi mai mari. Care erau implicaţiile politice ale acestor atitudini individualiste? La nivelul cel mai general, Tocqueville credea că ele puteau constitui o ameninţare pentru libertatea individuală, întrucât puteau încuraja obedienţa faţă de opinia publică, precum şi extinderea şi centralizarea puterii de stat. Ideologia democratică punea accentul pe independenţa intelectuală a individului. Totuşi, orice societate are nevoie de o autoritate intelectuală, de o sursă de unitate, pe care societatea democratică le găsea în opinia publică, în „tirania majorităţii”. Această conformare la atitudinile şi standardele general împărtăşite era în parte rezultatul impunerii de sancţiuni reale. Când Tocqueville punea întrebarea – firească pentru un francez-de ce în America nu existau deloc atei, i se răspundea, în general, că ateii declaraţi nu ar fi primiţi în slujbe ori şi-ar pierde clientela. Existau însă, crede el, şi rădăcini psihologice mai adânci. Fiecare individ se închipuia a fi egalul intelectual al oricărui altuia, dar faţă cu opinia majorităţii egalilor săi se simţea neputincios. Dacă fiecare conta cât oricare altul şi nimeni nu se putea pretinde deţinătorul unic al adevărului, dreptatea nu putea fi decât de partea majorităţii, în acest fel avea loc interiorizarea normelor conformiste, iar individul ajungea să creadă că poziţiile disidente nu puteau fi decât greşite. Orice utilizare politică

i s-ar fi dat, această atitudine conformistă însemna prin ea însăşi o restrângere a autonomiei individului.

O ameninţare mai directă la adresa libertăţii o constituie probabilitatea ca atitudinile individualiste să ducă la extinderea puterii administraţiei centrale. Asaltul democratic împotriva privilegiilor, a libertăţilor feudale ale indivizilor, a gmpurilor şi corporaţiilor se realiza inevitabil prin stat şi avea drept rezultat dispariţia centrelor de putere independente de guvernul central. Dorinţa generală de a se asigura un tratament egal, uniform, care făcea să nu fie privite cu ochi buni deosebirile regionale, ducea şi ea la centralizare, socotită de Tocqueville un „instinct democratic". Caracterul egoist al societăţii era de natură să stimuleze acest proces. Preocuparea aproape exclusivă pentru avantajul privat şi apatia faţă de responsabilităţile publice putea genera înclinaţia de a lăsa politica în seama politicienilor, cel puţin atâta timp cât ei asigurau stabilitatea şi ordinea. Şi mai presus de toate, atomizarea societăţii, ce putea rezulta din atitudinile individualiste, era de natură să creeze o situaţie în care statul să fie unicul factor al organizării sociale şi unicul iniţiator al acţiunii colective. Consecinţa posibilă era „un nou gen de despotism". Nou pentru că ar consta nu în tiranie şi asuprire, ci într-un fel de caritate silnică, agreată de indivizi incapabili să se împotrivească de teama opiniei publice, prea absorbiţi în îndeletniciri personale pentru a mai lua parte la activitatea publică, prea conştienţi de valoarea economică a ordinii pentru a crea potenţial vreo dezordine. Un asemenea sistem ar slăbi nu numai libertatea, ci şi voinţa de libertate. Acestea erau primejdiile politice generate de democraţia socială, primejdii ce puteau fi însă contracarate.

Despre Tocqueville s-a vorbit uneori ca despre un gânditor preocupat să schiţeze un viitor inevitabil, şi nu încape îndoială că tendinţa spre democraţia reală pe care o întrezărise în America i s-a părut a fi o componentă inevitabilă a viitorului Europei. Fapt e totuşi că el a fost întotdeauna un adversar viguros al teoriilor privind inevitabilitatea istorică, iar scopul pe care l-a urmărit analizând democraţia socială a fost nu pur şi simplu acela de a descoperi constrângerile pe care noua societate avea să le impună acţiunii politice, ci şi acela de a identifica posibilităţile politice alternative pe care ea le oferea. Ca o contrapondere la posibilitatea unui nou gen de despotism, el sugera posibilitatea unui nou sistem de libertate democratică. Toate recomandările instituţionale ale lui Tocqueville vizau înfăptuirea acestei din urmă posibilităţi. Aceste recomandări erau bazate în parte pe mai vechile preocupări liberale de a zăgăzui puterea cârmuirii, dar vizau deopotrivă şi revigorarea voinţei de libertate. Această conştiinţă a contribuţiei pe care cadrul instituţional o putea aduce la educaţia civică reprezintă cea mai pregnantă trăsătură distinctivă a concepţiei lui Tocqueville comparativ cu gândirea liberală de dinaintea sa

(*liberalism*). Dintre remediile preconizate de Tocqueville pentru maladiile posibile ale democraţiei sociale, cel mai important este democraţia politică. El a sesizat numeroase slăbiciuni ale democraţiei reprezentative la nivelul puterii centrale: democraţia reprezentativă favoriza inconsecvenţa politicii în timp, promova o conducere politică slabă şi, mai cu seamă, putea adăuga puterii opiniei publice o greutate politică formală. Pe de altă parte totuşi ea avea o considerabilă valoare educativă, antrenând oamenii în viaţa politică, promovând conştientizarea şi dezbaterea chestiunilor de interes public şi stimulând deprinderea de autoangajare ca o contrapondere faţă de dispoziţia spre apatie politică. Deşi democraţia la nivel central putea fi o condiţie necesară, ea nu era nicidecum şi o condiţie suficientă. Cu şi mai multă vigoare a pledat Tocqueville pentru descentralizare administrativă şi autoguvernare locală. Socotea că un asemenea sistem prezenta multe avantaje faţă de administraţia centralizată din Franţa, dar şi de data aceasta punea accentul pe posibilitatea pe care o crea autoguvernarea locală pentru o mai largă participare la viaţa politică.

Aceleaşi speranţe îl animă şi atunci când ia apărarea asociaţiilor voluntare intermediare şi când pledează pentru libertatea de asociere. Era nevoie de un substitut pentru dispersia pluralistă a puterii din societăţile aristocratice, substitut pe care-l putea oferi un sistem solid de asociaţii voluntare. Acestea puteau să constituie o contrapondere faţă de puterea de stat, puteau cristaliza şi face publice opinii şi interese ce altminteri ar rămâne necunoscute; puteau stimula autoasistenţa colectivă în locul sprijinirii pe iniţiativele statului; şi, mai presus de orice, puteau îndeplini rolul unor şcoli civice mobilizând oamenii la acţiuni de cooperare, scoţându-i din izolarea lor socială şi facându-i conştienţi de responsabilităţile lor sociale mai largi. Partidele politice libere erau cea mai importantă formă de asociere voluntară; iar presa liberă – cea mai importantă premisă a unui sistem eficace de asociaţii. Tocqueville îşi spunea „liberal de tip nou” („liberal d’une espèce nouvelle”). Şi nu fără temei. Respectul său pentru libertatea individuală nu era, firește, ceva nou. Noi erau în schimb conştiinţa primejdiilor mai recente ce o ameninţau şi imaginaţia politică de care a dat dovadă în sugerarea de antidoturi la aceste primejdii. JL

Bibliografie

♦ Brogan, H., *Tocqueville*, Londra, Fon-tana, 1973.

— Drescher, S., *Tocqueville and England*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1964. –, *Dilemmas of Democracy*: *Tocqueville and Modernization*, Pittsburgh, Pittsburgh University Press, 1965.

— Herr, *K*, *Tocqueville and the OldRegime*, Princeton, NJ, Princeton

University Press, 1962.

— ♦ Lively, J., *The Social and Political Thought of Alexis de Tocqueville*, Oxford, Clarendon Press, 1962.

— Poggi, G., *Images of Society*: *essays on the sociologicul théories of Tocqueville*, *Marx and Dürkheim*, Londra, Oxford University Press, 1972.

— Tocqueville, A. De, *Despre democraţie în America*, trad. de M. Boiangiu şi B.

Staicu, Bucureşti, Humanitas, 1995. –, *L'Ancien régime*, trad. de M. W. Patterson, Oxford, Blackwell, 1947.

— ♦ Zetterbaum, M., *Tocqueville and the Problem of Democracy*, Stanford, Calif, Stanford University Press, 1967.

toleranţă Opţiunea deliberată a cuiva care posedă puterea şi cunoaşterea necesare, de a nu interzice, împiedica sau stânjeni conduite pe care le dezaprobă. Despre toleranţă se poate vorbi în legătură cu indivizi, instituţii şi societăţi. Dezaprobarea poate fi fie morală fie nonmorală (repulsie). Când o anumită acţiune sau practică sunt moralmente dezaprobate, tolerarea lor este de obicei considerată a fi deosebit de problematică sau chiar paradoxală, deoarece atunci există aparenţa că a tolera ar fi echivalent cu a socoti drept să fie îngăduit un lucru rău. Atunci când puterea de a interveni împotriva unei conduite dezaprobate lipseşte, toleranţa poate fi totuşi deosebită de simpla consimţire. În schimb, nu poate fi categorisită drept toleranţă noningerinţa ce rezultă din simpla ignoranţă privitoare la producerea conduitei dezaprobate. La întrebarea cât de stânjenitoare sau restrictivă poate fi ingerinţa în conduita dezaprobată rămânând totuşi compatibilă cu toleranţa, răspunsul e în mod inevitabil vag. La una din extreme, simpla încercare de a disuada un agent prin argumentare raţională de la o conduită dezaprobată este întru totul compatibilă cu tolerarea unei astfel de conduite la respectivul agent. La cealaltă extremă, constrângerea fizică a unui agent sau interzicerea prin lege a unei acţiuni evident că nu sunt aşa. Măsura în care impunerea de costuri de felul ostracizării sociale neoficiale, al taxării conduitei dezaprobate şi al altor forme de destimulare altele decât constrângerea sau interzicerea sunt compatibile cu toleranţa este adesea o chestiune de circumstanţe şi de context. Evident că, cu cât aceste măsuri de destimulare se apropie mai mult de interzicere sau constrângere, cu atât sunt mai puţin compatibile cu toleranţa. Aceasta este deseori o chestiune de grad, presupunând cumpăniri subtile ce lasă loc pentru

dezacorduri. Este problematic dacă refuzul cuiva de a interveni într-o conduită doar din pricina costurilor prudenţiale sau ţinând de un interes egoist pe care le implică o astfel de intervenţie s-ar cuveni considerat o expresie a toleranţei, având în vedere că el nu izvorăşte din vreun ataşament faţă de valoarea toleranţei ca atare. Disputa e, până la urmă, în jurul întrebării dacă toleranţa trebuie înţeleasă ca un concept descriptiv moralmente neutru sau ca un ideal moral. Ambele accepţiuni sunt într-o anumită măsură sancţionate de limbajul curent şi de discursul politic. În cadrul teoriei politice a fost şi continuă să fie de cel mai mare interes toleranţa înţeleasă ca ideal moral, mai cu seamă înăuntrul tradiţiei liberalismului*. În schimb, în viaţa politică practică, cele mai eficace s-au dovedit adesea argumentele îngust-prudenţiale şi de interes personal în favoarea toleranţei. Atât în cadrul conservatorismului*, cât şi în cadrul socialismului*, toleranţa, în măsura în care-şi află un loc, este înţeleasă în genere în astfel de termeni. Noţiunii de toleranţă i se opun o serie de noţiuni negative, precum intoleranţă, indulgenţă şi indiferenţă. Intoleranţa înseamnă încercarea deliberată de a elimina conduita dezaprobată prin mijloace coercitive, de obicei în mod energic, eventual chiar brutal (persecuţie). Indulgenţa, pe de altă parte, poate fi privita drept un exces de toleranţă. Indiferenţa contrastează cu toleranţa prin faptul că în cazul ei conduita permisă nu este nici aprobată, nici dezaprobată, ca şi prin faptul că indiferenţa sugerează simplă pasivitate, pe când toleranţa implică autoînfrânare activă. Din perspectiva celor care o preţuiesc, toleranţa poate fi considerată o medie între intoleranţă, refuzul de a tolera ceea ce s-ar cuveni tolerat şi indulgenţă, adică tolerarea a ceea ce n-ar trebui tolerat, tară însă a aluneca în indiferenţă, adică în refuzul de a judeca ceea ce necesită a fi judecat. Multe din disputele privitoare la toleranţă se referă la sfera şi limitele pe care ea ar trebui să le aibă. Chestiune ce stă în legătură, la rândul ei, cu concepţiile diferite ce există cu privire la baza morală a justificării toleranţei. Astfel, de pildă, justificările îngust-prudenţiale sau care invocă interesul personal fixează toleranţei limitele pe care, în împrejurările date, le impun prudenţa şi interesul personal. Mai interesante sunt acele interpretări ale toleranţei care încearcă s-o justifice prin prisma unei teorii morale sau a unui principiu moral. Dintre cele mai influente argumentări morale în favoarea toleranţei fac parte cele care invocă principiile utilităţii, neutralităţii şi respectului pentru persoane. Justificările utilitare ale toleranţei nu sunt totdeauna lesne de deosebit de argumentările prudenţiale sau prin interes personal, dat fiind că utilitarismul* înclină spre înţelegerea moralei doar çaf un fel de prudenţă colectivă. Argumentele utilitariste în favoarea toleranţei merg în sensul că foloasele pe care ea le aduce în termeni de maximizare a fericirii, bunăstării sau cum mai poate fi interpretată utilitatea, vor fi îndeobşte mai mari decât prejudiciile înţelese din aceeaşi perspectivă. Limitele toleranţei ar urma deci să fie trasate acolo unde foloasele aduse de ea

încetează de a prevala asupra daunelor. Ca în cazul tuturor justificărilor utilitariste însă, acest mod de a susţine toleranţa depinde inevitabil de adevărul a numeroase aserţiuni empirice controversabile şi istoriceşte şi cultural variabile. Din acest motiv, justificările oferite de utilitarism toleranţei sunt destul de precare şi incerte, dependente în mod covârşitor de circumstanţe sociale contingente. Deşi unii dintre utilitarişti, şi mai cu seamă J. S. Mill*, s-au numărat printre avocaţii cei mai pasionaţi ai toleranţei, alţii, precum contemporanul lui Mill, J. F. Stephen, au fost în chip manifest intoleranţi. Şi fapt e că utilitarişti întâmpină cele mai mari dificultăţi în justificarea toleranţei tocmai acolo unde este cea mai mare nevoie de ea: în comunităţile unde majoritatea este intens intolerantă.

Principiul neutralităţii şi cel al respectului faţă de persoane au fost ambele energic favorizate de liberali. La principiul neutralităţii s-a apelat deosebit de insistent în recentele teoretizări liberale privitoare la definirea rolului statului. Acest principiu reclamă ca statul să fie, într-un anumit sens, neutru între diversele concepţii despre bine împărtăşite şi puse în aplicare de către cetăţenii săi. Statul nu trebuie nici să prescrie, nici să proscrie vreo concepţie morală sau religioasă şi ar trebui să tolereze în mod egal moduri de viaţă diferite. Au fost sugerate interpretări variate ale acestui principiu, dar s-a dovedit dificilă formularea lui într-o manieră din care să rezulte deopotrivă limitele şi exigenţele toleranţei. Şi mai grav este că principiul neutralităţii pare a fi mai puţin un argument în favoarea toleranţei decât o simplă reformulare a dezirabilităţii acesteia. La baza principiului neutralităţii se află adesea o formă sau alta de scepticism sau de relativism moral, dar nu rezultă cu claritate dacă din vreuna dintre aceste doctrine decurge în mod necesar toleranţa. Spre exemplu, concepţia după care un mod de viaţă este la fel de îndreptăţit ca oricare altul, deşi perfect compatibilă cu o politică de toleranţă, este compatibilă, deopotrivă, şi cu impunerea intolerantă a unui anume mod de viaţă pentru toţi. Principiul respectului faţă de persoane oferă însă o raţiune pentru care este inacceptabilă ingerinţa în opţiunile libere ale altei persoane. Acest principiu, care-şi are originile în filosofia morală a lui Kant*, susţine că opţiunile morale ale persoanelor exprimă natura lor de agenţi autonomi şi raţionali. Respectul pentru persoane ca agenţi autonomi şi raţionali reclamă, prin urmare, toleranţă faţă de acţiunile lor liber alese. Limitele toleranţei sunt cuprinse în principiul însuşi, în sensul că opţiunile care nu manifestă respect pentru persoane nu trebuie tolerate. O problemă serioasă pe care o ridică acest principiu este vaguitatea lui. Pentru acest principiu sunt de importanţă crucială concepte precum autonomia* şi raţionalitatea*, însă acestea admit numeroase interpretări diferite, iar dacă li se dă un înţeles foarte îngust, limitele toleranţei ar putea fi sever îngustate. De pildă, argumentele feministe că pornografia este degradantă pentru femei

invocă adesea o versiune a principiului respectului faţă de persoane spre a putea să nege că pornografia trebuie tolerată. În ciuda acestor dificultăţi însă o versiune sau alta a principiului respectului pentru persoane pare a constitui, printre alternativele avansate în mod curent, cea mai promiţătoare cale de justificare a toleranţei.

Istoriceşte, ideea de toleranţă a fost asociată înainte de toate cu practicile şi credinţele religioase şi a apărut ca o idee de însemnătate majoră în Europa din epoca Reformei, dezbinată de aprige controverse şi lupte religioase. Mulţi teoreticieni politici din secolele al XVI-lea şi al XVII-lea au dezvoltat argumente în favoarea toleranţei religioase; printre ei s-au numărat Bodin*, Althusius*, Milton* şi Spinoza*. Probabil că cea mai vestită dintre aceste argumentări rămâne cea dezvoltată de Locke* în *Scrisoare despre toleranţă* (1689). Printre argumentele principale ale lui Locke se numără acela conform căruia credinţa religioasă, întrucât presupune un asentiment conştient, nu poate fi supusă unei constrângeri externe eficace; apoi acela că funcţia potrivită a statului este cea de menţinere a ordinii şi siguranţei publice, de unde urmează că intoleranţa religioasă este justificată numai atunci când e necesară pentru atingerea acestui obiectiv. Treptat, sfera ideii de toleranţă s-a lărgit incluzând şi alte zone ale controversei civile şi morale. Iluminismul* şi teoria şi practica constituţiei SUA au influenţat în măsură considerabilă ideile dezvoltate de J. S. Mill în eseul *Despre libertate* (1859), care reprezintă, după toate probabilităţile, cea mai susţinută şi mai elocventă pledoarie pentru toleranţă din câte s-au scris până acum. În această lucrare, Mill a argumentat că o toleranţă largă este esenţială pentru progresul social şi ştiinţific, ca şi pentru dezvoltarea morală şi spirituală a individului.

Critici sau detractori ai toleranţei nu au lipsit în nicio perioadă. Obiecţiile formulate au fost de mai multe feluri, dar de obicei se sprijineau, în ultimă instanţă, pe ideea că a tolera conduite moralmente dezaprobate însemna în fapt a le da consimţământul. Deseori au existat temeri sincere că toleranţa ar avea drept consecinţe haosul moral şi dezintegrarea socială. Principalele arii ale dezbaterii din secolul al XX-lea pe această temă privesc credinţa religioasă, practicile sexuale, opoziţia politică şi, în vremea din urmă, egalitatea dintre sexe. JpH

Bibliografie

♦ Horton, J. Şi S. Mendus ed., *Aspects of Toleration*: *Philosophical Studies*, Londra, Methuen, 1985.

— ♦ Kamen, H., *The Rise of Toleration*, Londra, Weidenfeld & Nicolson, 1967.

— ♦ King, P., *Toleration*, Londra, Allen & Unwin, 1976.

— Locke, J., *Al doilea tratat despre cârmuire* şi *Scrisoare despre toleranţă*, trad. de S. Culea, Bucureşti, Nemira, 1999.

— Mill, J. S., *Despre libertate*, trad. de A.-P. Iliescu, Humanitas, 1994.

— Milton, J., *Areopagitica* (1644), în *John Milton*: *Selected Prose*, ed. C. Patrides, Harmondsworth, Penguin, 1974.

— Wolff, R. P., H. Marcuse şi B. Moore *Jr.*, *A Critique of Pure Tolérance*, Londra, Cape, 1969.

Tolstoi, Lev Nikolaevici (1828-1910) Scriitor şi personalitate publică rusă, descendent al unei familii aristocrate. A urmat scurt timp Universitatea din Kazan, apoi, în anii 1850, a participat la campaniile militare din Caucaz şi Crimeea; în acelaşi deceniu i-au apărut şi primele scrieri (autobiografice), în anii 1860 compune *Război şi pace*, iar în anii 1870, *Anna Karenina*; spre sfârşitul acestui deceniu, o criză lăuntrică a dus la o refor-mulare radicală a atitudinilor sale faţă de religie, faţă de opera sa şi faţă de rolul său public. Modesta sa casă de la Iasnaia Poliana (la sud de Moscova) a devenit locul de întâlnire a numeroşi discipoli; aceasta a dus la exacerbarea tensiunilor din familie şi l-a făcut să-şi părăsească casa în toamna lui 1910, murind după zece zile în gara Astapovo.

Tolstoi este cel mai cunoscut, firește, ca autor al romanelor *Război şi pace* (1868-1869), *Anna Karenina* (1875-1877) şi *învierea* (1899), ca şi al unui mare număr de nuvele şi al câtorva piese de teatru. A devenit însă aproape la fel de celebru în întreaga lume, mai ales în ultimii ani de viaţă, ca om de idei. A fost neobişnuit de prolific nu doar în beletristică: jumătate dintre cele nouăzeci de volume de opere complete ale sale constau din însemnări zilnice şi corespondenţă. Este greu, dacă nu chiar imposibil de făcut distincţie între Tolstoi literatul şi Tolstoi publicistul, istoricul, pedagogul, moralistul, teoreticianul artei, reformatorul agrar şi social, întemeietorul unei religii, distincţie pe care el nici nu ar fi dorit-o, dată fiind năzuinţa sa (cc-i drept, neîmplinită) ca întreaga sa activitate să se integreze unui tot coerent şi justificabil în plan moral. Firea sa a fost un amestec de populism şi de aristocratism, ceea ce l-a făcut să nu fie prea tolerant nici faţă de burghezie, nici faţă de intelectuali. Rolul publicistic şi cel didactic ale lui Tolstoi precedă cu mult „convertirea” sa survenită în jurul vârstei de cincizeci de ani, deşi după aceea s-au amplificat, confiscându-i întreaga viaţă. Pe cititorii romanului *Război şi pace* i-a descumpănit în mod deosebit constatarea că acesta era

folosit ca mijloc de a prezenta şi ilustra o teorie a istoriei care este formulată explicit în diferite locuri ale cărţii şi ocupă întreg capitolul final; aproape la fel de evidente sunt teoretizările pe teme rurale în *Anna Karenina*. Menţionata teorie istorică urmăreşte să minimalizeze rolul şi sfera acţiunii libere a presupuşilor „oameni mari”; la ţărănime, prin contrast, se întâlneşte o înţelegere firească a modului în care se petrec lucrurile în realitate, ca şi a modului în care viaţa ar trebui trăită. În lumea urbană, mercantilă şi cultivată, Tolstoi vedea pretutindeni stricăciune; cei consideraţi ştiutori în ale vieţii erau nişte şarlatani; justiţia era un paravan al fraudei şi violenţei, iar statul era un instrument nemilos de asuprire în interesul celor bogaţi. Finalmente Tolstoi a ajuns să denunţe astfel de flageluri cu o virulenţă pe care, chiar şi dintre marxişti, puţini izbuteau s-o egaleze, însă pentru el nici activitatea politică constructivă, nici violenţa revoluţionară nu promiteau ceva mai bun. Ameliorarea se putea înfăptui numai prin regenerare individuală pe baza unei sensibilităţi religioase trăite în mod intuitiv şi aliate cu virtuţile simple ale trudei oneste. Deşi Tolstoi însuşi susţinea că „nu este tolstoian” (cam în felul în care Marx*, la vârsta senectuţii, se delimita uneori de „marxism” *), el a propagat cu fervoare versiunea sa de creştinism, transformând-o aproape într-o nouă religie. Dând deoparte tot ceea ce era mistic, ritualist, obscurantist şi ierarhic în doctrina bisericii, el extrăgea din Evanghelii ceea ce considera a fi miezul lor etic („nu te împotrivi răului”, „nu judeca, ca să nu fii judecat”). A simpatizat cu secta du-hoborilor şi a ajutat-o. Succesul său n-a fost nicidecum neglijabil – tolstoieni există şi astăzi, deşi comunele create în vederea punerii în practică a ideilor sale n-au prosperat –, iar doctrina, propovăduită de el, a rezistenţei non-violente a exercitat o influenţă directă asupra tânărului Gandhi*, cu care Tolstoi a corespondat. Despre Tolstoi nu s-ar putea spune că a fost un gânditor politic în sensul statornicit al cuvântului; însă toate ideile sale istorice, religioase, estetice şi publicistice au o dimensiune politică sau implicaţii social-politice. Talentul său s-a manifestat mai mult în direcţia atacării relelor cunoscute – războiul, patriotismul, statul, pedeapsa capitală, ştiinţa modernă, bogăţia, trândăvia, consumul de carne, alcoolul şi multe altele, decât în direcţia trasării realiste a căilor spre o ordine politica şi socială mai bună sau a definirii caracteristicilor acesteia. Ceea ce aduce a anarhism* şi deseori chiar este considerat astfel, deşi Tolstoi însuşi ar fi refuzat să fie categorisit în acest mod; în viziunea sa de sorginte ţărănească despre o societate bună există, de asemenea, ceva patriarhal şi primitivist. Mesajele sale pozitive erau entuzias-mante, dar imprecise: „Să nu faci ceea ce ţarul, şeful guberniei, *of* iţerul de poliţie, Duma sau un partid politic îţi cer să faci, ci ceea ce e potrivit cu firea ta de om, ceea ce-ţi cere acea Putere care te-a trimis în lume” (*Ce-i de făcut*, 1902). Idealul său pozitiv de căpetenie a fost cel de „fraternitate”; în această privinţă, una dintre rarele influenţe importante asupra gândirii sale a fost cea exercitată de filosoful utopic N. Fiodorov. Şi

mai profundă a fost influenţa lui Rousseau*: toate iniţiativele şi înfăptuirile acestuia le-a considerat importante în diferite grade şi de aici i-a venit la început şi imboldul pentru activităţile educaţionale întreprinse la şcoala lui ţărănească de la lasnaia Poliana.

Articolele publicistice ale lui Tolstoi par adesea arogante, distructive, naive sau pur şi simplu excentrice; dar numai rareori le lipseşte autoritatea, acribia argumentării şi o uimitoare prospeţime a percepţiei (acea „defamiliarizare" practicată de o manieră memorabilă în literatura sa de ficţiune). Preţuia mai cu seamă argumentele simple scoase din principii prime, evitând apelurile la autoritate. Caracteristici exemplificate cel mai pregnant în amplul său eseu *Ce este arta*? (1898), în care apar reunite majoritatea preocupărilor sale ideologice. Puterea „molipsitoare" cu care sunt înzestrate artele le conferă o importanţă unică în edificarea frăţiei dintre oameni; numai că pretutindeni ne întâlnim cu „falsa artă" – exploatatoare, nenaturală, impură, lipsită de adevăr, prefăcută; nici chiar propria sa operă nu e exceptată de la această incriminare. Dar, cum se întâmplă peste tot la Tolstoi, apelul său, chiar şi atunci când este excesiv de provocator sau de profetic, se adresează bunului-simţ, utilităţii şi experienţei trăite; strania sa personalitate nu pare a-şi avea locul alături de inteligenţia rusă în secolul al XIX-lea, printre ai cărui aştri intelectuali s-a numărat, ci în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, în epoca lui Rousseau, Diderot şi Voltaire.

RRM-G

Bibliografie

♦ Berlin, I., *The Hedgehog and the Fox*: *an essay on Toâstoy's vâew of history*, Londra, Weidenfeld & Nicolson, 1967.

— ♦ Gif-ford, H., *Tolstoy*, Oxford, Oxford University Press, 1982. –, ed., *Leo Tolstoy*, Penguin Critical Anthologies, Harmondsworth, Penguin, 1971. -♦ Jones, M. E. Ed, *New Essays on Tolstoy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978 (de notat îndeosebi eseurile lui Lampert, Greenwood şi Seeley).

— Maude, A. Ed., *Toâstoy on Art*, Boston, Small, Maynard, 1924 (cuprinde ed. Engleză autorizată a eseului *Ce este arta*?).

— Shklovsky, V., *Lev Tolstoy*, Moscova, Editura Progress, 1978.

— Tolstoy, L., *Tolstoy Centenary Edition*, trad. de L. Şi A. Maude, 21 vol., Oxford, Oxford University Press, 1928-1937.

— *Recollections and Essays*, trad. Şi introd. A. Maude, Oxford, Oxford

University Press, 1937 (cuprinde la *aminte*, *să nu ucizi1*. *O mare nedreptate*, *Ce-i de făcut*? *Nu pot să tac*, *Scrisori către Gandhi*).

— Wajjcki, A., *A History of Russian Thought*, cap. 15, Oxford, Clarendon Press, 1980.

Toma d'Aquino (1224-1274) Teolog şi filosof. Născut lângă Neapole, într-o bogată familie de nobili, a intrat, împotriva dorinţei familiei sale, în noua-ereatul Ordin al dominicanilor. După călugărire a fost trimis la Paris să studieze sub îndrumarea lui Albert cel Mare, pe care mai târziu l-a însoţit la Colonia. Se întoarce la Paris, de unde trece la curtea papală, la Roma, şi în cele din urmă revine iar la Paris, luând parte la principalele controverse filosofice şi teologice ale vremii. A avut o contribuţie decisivă în bătălia care s-a soldat cu includerea operelor lui Aristotel* în programul studiilor universitare. A făcut parte din prima generaţie a celor ce au beneficiat de traducerea latină a *Politicii* lui Aristotel, datorată lui Guillaume de Moerbecke, carte rămasă până atunci necunoscută în Occident de la sfârşitul Antichităţii.

A cunoscut îndeaproape viaţa politică a epocii sale, deşi a abordat fenomenul politic în primul rând din unghi teoretic. A încercat să armonizeze ideile raţionale ale lumii antice cu adevărurile creştine revelate. În scrisul său a urmărit însă şi justificarea rolului jucat de ordinul său în ierarhia bisericească, angajându-se în acest sens în disputa dintre clerul cerşetor şi cel secular de la Universitatea djn Paris. Clericii seculari, care nu priveau cu ochi buni privilegiile acordate de papă franciscanilor şi dominicanilor în învăţământul universitar, au încercat, dar fără succes, să-i înlăture pe călugării cerşetori din corporaţia universităţii. Cea mai vestită scriere a lui Toma d'Aquino este *Summa theologiae* (1266-1273), considerată cea mai prestigioasă sinteză a teologiei şi filosofiei catolice medievale. A mai scris comentarii la *Politica* şi la *Etica* lui Aristotel, precum şi Cartea I a unei „oglinzi pentru principi", cunoscută sub titlul *De regimineprincipum.* În cadrul obligaţiilor sale de magistru în teologie a comentat şi *Sentenţele* lui Petrus Lom-bardus – manualul teologic standard al vremii –, a mai scris o *Summa contra Gentiles* şi o lucrare despre *Guvernământul evreilor*. Ideile politice ale lui Toma d'Aquino sunt risipite în diverse părţi ale scrierilor sale, iar concepţia sa este expusă în forma scolastică tipică a timpului: întrebare, prezentarea unor puncte de vedere opuse, concluzie. Scopul său a fost de a oferi un sistem complet de credinţă, raţiune practică şi morală catolică, aşa cum erau înţelese acestea de creştinătatea medievală, sistem ce urma să se sprijine nu doar pe practica curentă, ci şi pe autoritatea *Bibliei* şi pe filosofia Părinţilor creştini, precum Augustin*, Ieronim şi Ioan Hrisos-tomul, ca şi pe tradiţiile dreptului roman* şi ale dreptului canonic*. Viziunea augustiniană dominantă despre

istorie şi politică a fost reinterpretată de Torna într-un mod care recunoştea statului o valoare pozitivă în sine nu numai în asigurarea păcii, ci şi ca expresie a providenţei şi a voinţei divine pentru omenire. A formulat programul unei societăţi pătrunse de idealurile creştine, considerând statul mai degrabă ca un dat natural, iar nu ca o consecinţă a păcatului adamic. Omul îşi află împlinirea pe două căi: în calitate de bun cetăţean şi în calitate de creştin ce-şi caută mântuirea. Harul, spunea el, nu distruge firea, ci o desăvârşeşte, în concepţia lui Torna, politica implică responsabilitate morală, călăuzirea voinţei şi a tuturor acţiunilor sociale ale omului de către raţiune. Prudenţa politică priveşte alegerea corectă a mijloacelor de înfăptuire a unui scop moral, binele obştesc ai comunităţii sau al statului. Oamenii sunt în mod natural înzestraţi de Dumnezeu cu capacitatea de a cunoaşte binele şi, cu toate că sunt înclinaţi spre eroare, sunt capabili să năzuiască spre bine. Voinţa omului a fost coruptă de căderea în păcat; raţiunea sa însă nu. Omul poate să cunoască binele singur, dar ştie totodată că pentru mântuire are nevoie de ajutor supranatural. Pe tărâmul raţiunii, adică al politicii, omul poate totuşi să facă binele; valorile şi adevărurile umane nu sunt anulate de revelaţia unor valori şi adevăruri superioare, iar gândirea naturală se înalţă graţie implicării în edificarea unei civilizaţii ce tinde spre perfecţiune prin recunoaşterea unui tărâm natural al valorilor raţionale şi etice, aplicabile în mod universal tuturor oamenilor, creştini şi păgâni deopotrivă. Acest model al dreptăţii cunoscut pe cale raţională este întruchipat în legea naturii (*lege*).

Summa theologiae (în continuare ST) cuprinde un *tractatus de legibus*, în care Torna examinează (1) legea eternă, (2) legea divină, (3) legea naturii şi (4) legea umană pozitivă.

(1) Legea eternă este înţelepciunea lui Dumnezeu, cârmuitorul tuturor acţiunilor şi mişcărilor cosmosului creat. Această lege eternă serveşte drept prototip al legii, dirijând acţiunile universului creat; din acest prototip derivă toate celelalte forme, limitate, ale legii. Legea eternă fiind planul de cârmuire prezent în Dumnezeu, toate legile derivă din ea în măsura în care concordă cu dreapta raţiune (ST I, II, Q.93, art. 3 concl.).

(2) Legea divină, aşa cum e enunţată în Sfânta Scriptură, de pildă în porunci, constituie un îndreptar suplimentar când se adaugă acelor precepte ale legii naturale pe care le cunosc toţi oamenii raţionali.

(3) Oamenii au în comun cu întreaga creaţie o înclinaţie naturală spre bine, în virtutea căreia năzuiesc în mod automat spre autoconservare. Există şi înclinaţii specifice pe care le au în comun cu animalele: de pildă instinctul sexual şi creşterea copiilor. Cea mai importantă şi proprie oamenilor este

înclinaţia de a cunoaşte adevărul despre Dumnezeu şi de a trăi în societate. Prin urmare, oamenii sunt din fire fiinţe sociale şi politice, precum şi fiinţe religioase. Legea naturală li se aplică doar lor în calitate de făpturi conştiente, raţionale, morale şi sociale, învăţându-i să evite ignoranţa şi să nu-i vatăme ori să-i prejudicieze pe alţii, cu care sunt nevoiţi să convieţuiască. Aşadar, pentru toţi oamenii există un standard unic al adevărului şi al dreptei vieţuiri, standard cunoscut în mod natural şi identic de către toţi. Când e vorba însă de anumite concluzii ce decurg din principiile morale eterne, deşi standardul adevărului rămâne acelaşi, circumstanţele specifice de aplicare a lui variază. Pe măsură ce istoria aduce schimbări, preceptele sau concluziile secundare scoase din principiile morale prime şi neschimbătoare se modifică de la caz la caz. În felul acesta legea naturală nu se schimbă, ci primeşte un adaos.

(4) înclinaţia naturală a oamenilor spre acţiunea virtuoasă poate fi convertită, printr-o anumită educaţie întru disciplină, în conduită virtuoasă habituală. Legea pozitivă exercită o astfel de acţiune educativă, împiedicându-i pe oameni să facă rău şi asigurând astfel comunităţii o viaţă paşnică. De aici provine necesitatea edictării de legi umane pozitive şi raţionale. O astfel de lege umană are calitatea de lege numai în măsura în care este conformă raţiunii, ceea ce înseamnă că principele se supune din proprie voinţă raţiunii şi legii naturale, aşa cum li se supune orice om. Prin urmare, dacă legea pozitivă edictată de suveran este în contradicţie cu legea naturală şi cu raţiunea, ea nu mai este legală, ci este o corupere a legii (ST I, II, Q.95 art. 2 concl.). Validitatea legii depinde de justeţea ei, adică de caracterul ei rezonabil. Legea naturală statuează că cei ce o încalcă trebuie pedepsiţi, dar legea umană pozitivă este cea care determină pedeapsa concretă. Legea pozitivă, la rândul ei, se împarte în legea naţiunilor

(care cuprinde, de pildă, norme generale privitoare la vânzare şi cumpărare, şi la alte activităţi necesare vieţii sociale din orice ţara) şi legea civilă (care cuprinde aplicaţii particulare ale legii naturale la diferite condiţii locale). Totalitatea legilor umane trebuie să aibă drept scop binele comun al cetăţii sau al statului. Legea umană este promulgată de cârmuitorul comunităţii în conformitate cu regimul politic particular al acesteia. Regimul spre care se îndreaptă cel mai mult preferinţa lui Toma d’Aquino este monarhia, dar o monarhie având caracterul unui guvernământ mixt, format de nobili şi sfătuit de aceştia, şi reflectând opiniile înţelepţilor, ale bogaţilor şi ale întregului popor. Legile acestui stat beneficiază de sancţiunea comună a nobilimii şi a oamenilor de rând. Cea mai bună organizare a puterii într-o cetate sau într-un regat se realizează atunci când există un unic şef virtuos care porunceşte, cu condiţia însă ca cei ce i se subordonează să participe la alegerea celor ce conduc (ST I, II, Q. 105, art. L).

În scrierile sale timpurii, Toma d'Aquino a susţinut că legile iraţionale instituite nu de suverani animaţi de binele obştii, ci de tirani ce se preocupă doar de interesele proprii nu sunt obligatorii, iar răsturnarea unei astfel de cârmuiri este o acţiune lăudabilă şi nu înseamnă răzvrătire. În *Summa* însă completează, spunând că, dacă dezordinea şi tulburările ce s-ar isca în urma răsturnării tiranului de către comunitate sunt de natură să ducă la prejudicii şi dereglări *şi mai mari* decât cele existente, răsturnarea cârmuirii nu este indicată. Nu există niciodată un drept privat de depunere sau de ucidere a tiranilor, numai o autoritate publică fiind îndrituită la o astfel de acţiune.

Deşi Toma d'Aquino pare a schiţa un tărâm autonom al naturii şi al raţiunii în care operează politica seculară, el susţine, de asemenea, că sfera naturală şi temporală a puterii este în cele din urmă subordonată tărâmului spiritual. Interesele comune ale credincioşilor şi binele lor spiritual sunt plasate de el în sfera de competenţă a Bisericii ca educator ce promovează viaţa întru virtute; în felul acesta, el pledează în favoarea armoniei dintre cele două jurisdicţii, a bisericii şi a statului (*biserica şi statul*) în cadrul comunităţii politice creştine. Fericirea pământească trebuie promovată în aşa fel, încât să ducă la fericirea din ceruri. Toma d'Aquino consideră firesc ca oamenii să posede bunuri materiale, ceea ce înseamnă că admite proprietatea* privată. Împărţirea comunităţii în sfere de proprietate privată are caracter utilitar, favorizând pacea şi comerţul, şi rezultă din *învoiala umană* materializată în dreptul pozitiv. Ceea ce trece însă peste satisfacerea nevoilor reale şi peste un profit modest revine, potrivit legii naturale, celor săraci şi urmează a fi folosit pentru binele comun. Este la latitudinea indivizilor ca din avuţia lor să dea şi celor săraci, exceptând cazurile de necesitate urgentă, când cei aflaţi în primejdia de a muri prin inaniţie pot să ia din ceea ce, în mod legal, aparţine altora, fără a se face prin aceasta vinovaţi de jaf. Hotarele proprietăţii private sunt trasate de necesitatea naturală şi de moralitate. Agoniseala excesivă este condamnata, dar sunt acceptabile comerţul şi obţinerea unui profit moderat, destinat susţinerii propriei familii, ajutorării celor săraci sau binelui comunităţii. Camătă nu e niciodată îngăduită, deoarece singurul rost al banilor este de a facilita schimbul, ei trebuind folosiţi pentru consum sau cheltuială. Toma d'Aquino a fost de la început un teolog dominican de cel mai înalt prestigiu printre marile inteligenţe din perioada scolastică. Mai târziu însă, mai ales în secolul al XLX-lea, a ajuns să reprezinte vocea însăşi a catolicismului *of* icial. În secolul al XIV-lea a fost sanctificat. Teoria sa despre stat a contribuit la ridicarea gândirii politice europene pe un nou plan, unde cârmuitorii seculari sunt caracterizaţi prin raţionalitate prudenţială şi autonomie. Statele nu doar satisfac nişte nevoi umane, ci le servesc totodată oamenilor ca primul pas, moral şi natural, pe calea spre fericirea veşnică. JC

Bibliografie

Aquinas, T., *Summa theologiae*, în ed. T. Gilby a operei, 60 vol., Londra, Black-friars, 1963-1981.

— ♦ Black, A., „St Thomas Aquinas: the state and morality", în *Political Thought from Plato to NATO*, Londra, BBC publications, 1984.

— ♦ D'Entre ves, A. P. *Ed.*, *Aquinas*: *SelectedPolitical Writings*, Oxford, Blackwell, 1984.

— O'Con-nor, D. J., *Aquinas and Natural Law*, Londra, Macmillan, 1967.

— Weisheipl, J., *Friar Thomas D 'Aquino*: *his Life*, *Thought and Works*, Oxford, Blackwell, 1974.

totalitarism Noţiune modernă, cu toate că este folosită nu doar cu referire la regimuri moderne, ci şi la unele din vechime. În prima ediţie a *Encyclopedia of the Social Sciences* (1933) termenul nu figura, iar *Oxford English Dictionary* îi identifică prima menţionare în *Contemporary Review* din aprilie 1928. În timpul celui de-al doilea război mondial cuvântul a intrat atât de mult în uzul curent încât se întâlneşte în filme precum versiunea ecranizată de Gabriel Pascal a piesei lui G. Bernard Shaw* *Maior Barbara* şi în *Mai presus de orice îndoială*, unde Joan Crawford foloseşte pentru procedeele de tortură naziste expresia „manichiură totalitară". Accepţiunea cu care termenul a fost folosit imediat după război sugerează o încercare de amendare a schemelor clasificatoare tradiţionale bazate pe termeni ca dictatură, despotism* şi tiranie. Ceea ce s-a urmărit astfel cu precădere a fost introducerea unui termen generic aplicabil regimurilor de stânga şi de dreapta considerate a avea mult mai multe trăsături comune decât putea s-o indice tradiţionala polarizare ideologică dintre comunism* şi fascism*. Trăsăturile „totaliste" ale statului Stalinist erau puse alături de trăsături similare ale statului nazist într-un mod care îngăduia ca acum critica îndreptată odinioară împotriva inamicilor de război să fie aplicată foştilor aliaţi deveniţi inamici în cadrul recent declanşatului război rece. Karl Popper* s-a folosit de o critică radicală la adresa lui Piaton*, Hegel* şi Marx* pentru a condamna ceea ce el numea „ingineria socială utopică" practicată de regimurile „totalitare" moderne din Germania şi Rusia – procedeu reluat cu câtva timp în urmă de către André Glucksmann, Bernard Henri-Lévy şi alţi „noi filosofi" europeni dezamăgiţi de întruchipările contemporane ale marxismului din Uniunea Sovietică şi din alte ţări. De fapt, Popper e cel care a dat primul tonul pentru utilizarea ideologică a ideii de totalitarism, utilizare ce avea să devină o importantă armă în arsenalul retoricii politice din Occident.

Deşi nu erau nici ei cu totul imuni la ideologie, reprezentanţii ştiinţelor sociale au preluat termenul, încercând să-i ataşeze o semnificaţie menită să funcţioneze ca indicator axiolo-gic-neutru al anumitor „atribute ale regimurilor politice. În contrast cu analiza de pionierat a Hannei Arendt*, centrată pe „teroarea totală" ca esenţă a totalitarismului, specialişti în studiul comparativ al regimurilor politice ca Friedrich şi Brzezinski au dat termenului o definiţie fenomenologică, în care au cuprins trăsături ca ideologia totalistă, statul-partid unic, hegemonia poliţiei secrete şi monopolul guvernamental asupra structurilor economice, culturale şi informaţionale ale societăţii. Aceste trăsături diferite aveau ca numitor comun ideea de totalitarism ca o formă de regim care, după cum se exprimă Eckstein şi Apter, „anihilează toate delimitările dintre stat şi grupările din societate, ba chiar şi dintre stat şi personalitatea indivizilor" (p. 434). Pe la începutul anilor 1970, studiile comparative asupra sistemelor politice şi-au însuşit în mod necritic termenul, făcând din el un indicator standard pentru comparaţii, în această perioadă termenul a fost supus tot mai multor critici conceptuale (vezi Barber), dar a continuat să fie folosit de către comparatişti ca un instrument-standard. Şi mai important e, probabil, faptul că a continuat să servească drept armă în războiul concep-tual-ideologic. În 1976 Jean-François Revel a publicat *Ispita totalitară*, în care se combină argumente luate din mai vechile studii de psihologie a „total ismului" cu o pătimaşă înfierare a stalinismului. Decuplarea regimurilor totalitare marxiste de verii lor fascişti a continuat în celebrul eseu semnat de Jeanne Kirkpatrick „Dictatura şi dublele standarde" din *Commentary*, unde autoarea afirmă că regimurile „autoritare" (de dreapta) aliate ale Occidentului diferă (şi sunt mai bune) decât regimurile „totalitare" (de stânga), în principal pentru că sistemele autoritare erau, în opinia sa, susceptibile de o treptată democratizare – dispoziţie dovedită mai cu seamă de ostilitatea lor faţă de comunism. Administraţia Reagan, în serviciul căreia avea să intre în cele din urmă Kirkpatrick, a renunţat să folosească termenul „totalitar" pentru regimurile tiranice care-i erau aliate, dar totodată i-a extins sfera în aşa fel, încât să cuprindă o multitudine de adversari ce erau în mod vag de stânga – de pildă, regimul sandi-nist din Nicaragua, care în 1984 a fost caracterizat ca fiind un „stat totalitar comunist". Ironia face, astfel, că un cuvânt ce fusese iniţial folosit pentru a caracteriza fascismul şi care a dobândit respectabilitate în chip de noţiu-ne-punte prin care se făcea o legătură între forme de dreapta şi forme de stânga ale autoritarismului centralist modern a sfârşit prin a fi o caracterizare a comunismului. S-ar putea spune, prin urmare, că istoria acestei noţiuni pare să ne spună mai mult despre istoria ideologiei posthelice decât despre studiul comparativ al regimurilor politice. Că aşa stau lucrurile reiese în mod vizibil din confuzia conceptuală în care termenul continuă să fie învăluit. Chiar şi între

teoreticieni imparţiali ai acestei idei există dezacorduri de fond când e vorba de relaţia totalitarismului cu idei ca acelea de democraţie*, modernitate şi politică*. Wolfe, Moore şi Friedrich, bunăoară, au insistat că totalitarismul trebuie plasat în opoziţie cu formele de guvernământ democratice; pe când Talmon şi alţii insistă cu aceeaşi vigoare că totalitarismul este el însuşi o formă deosebit de virulentă de democraţie, identificându-l cu politica omului-masă şi a societăţii de masă şi sugerând că „recuzita democraţiei de masă este în bună parte aceeaşi cu cea a totalitarismului" (Eckstein şi Apter, p. 437). În mod similar s-a susţinut de către unii că totalitarismul e o formă de regim existentă doar în societatea industrială modernă (Eckstein şi Apter), iar de către alţii, că este o formă „a cărei concepţie de bază (..) a apărut anterior industrialismului şi independent de acesta" (Moore, p. 74). Dezacorduri s-au ivit şi în legătură cu întrebarea dacă termenul se referă la o formă de guvernământ, fiind astfel eminamente politic, sau la o formă de societate, în care caz ar fi o idee socio-economică. În absenţa unui acord asupra acestor chestiuni, este greu de stabilit dacă noţiunea de totalitarism aparţine dezbaterii dintre liberali (adepţi ai statului limitat) şi democraţi (adepţi ai statului asistenţial*) privitoare la cât de întinsă ar trebui să fie sfera de activitate a statului; sau dezbaterii dintre democraţi şi autoritari cu privire la legitimitatea puterii, adică la problema suveranităţii populare.

Istoria nebuloasă a ideii de totalitarism ar părea să sugereze că e vorba nu doar de un concept esenţialmente contestat, aşa cum sunt şi cele de democraţie sau libertate, sau de o idee normativă cu încărcătură axiologică, aşa cum sunt toate ideile politice importante, ci de un termen ale cărui înţelesuri şi utilizări principale sunt exclusiv ideologice. După ce a fost folosit pentru caracterizarea unor regimuri atât de diferite între ele, cum au fost Germania nazistă, Rusia stalinistă, Republica lui Platon, dinastia chineză Qi, Italia fascistă, Nicaragua sandi-nistă, India din timpul dinastiei Mau-ryu, Imperiul Roman sub Diocleţian, Geneva sub Calvin*, Japonia sub dinastia Meiji, Sparta antică şi Statele Unite nu numai din anii 1960, ci şi din 1840, termenul ar putea să pară lipsit de orice semnificaţie utilă în perimetrul ştiinţelor sociale. El rămâne în schimb un indicator preţios pentru înţelegerea caracterului pe care l-a avut ideologia războiului rece şi astfel interesează sociologia cunoaşterii din perioada posthelică. BRB

Bibliografie

Arendt, H., *Originile totalitarismului*, trad. de I. Dur şi M. Ivănescu, Bucureşti, Huma-nitas, 1994.

— Barber, B. R., „Conceptual foundätions *of* totalitarianism", în *Totalitarianism în Perspective*, *C*. J. Friedrich, M. Curtis şi B. R. Barber ed., New York, Prae-ger, 1969.

— Eckstein, H. Şi D. Apter ed.. *Comparative Politics*, New York, Free Press *of* Glencoe, 1963.

— ♦ Friedrich, C. J. Şi Z. Brzezinski, *Totalitarian Dictatorship and Autoeraey*, New York, Praeger, 1967.

— Kjrkpatrick, J., „Dictatorship and the double standards", în *Commentary*, 68.5 (1979), pp. 34-45.

— Moore Jr., B., *Political Power and Social Theory*, Cambridge, Mass.. Harvard University Press, 1958.

— Popper, KL, *Societatea deschisă şi duşmanii ei*, 2 vol.. Trad. De D. Stoianovici, Bucureşti, Humanitas, 1993.

— Revel, J.-F., *The Totalitarian Temptation*, Londra, Secker & Warburg, 1976.

— ♦ Talmon, J. L., *The Origins of Totalitarian Democracy*, New York, Praeger, 1961.

— Wolfe, B., *Communist Totali-tarianism*, Boston, Beacon, 1956.

tradiţie în sens literal tradiţia acoperă toate elementele culturii noastre care au fost transmise şi preluate djn trecut, în acest sens foarte larg, practic singurele lucruri netradiţionale din perimetrul culturii sunt cele vădit noi sau eminamente tranzitorii. În accepţiunea curentă însă cuvântul „tradiţie" este rezervat pentru obiceiurile, ceremoniile, credinţele şi instituţiile care sunt nu doar vechi, ci cărora le acordăm totodată o valoare aparte în prezent. Este vorba îndeobşte de o valoare morală sau religioasă, dar ea poate fi şi politică sau educaţională. În orice caz, o tradiţie propriu-zisă este un element al culturii care, oricât de vechi ar fi, este preţuit în prezent din raţiuni funcţionale sau rituale. Interesul ce se acordă actualmente tradiţiei a fost dobândit de ea la începutul secolului al XIX-lea. Era epoca în care consecinţele celor două mari revoluţii, democratică şi industrială, păreau a implica erodarea, dacă nu chiar nimicirea, multora dintre părţile cele mai vechi ale moştenirii culturale şi sociale occidentale; era vorba în special de familia lărgită, de comunitatea locală, de parohie, breaslă, meşteşug, ca şi de aristocraţie şi de monarhie. S-a conturat atunci în Occident o distincţie pregnantă între „tradiţional" şi „modem", în litere, arte, filosofie şi politică întâlnim atunci critici răspicaţi şi adesea influenţi ai revoluţiei şi reformei,

chiar ai modernităţii în ansamblu.

Aceştia erau „tradiţionaliştii” şi, de prin anii 1830, nou-desemnaţii „conservatori” din viaţa politică şi culturală. Preocuparea pentru tradiţie şi trecutul istoric fusese până atunci limitată în cea mai mare parte la cercul iubitorilor de antichităţi şi al sentimentalilor. În secolul al XLX-lea, în principal ca parte a reacţiei de ansamblu faţă de individualismul iusnaturalist, interesul pentru tradiţie a devenit virtualmente elementul de căpetenie al ştiinţelor sociale în curs de formare, îndeosebi al antropologiei, sociologiei, filologiei comparate şi folcloristicii. Studiul detaliat al tradiţiilor importante din prezent era privit ca o fereastră deschisă spre trecut.

Cuvântul „tradiţie” a contribuit la constituirea uneia din tipologiile importante din gândirea socială occidentală a secolelor al XIX-lea şi al XX-lea. Contrastul dintre tradiţional şi modern a dobândit o foarte clară semnificaţie tipologică, începând de la politică şi până la arte. Iar modul particular în care s-a realizat trecerea de la primul la cel de-al doilea în Europa Occidentală la finele secolului al XVIII-lea a fost transformat, prin generalizare, într-o paradigmă aplicabilă întregii lumi din trecut şi din prezent. Astfel, cuplurile de contrarii „statut/contract” la Maine*, „tradiţional/democratic” la Tocqueville*, „feudal/burghez” la Marx*, „tradiţional/raţional” la Max Weber* şi mecanicLorganic” la Dürkheim* pot fi considerate ca având-şi sorgintea conceptuală în „marea transformare” din Occident. Era implicat şi un aspect dinamic: ideea că în mod natural sau normal dezvoltarea are loc de la tradiţional la modern şi că ţine de responsabilitatea omului de stat luminat să înlesnească prin orice mijloc disponibil această evoluţie. Comte*, Marx şi Lester Ward au crezut toţi în mod implicit în acţiunea unei legi ireversibile care făcea ca pretutindeni societatea tradiţională să se transforme în una modernă, desemnată de ia caz la caz drept capitalistă, socialistă, tehnologică, democratică, individualistă ş.a.m.d. Pe nesimţite, distincţia dintre tradiţional şi modern a căpătat un caracter partizan: ceea ce era tradiţional în lume era inferior şi se cerea remediat. Majoritatea economiştilor occidentali au ajuns să considere modernizarea ca fiind aspiraţia automată şi ţelul politic al popoarelor „tradiţionale” din întreaga lume; ajutorul occidental pentru Lumea a Treia putea fi astfel ancorat adânc în această tipologie pregnant etnocentrică, care în prezent nu este nicăieri mai vizibilă decât la Banca Mondială. (→ *progres*)

RN

Bibliografie

Lerner, D., *The Passing of Tradiţional Society*, Glencoe, III., Free Press *of* Glencoe, 1958.

— Nisbet, R., *The Social Bond*, New York, Knopf, 1970.

— ♦ Schils, E., *Tradition*, Chicago, Chicago University Press, 1981.

— Tocqueville, A. De, *Despre democraţie în America*, trad. de M. Boiangiu şi B. Staicu, Bucureşti, Humanitas, 1995.

Troţki, Lev (nume adoptat al lui Lev Davidovici Bronstein; 1879-1940) Gânditor politic şi revoluţionar marxist rus. Îmbrăţişând de tânăr marxismul*, Troţki s-a implicat în activităţi revoluţionare, iar în 1905 s-a afirmat ca cel mai proeminent lider al sovietului din Sankt Petersburg. Arestat şi exilat în Siberia, evadează şi petrece în Europa deceniul anterior anului 1917. Revenind în ţară după Revoluţia din februarie, li se alătură bolşevicilor şi lui Lenin*, devenind împreună cu acesta conducătorul insurecţiei din octombrie şi arhitectul revoluţiei ce a urmat. În calitate de comisar pentru afacerile externe a condus tratativele de pace cu nemţii de la Brest-Li-tovsk, iar în calitate de comisar de război a creat şi condus la victorie Armata Roşie în timpul Războiului civil. După moartea lui Lenin, în 1924, s-a trezit izolat şi pus în minoritate în cadrul partidului, după care prăbuşirea sa a fost la fel de rapidă şi de spectaculoasă pe cât fusese ascensiunea sa la putere. În 1929 a fost alungat din Uniunea Sovietică şi, după ce şi-a schimbat de câteva ori locul de refugiu, în 1937 s-a stabilit definitiv în Mexic, unde în 1940 a fost asasinat, probabil din ordinul direct al lui Stalin. Troţki este una dintre cele mai dramatice şi mai fascinante figuri din istoria revoluţionară a secolului al XX-lea. Strălucit orator şi organizator, cu fler pentru elementul teatral, a fost un lider carismatic în timpul unor evenimente cruciale, deşi destul de neînzestrat pentru activitatea de partid şi politică de rutină, iar comportamentul său intransigent, adesea arogant, ca şi atitudinea sa de superioritate faţă de oamenii de mai mică anvergură l-au lăsat* iară o bază politică şi fără susţinători, vulnerabil la manevrele abile ale altora. Şi-a păstrat însă curajul şi când era înfrânt, rămânând până la sfârşit activ şi răspicat, iar în cursul anilor 1930 a adunat în jurul său, devenind purtătorul lor de cuvânt, pe revoluţionarii din afara Uniunii Sovietice care, rămaşi loiali idealurilor din 1917, vedeau în stalinism (/. *V. Stalin*) o „degenerare” a revoluţiei. Mişcarea troţkistă a fost însă ineficientă, iar ultimii ani de viaţă ai lui Troţki au fost consacraţi în principal salvării puţinului care rămăsese dintr-o epocă odinioară eroică; vocea sa, în măsura în care se făcea auzită, era unuia care vorbea în pustiu.

Oricare ar fi verdictul privitor la cariera sa politică şi la rolul său istoric, Troţki merită amintit în aceeaşi măsură, dacă nu chiar mai mult, pentru ideile

sale politice şi sociale în general (a scris abundent în tot decursul vieţii) şi în particular pentru modul în care a analizat fenomenul revoluţiei socialiste într-o societate înapoiată, încă din 1906 formulase despre Revoluţia rusă o teorie care respingea concepţia dominantă printre comili-tonii marxişti, că o societate cum era cea din Rusia trebuia mai întâi să parcurgă o dezvoltare capitalistă şi o revoluţie burgheză înainte de a aborda următorul stadiu, cel socialist. Concepţia sa, care era aproape cu totul originală şi care a devenit cunoscută drept „teoria revoluţiei permanente", se baza pe ceea ce mai târziu avea să numească „legea dezvoltării inegale şi combinate". Societăţile de felul celei din Rusia, susţinea el, rămânând în cea mai mare parte înapoiate şi subdezvoltate, fuseseră totuşi penetrate de influenţe occidentale, adoptaseră unele dintre cele mai avansate metode în producţie şi în relaţiile economice, iar aceste pungi sau insule ale dezvoltării dăduseră, la rândul lor, naştere unor centre urbane, unui proletariat numeros, unei elite intelectuale occidentali-zate şi unor forme radicale de opoziţie şi activism politic. La aceasta se adăuga faptul că, întrucât industrializarea fusese impusă din afară, de către stat, burghezia rămânea slabă şi liberalismul ineficient. Contradicţiile rezultate de aici într-o astfel de societate – înapoiere coexistând cu modernitatea, dar aflată şi în conflict cu aceasta – creau o tensiune şi o instabilitate crescânde şi împingeau noile forţe radicale la o confruntare directă cu vechiul regim, confruntare ce nu se putea rezolva decât printr-un salt vir-tualmente instantaneu în era posteapi-talistă, socialistă. Troţki era însă pe deplin conştient că populaţia majoritară ţărănească, interesată în cel mai bun caz să capete pământ, nu-i va urma pe muncitori pe calea lor radicală. El anticipa izbucnirea unei conflagraţii revoluţionare generale în Europa şi trăgea concluzia că, dacă s-ar întâmpla acest lucru, în Rusia un guvern muncitoresc s-ar putea bizui pe un sprijin din afară spre a duce mai departe transformările economice, biruind tendinţele reacţionare din rândurile ţărănimii. În felul acesta, credea el, „inegalitatea dezvoltării" avea să culmineze într-o „dezvoltare combinată", adică în conjugarea a două stadii istorice ale dezvoltării sociale şi economice. (*troţkism*) Evenimentele din 1917 au confirmat, după părerea lui Troţki, valabilitatea în ce priveşte esenţialul a analizei sale teoretice – căreia şi Lenin însuşi, la început sceptic, i-a acordat ulterior un oarecare credit. Dar, după cum se ştie, revoluţia europeană nu s-a materializat, iar după aceea Troţki a înclinat din ce în ce mai mult să pună acest eşec pe seama doctrinei lui Stalin privind „socialismul într-o singură ţară", doctrină ce ar fi urmărit să abandoneze atât revoluţia mondială, cât şi orientarea socialistă internaţională, dând prioritate obiectivelor sovietice exclusiv interne. În numeroase scrieri din anii 1930 Troţki a analizat stalinismul, calificându-l în mod alternativ, iar uneori şi concomitent, drept „bonapar-ţism", colectivism „thermidorian", birocratic sau ca fiind de-a dreptul o „trădare", ori chiar aberaţie a unei minţi bolnave. Niciuna din aceste

susţineri nu s-a dovedit convingătoare, după cum o dovedesc chiar categoriile confuze şi uneori contradictorii de care se servea analiza lui, iar el, deşi a contribuit, poate mai mult ca oricine, la demascarea şi înfierarea dimensiunilor fără precedent ale ororilor sau, cum le spunea el, „crimelor" lui Stalin, nu prea ştia cum să interpreteze faptul că între timp Stalin efectua o transformare totală a societăţii sovietice. Dificultatea poziţiei – deopotrivă teoretice şi politice – a lui Troţki venea din faptul că, deşi îl ataca pe Stalin, continua să sprijine înfăptuirile Revoluţiei din octombrie şi – lucru cât se poate de semnificativ – din refuzul său de a recunoaşte orice legătură posibilă între ceea ce se petrecuse sub Stalin şi concepţia originară leni-nist-bolşevică despre partid şi politică. Ironia face ca tocmai Troţki să fi fost cel care la început (încă din 1903) a denunţat bolşevismul ca fiind o reţetă pentru o „dictatură *asupra* proletariatului", iar pe Lenin personal ca fiind un conspirator gen Robespierre, ce complota în vederea subminării mişcării socialiste democratice din Rusia. De fapt, aceste scrieri din tinereţe, care au dus la o ruptură totală cu Lenin în perioada 1903-1917, rămân până în ziua de azi cea mai bună analiză a relaţiei dintre înapoiere şi bolşevism* sau a ceea ce azi ar fi numit fenomenul structural prin care precaritatea instituţiilor sociale dă naştere dominaţiei autonome a politicului şi a statului asupra societăţii. După împăcarea sa cu Lenin, în 1917, Troţki nu a mai repus niciodată pe tapet ceea ce sesizase şi analizase cu atâta francheţe odinioară. Lucru ce poate fi înţeles, ţinând cont de îngrădirile politice la care a fost supus între anii 1920 şi 1930; dar el nu şi-a dat seama niciodată cât de mult devenise dependentă de bolşevism teoria revoluţiei permanente susţinută de el şi că, fără voia sa, aceasta ajunsese un accesoriu al stalinismului. Totuşi, analiza sociologică şi politică făcută de Troţki stării de înapoiere, a posibilităţilor multiple pe care le oferea o evoluţie istorică particulară şi a dinamicii schimbării revoluţionare au transformat semnificativ relevanţa marxismului în secolul al XX-lea: dintr-o teorie menită iniţial să ofere înţelegerea viitorului capitalismului european, el a devenit o teorie aplicabilă mai mult societăţilor „nedezvoltate", neeuropene, după cum, cel puţin parţial, avea s-o dovedească istoria ulterioară. Sub stindardul marxismului luase naştere în lumea pre-capita-listă un nou fel de colectivism*, deşi acesta avea prea puţin în comun cu genul de societate preconizat de Troţki. Troţki a izbutit mai bine ca oricine în încercarea de a-i explica logica istorică, chiar dacă însuşi destinul său simbolizează cel mai bine limitele gândirii sale politice, ca şi caracterul limitat al acestui colectivism. N"

Bibliografie

♦ Day, *R.*, *Leon Trotsky and the Politics of Economic Isolation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973.

— ♦ Deutscher, L, *The Prophet Armed*, *The Prophet Unarmed*, *The Prophet Outcast*, 3 vol., Londra, Oxford University Press, 1954,1959,1963.

— Howe, L, *The Basic Writings of Trotsky*, Londra, Secker & Warburg, 1964.

— ♦ Knei-Paz, B., *The Social and Political Thought of Leon Trotsky*, Oxford, Oxford University Press, 1978.

— ♦ Kolakowski, L., *Main Currents în Marxism*, v6l. III, Oxford, Oxford University Press, 1978.

— Trotsky, L., *Terrorism and Communism* (1920), trad. de M. Schachtman, Ann Arbor, University *of* Michigan Press, 1961. –, *The History of the Russian Revolution* (1932-1933), trad. de M. Eastman, Londra, Gollanez, 1965. –, *The Permanent Revolution* şi *Results and Prospects*, trad. de J. G. Wright, rev. B. Pearce, Londra, New Park, 1962. –, *My Life*, trad. de M.

Eastman, Harmondsworth, Penguin, 1975.

— *The Revolution Betray ed*, trad. de M.

Eastman, Londra, Faber & Faber, 1937.

troţkism Varianta a marxismului* derivată în cea mai mare parte din lucrările lui Troţki* şi îndeosebi din scrierile sale critice, din ultima parte a vieţii, la adresa stalinismului (→ *L V Stalin*) şi a Uniunii Sovietice. Troţ-kismul păstrează teza marxistă originară a necesităţii revoluţiei proletare, dar refuză să vadă în Uniunea Sovietică sau în regimurile comuniste din estul Europei întruchipări autentice ale socialismului. Unii troţkişti rămân credincioşi caracterizării iniţiale date de Troţki Uniunii Sovietice, de stat al muncitorilor degenerat; alţii dau acestui regim caracterizarea mai radicală de capitalism de stat*.

DLM

Tucker, Benjamin R. (1854-1939) Anarhist american. Publicist şi jurnalist, Tucker a devenit cel mai de seamă exponent al anarhismului* individualist din epoca sa.

lurgot, Anne-Robert Jacques (1727 – 1781) Economist francez. A fost influenţat de ideile generale ale iluminismului francez* şi în special de doctrinele economice ale fiziocraţiei*. De la aceasta din urmă a preluat ataşamentul faţă de o politică economică *laissez-faire**, pe care a încercat s-o

pună în aplicare – fără succes – în cursul scurtei perioade în care a fost controlor general de finanţe al lui Ludovic al XVI-lea. Cea mai cunoscută lucrare a sa este *Réflexions sur la formation et la distribution des richesses* (1766). DLM

u utilitarism Denumirea acelei tradiţii din teoria etică potrivit căreia, în mod direct sau indirect, justeţea actelor, a politicilor, a deciziilor şi a opţiunilor trebuie judecată în funcţie de tendinţa lor de a promova fericirea celor afectaţi de ele. Este asociată cu numele lui Jeremy Bentham* şi John Stuart Mill*, mai recent cu cele ale lui Henry Sidgwick* şi G. E. Moore, iar şi mai recent, cu cele ale lui J. C. Smart şi R. M. Hare. De la Bentham şi Mill încoace, utilitarismul n-a încetat să ocupe un loc central în teoretizarea morală; iar în prezent, ca urmare a dezvoltării impetuoase a eticii aplicate, în fiecare arie problematică unde stă la baza uneia sau alteia dintre poziţiile ce se înfruntă, el a ajuns să aibă un impact semnificativ asupra gândirii morale a multor nespecialişti. Bentham considera că un act este just dacă tinde să promoveze fericirea, şi nejust dacă tinde să producă opusul fericirii, fericirea fiind înţeleasă ca plăcere, iar nefericirea ca durere sau absenţă a plăcerii. Plăcerile şi durerile urmau a fi evaluate sau cântărite folosind aşa-numitul „calcul felicific” (de pildă, după intensitatea, durata şi proximitatea lor), care făcea cu putinţa ca plăcerilor şi durerilor să le fie atribuite valori sau unităţi asupra cărora să fie efectuabile operaţii aritmetice. Acest calcul era independent de particularităţile indivizilor, putând fi aplicat la plăceri diferite ale unor persoane diferite şi lua în considerare şi intensitatea, adică gradele diferite de plăcere ale diferiţilor oameni. Amploarea, adică numărul total de persoane afectate de act, constituia o parte importantă a calculului. Justeţea actelor era determinată, aşadar, prin însumarea unităţilor sau a valorilor diferitelor plăceri şi dureri produse la diferiţi oameni afectaţi de respectivul act: un act era just dacă producea un excedent de plăcere în raport cu durerea. Ţelul global era maximizarea plăcerii, adică producerea celui mai mare excedent de plăcere comparativ cu durerea în colectivitatea celor afectaţi. Ţel exprimat prin formula „maximum de fericire pentru cât mai mulţi”, pe care cercul de reformatori sociali, politici şi juridici strânşi în jurul lui Bentham căuta să-l transpună în societate. (*mdicalism filosofic*) În ciuda anumitor rezerve, John Stuart Mill accepta poziţia generală a lui Bentham, inclusiv hedonismul acestuia şi teza sa că acţiunile noastre sunt motivate în întregime de plăcere şi durere. Mill însă voia să ia în considerare nu doar cantitatea, ci şi calitatea plăcerilor, vorbind despre plăceri superioare şi plăceri inferioare; ceea ce generează dificultaţi. Pentru că nu este clar dacă se poate susţine o distincţie între calităţile plăcerilor (obiecţia fiind că plăcerea e plăcere, deşi cauzele ei pot varia) şi dacă o astfel de distincţie se pretează la un calcul care permite atribuirea de valori sau unităţi plăcerilor şi, ca atare,

însumarea şi compararea în mod impersonal a diferitelor plăceri. Utilitarismul clasic al lui Bentham şi Mill este o formă de utilitarism-al-ac-telor (engl, *act-utilitarianism*) (uneori s-au formulat dubii cu privire la interpretarea în acest fel a lui Mill), iar acest tip de utilitarism, conform căruia un act este just dacă urmările lui sunt cel puţin la fel de bune ca acelea ale oricărei alternative, este astăzi pus în contrast cu alte tipuri, cum sunt utili-tarismul-regulilor (engl, *rule-utilita-rianism*) şi generalizarea utilitară (precum şi cu utilitarismul-motivelor) (engl, *motive-utilitarianism*). Potrivit utilitarismului-regulilor, un act este just dacă se conformează unei reguli a cărei respectare generală ar avea/are consecinţe bune. Ceea ce urmăreşte acest tip de teorie, care se prezintă sub mai multe forme, este de a diminua accentul pus pe consecinţele actelor şi de a conferi un rol mai mare în determinarea justeţei actelor (consecinţelor), conformării la reguli. Potrivit generalizării utilitare, un act este just dacă aparţine unui gen ce ar avea/are consecinţe bune în ipoteza că actele de acest gen ar fi săvârşite în mod universal/general. Intenţia acestei teorii este de a pune justeţea unui act în funcţie nu de consecinţele lui efective, ci de consecinţele pe care el le-ar avea în situaţia ipotetică în care un act de acest fel ar fi săvârşit în mod universal/general Chestiunea dacă generalizarea utilitară este sau nu o versiune a utilitarismului-regulilor şi chestiunea dacă nu cumva acesta din urmă este reductibil la utilitarismul-actelor sunt ele însele obiect de controversă (Lyons).

Termenul „utilitarism” desemnează, aşadar, nu o teorie unică, ci un mănunchi de teorii ce constituie variaţii pe aceeaşi temă. Această temă cuprinde patru componente: (1) o componentă „consecvenţială”, conform căreia justeţea se leagă într-un fel sau altul cu producerea de consecinţe bune; (2) o componentă valorică, potrivit căreia aprecierea consecinţelor ca fiind bune sau rele se face cu ajutorul unui standard al binelui intrinsec; (3) o componentă extensională, conform căreia la determinarea justeţei se cer luate în calcul nu doar consecinţele actului pentru agent, ci şi modul cum îi afectează el pe toţi ceilalţi; (4) un principiu al utilităţii, conform căruia trebuie să se urmărească maximizarea a ceea ce potrivit cu standardul binelui este în mod intrinsec bun. Poziţia „act-utilitară”, că actele sunt juste sau nejuste doar în virtutea calităţii bune sau rele a consecinţelor lor, posedă cele patru componente. Componenta ei corespunzătoare lui (1) este consecvenţialismul sau teza după care doar consecinţele fac ca un act să fie just sau nejust Consecvenţialismul însuşi este larg discutat şi criticat, cu totul independent de dificultăţile generale ce se pot ivi cu privire, de pildă, la determinarea începutului şi a sfârşitului consecinţelor unui act sau în legătură cu specificarea locului ce revine circumstanţelor în viziunea con-secvenţialistă despre justeţe. Pe de altă parte, în legătură cu consecvenţialis-mul apar probleme şi independent de includerea lui în utilitarismul-actelor. În trecut,

ele erau centrate în jurul apărării consecvenţialismului împotriva teoriilor rivale despre ce anume face ca un act just să fie just şi împotriva acuzaţiilor potrivit cărora consecvenţialismul ar da în vileag un spirit corupt (căci nu exclude nicio clasă de acte ca fiind nejuste în mod independent de consecinţele lor) şi ne-ar lăsa la discreţia celor răi (cărora le ajunge să facă mai rele consecinţele alternativelor comparativ cu cele ale actului pe care ele vor să-l săvârşească). Cu timpul însă controversa s-a deplasat din ce în ce mai mult spre mult discutata acuzaţie că punctul de vedere consecvenţialist ne-ar face să abandonăm multe dintre proiectele, angajamentele şi relaţiile noastre, şi astfel să ne pierdem integritatea, deoarece conform lui nu ne-ar fi îngăduit să fim preocupaţi în mai mare măsură de proiectele noastre decât de ale altcuiva decât dacă ne-ar dicta-o consecinţele (Williams, *apud* Smart şi Williams). În al treilea rând vin problemele ce se pun în legătură cu utilitarismul-actelor ca urmare a includerii în el a consecvenţialismului. Într-o vreme ele se refereau în cea mai mare parte la natura, locul şi ponderea regulilor morale şi sociale în cadrul acestui tip de utilitarism; în prezent ele vizează cel mai adesea natura, locul şi ponderea drepturilor morale individuale în cadrul utilitarismelor în general, în consecvenţialism ceea ce contează sunt consecinţele, nu unde anume se produc ele sau cine ce plăceri are, iar modurilor de a defini justeţea independent de persoane li s-a imputat că nu iau în serios separaţia dintre persoane, altfel spus, că nu acordă consideraţia cuvenită oamenilor ca persoane autonome având-şi fiecare individualitatea sa, proiectele şi preocupările sale, şi o demnitate inerentă. Cât de convingătoare sunt aceste o-biecţii aduse utilitariştilor e o chestiune aprig disputată; persistenţa lor însă a stimulat dezvoltarea de teorii ale drepturilor morale individuale menite să protejeze persoanele (Dworkin). Orice utilitarism-al-actelor (ca de altfel şi toate celelalte utilitarisme) trebuie să cuprindă un standard al binelui intrinsec, în raport cu care să fie evaluate consecinţele actelor. În linii foarte mari, se poate trasa o distincţie între standarde hedoniste şi standarde nehedoniste sau ideale, deşi înăuntrul fiecărei tabere se fac şi alte distincţii. Hedonismul poate lăsa loc numai plăcerii fizice; sau poate, ca la Bentham, să includă şi lucruri (mai vag definite) precum folosul şi avantajul. Atât Mill, cât şi Sidgwick au adoptat standarde ţinând de plăcere, deşi cu unele deosebiri: în timp ce Mill tăcea distincţii calitative între plăceri, Sidgwick a introdus, independent şi alături de standardul său de plăcere, un principiu de dreptate spre aşvidenţia în teoria sa, pe lângă preocuparea pentru maximizarea plăcerii, şi o preocupare pentru distribuţie. Diferenţe există şi înăuntrul celeilalte tabere, a standardului ideal. W. T. Stace formulează standardul său pentru bine în termeni de fericire, care include plăcerea fără a se reduce la ea, în timp ce Hastings Rasndall şi G. E. Moore considerau că, pe lângă plăcere şilsau fericire, anumite lucruri (cum ar fi experienţa estetică) sunt în mod intrinsec bune. Cele două tabere sunt de

acord în privinţa lucrurilor considerate a fi intrinsec bune: este vorba de anumite stări sufleteşti sau de conştiinţă, desemnate în chip colectiv drept „plăcere”, „fericire” etc. În vremea din urmă se observă o îndepărtare de concepţia despre valoare şi utilitate axată pe stări sufleteşti, către o concepţie axată pe satisfacerea intereselor, „interes” fiind aici un termen generic ce acoperă o multitudine de dorinţe sau preferinţe. În acest caz capătă o importanţă capitală întrebarea care sunt dorinţele a căror satisfacere ar trebui maximizată – cele prezente, cele viitoare, cele raţionale?

— Iar cei ce îmbrăţişează această orientare pun accentul finalmente pe dorinţele raţionale şi informate, din cauza problemelor pe care le ridică dorinţele prezente şi cele viitoare. Devine astfel necesară şi se cere apărată o teorie detaliată a valorii care să dea conţinut mai specific noţiunii de dorinţe raţionale. Fie că se adoptă despre valoare şi utilitate o concepţie axată pe stări sufleteşti sau una axată pe ideea de dorinţă raţională, trebuie să fie posibile comparaţii interpersonale privitoare, să zicem, la fericire sau la împlinirea dorinţelor; în privinţa acestei posibilităţi există numeroase dispute, deşi utilitariştii şi economiştii au adus în această direcţie contribuţii noi şi importante.

În cazul utilitarismului-actelor componenta extensională cuprinde toate persoanele afectate de actul cu pricina şi le cuprinde în mod egal, în măsura în care sunt afectate. Trebuie incluse cumva şi animalele? Bentham credea că da, deoarece considera că şi ele simt durerea; în schimb nu este evident, în cazul că explicăm valoarea prin prisma satisfacerii dorinţelor, dacă animalele pot sau nu să aibă dorinţe raţionale. După cum nu este clar nici în cazul nou-născuţilor, al indivizilor grav debili mintal şi al celor aflaţi în stare de comă (care nu satisfac nici standardul lui Bentham). Parte din această problemă, după cum rezultă clar din controversele privind avortul, constă în a decide cine sau ce ar urma să conteze drept persoană; pentru aceasta s-ar cere elaborate şi justificate criterii de aplicare a atributului de persoană. Un standard sau altul al binelui intrinsec este necesar pentru a se putea aplica criteriul utilităţii, pentru că o formulare abstractă, de felul „Maximizează întotdeauna utilitatea netă!”, nu ne spune ce să maximizăm. Un standard al binelui face posibilă o formulare concretă, aplicabilă, precum „Maximizează întotdeauna satisfacerea netă a dorinţelor!” Principiul utilităţii este un principiu de maximizare ce-i îndeamnă pe aderenţi să maximizeze în lume ceea ce, potrivit cu standardul binelui adoptat de ei, este intrinsec bun; iar în cazul utilitarismului-actelor, principiul se aplică direct actelor. La acest din urmă punct se ivesc dificultăţi: se poate întâmpla ca aplicarea directă a principiului pe baza considerării fiecărui act în parte (a) să vină în conflict cu „convingerile morale curente” (utilitatea poate fi maximizată într-un caz

particular vătămând, de pildă, pe cineva) şi (b) să nu maximizeze utilitatea globală chiar dacă utilitatea este maximizată în fiecare ocazie în parte (o persoană ce doreşte să devină alergător de performanţă ar putea, spre exemplu, să constate că de fiecare dată când ar trebui să se ducă la antrenament doreşte mai mult altceva, astfel încât, deşi maximizează întotdeauna satisfacerea dorinţelor în ocaziile particulare, nu-şi satisface niciodată dorinţa globală de a fi alergător de performanţă). Pentru a înlătura aceste dificultăţi şi anumite altele, R. M. Hare şi alţi utilitarişti au elaborat o interpretare a gândirii morale desfăşurată pe două niveluri, interpretare ce constituie un fel de utilitarism-al-regulilor la nivelul întâi sau intuitiv, făcând să intervină aici reguli şi drepturi, şi un fel de utilitarism-al-actelor la nivelul al doilea sau critic. Elementul crucial al acestei teorii rezidă în folosirea utilitarismului-actelor la nivelul critic în vederea alegerii la nivelul intuitiv a acelor orientări după care să ne călăuzim viaţa; iar orientările alese vor fi acelea a căror acceptare generală va maximiza utilitatea. Astfel, dat fiind că aceste orientări au fost alese ţinând cont de situaţiile în care e probabil că ne vom găsi, acţiunea în conformitate cu ele ne va oferi, după toate probabilităţile, cea mai bună şansă de a face ceea ce trebuie făcut, adică de a săvârşi acel act ale cărui consecinţe totale sunt cel „puţin la fel de bune ca acelea ale oricărei alternative. Teoria lui Hare este doar indirect consecvenţialistă, deoarece exclude o invocare amplă a consecinţelor actelor la nivelul intuitiv; ceea ce înlătură în mod efectiv dezacordurile cu „opinia comună”. Cum la nivelul intuitiv această teorie nu aplică principiul utilităţii examinând actele considerate separat unul de altul, ca evită şi celelalte probleme pe care le creează o astfel de aplicare. RGp

Bibliografie

Bentham, I, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789), ed. J. Harrison, Oxford, Blackwell, 1948.

— Brandt, R B., *A Theory of the Goodandthe Right*, Oxford, Clarendon Press, 1979.

— Dworkin, R., *Taking Rights Seriously*, ed. Rev., Londra, Duckworth, 1979.

— Hare, R M., *Moral Thin/ting*, Oxford, Clarendon Press, 1981.

— Lyons, D., *Forms and Limits of Utilitarianism*, Oxford, Oxford University Press, 1965.

— Mill, J. S., *Utilitarismul*, trad. de V. Mureşan, Bucureşti, Alternative, 1994.

— Moore, G. E., *Principia Ethica* (1903), Cambridge, Cambridge University Press, 1959.

— *Ethies* (1912), Oxford, Oxford University Press, 1961.

— Rasndall, H., *Theory of Good andEvil*, *2* vol., Oxford, Clarendon Press, 1924.

— Regan, D. H., *Utilita-rianism and Co-operation*, Oxford, Clarendon Press, 1980.

— Sidgwick, H., *The Methods of Ethies* (1874), ed. A VII-a, Londra, Macmillan, 1907.

— Smart, J. J. C. Şi B. A. O. Williams, *Utilitarianism*: *For and Against*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973 (include J. J. C. Smart, „An outline *of* a System *of* utilitarian ethies" şi B. Williams, „A critique *of* utilitarianism").

— Stace, W. T., *The Concept of Morals*, New York, Macmillan, 1937.

utopism *Utopia* este titlul faimoasei cărţi (din 1516) a lui Sir Thomas More*: neologismul său, „utopia", exploatând asemănarea dintre cuvintele greceşti *eu* „bun" şi *ou* „nu", co-notează un loc care este deopotrivă „bun" şi aflat „nicăieri". Începând de atunci, termenul e folosit cu înţelesul de societate ideală sau, peiorativ, societate imposibilă – sau şi una, şi alta. Utopiile au fost adesea desconsiderate sau dispreţuite doar pentru faptul că nu erau ancorate în realitatea contemporană. Ele îndeplinesc totuşi în gândirea politică două funcţii importante – aceea de a critica în mod explicit rânduielile sociale şi politice existente, dintr-o perspectivă radicală, şi nu din una reformistă, şi aceea de a oferi noi idealuri şi de a ilustra în ce fel ar putea fi acestea realizate îjvcadrul unei societăţi diferite. Majoritatea gânditorilor utopici caută să promoveze bunăstarea şi fericirea indivizilor şi să descrie în detaliu instituţiile sociale şi fonnele de viaţă personală apte să ducă la acest rezultat; ceea ce le plasează în afara făgaşului obişnuit al teoriei politice, care pune accentul pe politic şi adesea neglijează elementul personal. Gândirea utopică nu este întotdeauna uşor de recunoscut. Inconfundabile sunt acele utopii care descriu în formă literară o societate ideală: romane despre societăţi perfecte din viitor sau din trecut, ori tărâmuri ideale „de aiurea". Există însă şi scrieri neliterare cu conţinut utopic: coduri ideale de legi concepute de gânditori iluminişti ca abatele Morelly şi propuneri amănunţite de experimente

comunitare, ca acelea ale lui Owen*. Unii gânditori sociali au înclinaţii utopice care-şi află expresie în pledoariile lor pentru un ideal cum este proprietatea comună, de unde decurg o seamă de consecinţe importante pentru organizarea socială şi politică. Utopismul însă nu se rezumă la pledoaria pentru un ideal; altminteri toţi gânditorii politici ar fi într-o privinţă sau alta utopici. El presupune în plus aplicarea acestui ideal sau a acestor idealuri la toate aspectele vieţii sociale, cu consecinţe revoluţionare pentru reorganizarea societăţii. Utopismul, de bună seamă, nu este o ideologie (în ciuda terminaţiei „ism"), pentru că au fost imaginate numeroase feluri de utopie, la stânga şi la dreapta spectrului politic, dar şi în afara acestor categorii. El *este* o metodă aparte de reflecţie asupra politicii şi a societăţii, prin care se caută forma perfectă de organizare socială, cea mai bună sau cea mai fericită, neîngrădită de ataşamente faţă de instituţiile existente. Printre cele mai cunoscute şi mai exemplare utopii se numără *Republica* lui Platon*, un stat ideal cârmuit de regi-filozofi („paznicii") care trăiesc în comun, fără proprietate privată şi îşi petrec timpul contemplând binele şi adevărul, pe care le realizează prin decretele lor; *Utopia* lui More, o comunitate insulară organizata pe baza traiului în comun, a proprietăţii comune, a securităţii materiale şi a obligaţiei de a munci; *Noua Atlantida* (1627) a lui Bacon*, o societate condusă de oameni de ştiinţă după principii luminate, ştiinţifice; *Cetatea Soarelui* (1602) a lui Campanella*, o cetate construită după o schemă de cercuri concentrice, ai cărei cetăţeni îşi dedică viaţa cunoaşterii şi evlaviei; diversele utopii senzuale sau légaliste datorate gânditorilor iluminişti Mably, Morelly, Bretonne şi Diderot*; proiectele de comunităţi utopice ale primilor socialişti ca Owen, Fourier* şi Cabet*; *Looking Backward* (1888) a lui Edward Bel-lamy*, care descrie Statele Unite din anul 2000 ca pe o societate tehnologică şi socialistă; şi *News From Now-here* (1891) a lui William Morris*, o societate idilică, rurală şi meşteşugărească, condusă după principii marxiste.

Numărul utopiilor înregistrate se ridică la multe mii (Sargent), ceea ce face cu neputinţă o descriere generală a conţinutului lor. Câteva teme şi structuri recurente merită însă evidenţiate. Foarte multe utopii propun o formă de proprietate socializată sau comună şi vorbesc despre efectele nocive ale existenţei proprietăţii private (*comunism*). Majoritatea utopiilor de acest fel sunt egalitare în principiu, chiar dacă nu şi în fiecare detaliu. Această pledoarie susţinută în favparea proprietăţii comune sau colective constituie o critică, directă sau pebcolite, a societăţilor în care trăiau actorii respectivi şi unde proprietatea privată (asupra pământului sau a capitalului) era instituţia socială dominantă şi era privită, în consecinţă, drept cauza de căpetenie a relelor sociale. (în secolul al XIX-lea a apărut în Statele Unite un curent utopic divergent, unde mulţi autori imaginau utopii' „capitaliste ameliorate" – un

capitalism fără capitalişti!

— Vezi Negley şi Patrick.) O a doua temă o constituie preconizarea unei modalităţi binevoitor-dictatoriale de implementare a idealului utopic: în *Utopia* lui More, marele conducător Utopus introdusese cu nouă sute de ani în urmă nişte legi ideale care continuau să menţină pacea şi bunăstarea pentru locuitorii Utopiei. Despotul luminat era în mod natural o alegere populară a instrumentului politic în utopiile anterioare secolului al XDC-lea (adică predemocratice). Alte utopii preconizează guvernarea de către elite – de către o clasă luminată formată, de pildă, din filosofi, din oameni de ştiinţa sau din industriaşi. Utopiile din secolele al XIX-lea şi al XX-lea încorporează mai adesea instituţii ideal-democratice, dar atracţia ce o exercită ideea conducerii de către o elită superioară persistă, de pildă, în utopiile lui H. G. Wells. Această încredere în inteligenţă şilsau competenţa tehnică este cea care a inspirat antiutopii precum *The Brave New World* a lui Huxiey (1932). Utopiile conduse de elite sunt în mod inevitabil societăţi în care există deosebiri sociale şi un fel de sistem de clase care reflectă neîncrederea gânditorului utopic în posibilitatea egalităţii umane. Republica lui Platon, în care există trei clase, a fost prima din acest gen de utopii şi un model pentru utopii de mai târziu. Se poate deosebi, aşadar, în linii mari, între ceea ce s-ar putea numi astăzi utopii „socialiste” şi, respectiv, „nesocia-liste”, şi între utopii egalitare şi utopii neegalitare. Există însă utopii egalitare care menţin proprietatea privată şi utopii conduse de elite, dar în care proprietatea este comunizată. Ceea ce sugerează că pentru autorii utopişti repartiţia şi proprietatea asupra resurselor şi respectiv forma de guvernământ sunt conceptual distincte, şi nu interdependente, cum susţinea Marx. Orice demers utopic izvorăşte dintr-o însătisfacţie provocată de societatea existentă. Spectacolul nedreptăţii, al nefericirii umane îl face pe gânditor să imagineze o formă de organizare aptă să elimine cauzele acestor rele. În acest punct se deschid în faţa teoreticianului utopic două strategii, după cum adoptă una sau alta dintre următoarele două ipoteze. Dacă relele sociale sunt rezultatul naturii umane inerent vicioase, remediul constă în crearea de instituţii capabile de a ţine mai strâns în frâu tendinţele antisociale. Pe când, dacă se consideră că problemele sociale sunt generate de instituţiile proaste şi care deformează sau înăbuşă înclinaţiile noastre fireşti, remediul constă în construirea de instituţii mai liberale şi mai umane, şi în stimularea dezvoltării şi a ameliorării individuale. Utopiştii care adoptă prima ipoteză, cea pesimistă, caută îndeobşte să conceapă instituţii eficiente de control social şi stipulează sancţiuni severe împotriva devianţei. Cei ce adoptă cea de-a doua ipoteză se arată preocupaţi cu precădere de educaţia concepută în vederea dezvoltării personale şi morale şi încearcă să relaxeze controalele sociale. Aceştia din urmă au fost numiţi „perfectibilişti”, adică gânditori convinşi că natura umană nu e iremediabil

vicioasă sau coruptă de păcatul originar, ci este susceptibilă de ameliorare sau chiar de perfecţiune. Pentru ei problema se rezumă la conceperea de instituţii sociale care să promoveze şi să grăbească această ameliorare. Din acest grup fac parte mulţi utopişti din secolul al XVIII-lea, precum şi socialiştii utopici Fourier, Owen şi Saint-Simon*, anarhişti ca Godwin*, Bakunin* şi Kropotkin*, câţiva marxişti şi utopiştii feminişti de astăzi. Pentru anarhişti, concluzia logică trasă din premisa lor că oamenii sunt de la natură buni era că instituţiile politice trebuiau desfiinţate cu totul, menţinerea ordinii sociale şi păstrarea libertăţii individuale urmând a se bizui pe „moralitatea naturală”. Alţii, precum Owen, considerau posibilă formularea unor legi care să corespundă dorinţelor umane, în loc să le înăbuşe. Analiza dezvoltării şi a împlinirii umane oferita de astfel de gânditori aduce o dimensiune rodnică rar întâlnită în teoriile politice obişnuite. Utopismul are însă în comun cu alte teoretizări politice faptul că se bazează pe o concepţie despre natura umană şi despre binele uman, concepţie ce dictează forma de organizare politică preferată. Există o trecere raţională de la o concepţie despre om la o concepţie particulară despre societate. După cum sugeram mai înainte, calitatea distinctivă a gândirii utopice constă în aceea că ea cuprinde nu doar viaţa politică, ci şi cea economică, socială şi privată (inclusiv iubirea, căsnicia şi modul de creştere a copiilor). Ceea ce e interesant în contextul de faţă este că atâţia dintre utopişti minimalizează rolul şi importanţa politicului (ale politicii ca rezolvare de conflicte şi a dezbaterii politice) sau elimină cu totul politicul din societăţile lor ideale. Există, firește, numeroase utopii care descriu instituţii guvernamentale ideale-rcgi-filozofi, parlamente exemplare, coduri de legi imuabile –, dar multe altele reflectă supoziţia că o societate cu instituţii sociale şi economice perfecte ar funcţiona armonios, fără intervenţie autoritară sau dialog politic. Patru sunt temeiurile acestei supoziţii. Întâi, unele societăţi imaginare sunt plasate izolat faţă de alte societăţi (pe insule, dincolo de lanţuri de munţi de netrecut etc.), astfel că nu au probleme de relaţii externe, în timp ce altele sunt menite a cuprinde întreaga lume, cu acelaşi rezultat. Una dintre funcţiile primordiale ale guvernământului – unii ar spune chiar funcţia lui originară –, gestionarea relaţiilor externe, este astfel eliminată. În al doilea rând, utopiile „apolitice” se sprijină pe premisa că există un unic Bine, care poate fi descoperit, şi o caie unică spre Viaţa Bună, cea pe care teoreticianul utopist a descoperit-o şi a încorporat-o utopiei sale. Un ansamblu de legi sau de instituţii ce ar reflecta aceste adevăruri ar fi, ca atare, mai presus de orice dispută sau contestare şi ar fi acceptat în mod universal de către locuitorii utopiei. Dispare astfel necesitatea politicii (democratice sau de alt fel) ca instrument de adoptare a deciziilor, în al treilea rând, coeziunea socială şi coexistenţa armonioasă a indivizilor se realizează prin perfecţiunea instituţiilor şilsau dezvoltarea morală a locuitorilor utopiei. Politica în calitate de metodă de rezolvare a conflictelor de interese devine

astfel de prisos. Acceptarea acestei din urmă concluzii reclamă, în particular, un grad neobişnuit de mare de încredere în natura umană; presupunerea că o coexistenţă armonioasă şi paşnică cu semenii noştri este cu adevărat posibilă face suspecte teoriile utopice de acest fel, mai ales în ochii teoreticienilor politici tradiţionali, care împărtăşesc adesea o viziune hobbesiană despre natura umană. Un al patrulea temei al lipsei de importanţă a politicului într-o utopie este acela că societatea perfectă este prin definiţie o societate permanentă, pe care orice schimbare ar face-o în mod necesar mai puţin perfectă. Nu este, aşadar, nevoie de un sistem politic care să gestioneze schimbarea. Gândirii utopice criticii i-au reproşat şi acest imobilism: s-a argumentat – pe drept cuvânt – că o societate tară schimbare şi istorie, cel puţin pe termen lung, este de neînchipuit. Această critică este, probabil, nedreaptă în cazul multor utopişti, care în mod sigur nu voiau, cum i-a acuzat Lapouge, să „încarcereze timpul”. Preocuparea lor a fost să descrie o societate ideală pentru prezent; nu li se putea pretinde să-i prezică şi viitorul! Unii utopişti acceptă în mod explicit că până şi societatea ideală se va transforma pe măsură ce istoria progresează., Este demn de remarcat că şi după ce democraţia a devenit larg acceptată ca forma optimăr de guvernământ, mulţi utopişti au continuat să prefere guvernarea de către experţi sau chiar lipsa oricărei guvernări. Ceea ce aparent vine în sprijinul acuzaţiei că utopismul e „apolitic”. În replică s-ar putea argumenta că utopiştii nu numai că nu aboleau politica, dar chiar lărgeau spaţiul acesteia. Numai dintr-o perspectivă restrictivă, ce dă politicii fie sensul de democraţie adversarială, fie pe cel de autoritarism coercitiv şi o priveşte doar ca presupunând instituţii formale, utopiştii ar putea fi consideraţi ca fiind în mod primejdios sau culpabil apolitici.

Modul cum sunt tratate politica şi guvernământul atât în utopiile politice cât şi în cele apolitice a fost aspru criticat de către gânditori contemporani ca Popper*, Hayek*, Oakeshott* şi Tal-mon, care incriminează natura „închisă” sau ticluită a societăţii utopice. Ei susţin că gândirea utopică este un caz particular al gândirii totalitare şi căxiemocraţii liberali trebuie s-o repudieze. Similitudinea funciară dintre totalitarism* şi utopism ar consta în aceea că ambele promovează un adevăr unic şi indubitabil ce ar trebui impus tuturora, inclusiv celor ce nu cred în el; într-o societate totalitară sau în una utopică nu sunt îngăduite dispute privitoare la mijloace, şi cu atât mai puţin cu privire la scopuri. Pentru Popper, Platon a fost cel dintâi duşman al „societăţii deschise” (a se citi liberal-democratice), cu ideea sa privind un organism cârmuitor de elită, ce impune „adevăruri” politice la care doar el are acces. Marx, spune el, este din aceeaşi stirpe şi la fel toţi ceilalţi utopişti. Hayek critică „raţionalismul constructivist” al utopiştiior, care sunt planificatori cu P mare, şi susţine că binele uman nu poate lua naştere decât prin dezvoltare spontană.

Oakeshott adoptă o poziţie asemănătoare, fiind de părere că societăţile umane se menţin prin acumulări şi tradiţii, nu prin reconstrucţie raţională sau revoluţie. Pledoaria lui Popper în favoarea progresului gradual, „bucată cu bucată”, antiteză a „ingineriei sociale”, reflectă convingeri similare privind virtuţile spontaneităţii şi natura nemanipu-labilă a societăţii şi a fericirii umane, împotriva acestor critici, modul de gândire utopic poate fi apărat în diverse feluri: de pildă, arătând că abordarea raţionalistă şi ataşamentul faţă de un adevăr unic are virtuţi de care abordarea empirică, gradualistă, „deschisă”, *laissez-faire*, susţinută de către Popper şi alţii, este lipsită. Se poate, de asemenea, arăta că gânditorii anti-totalitari şi antiutopici se autoamăgesc când prezintă societatea liberal-demo-eratică ca fiind paradigmatic deschisă. Cel mai grăitor împotriva tiradei lui Popper este, probabil, faptul că majoritatea gânditorilor utopici nu au pretins ca proiectele lor să fie impuse prin revoluţie sau constrângere; ei au preconizat cel mai adesea drept căi spre utopia educaţia, experimentarea la scară mică sau chiar alegerea democratică.

Din critica lui Popper şi a altora transpare teama de marxism* ca forma cea mai ameninţătoare de totalitarism din lumea contemporană. Marxismul e taxat drept teorie utopică în sensul cel mai rău, realizabilă doar printr-o practică totalitară. Dar este oare marxismul utopic? Marx însuşi i-a atacat pe socialiştii utopici. Motivul practic al acestui atac era că ei distrăgeau clasa muncitoare de la acţiunea concertată împotriva capitalismului, fragmentând-o în secte (de exemplu, saint-şi-monienii) sau promovând îmburghe-zirea muncitorilor, aşa cum făcea Owen. Reproşul teoretic al lui Marx la adresa utopiştilor era că sunt nişte gânditori raţionalişti de genul perimat al iluminiştiior, care încearcă să impună lumii nişte constructe intelectuale, neţinând seama de realitatea concretă şi de dialectica istoriei. Ei n-aveau o concepţie despre conflictul de clasă şi nutreau visul prostesc de unire a tuturor claselor – unire considerată de Marx imposibilă. Erau, de asemenea, lipsiţi de o teorie a istoriei, susţinea Marx (deşi el însuşi era îndatorat analizei istorice a lui Saint-Simon). În consecinţă, Marx distingea propria sa teorie de socialismul utopic, numind-o „socialism ştiinţific”, şi ferindu-se să formuleze vreun program utopic. Aceasta i-a lăsat pe discipolii săi total lipsiţi de un model de organizare a societăţii comuniste. Adversarii lui Marx îl consideră un gânditor utopic, ceea ce majoritatea marxiştilor neagă. Filosoful german Emst Bloch a argumentat însă că marxismul cuprinde un curent rece (ştiinţific, metodologic) şi unul cald (utopic, umanitar), acesta din urmă putând fi identificat în scrierile de tinereţe ale lui Marx despre munca neînstrăinată şi despre dezvoltarea umană. Potrivit celor mai evidente criterii, Marx nu e un utopist, dar gânditori marxişti ca Bloch şi Marcuse* au dezvoltat teoria sa în direcţii utopice.

O teorie influentă despre utopism a fost dezvoltată de Mannheim* în *Ideologie şi utopie* (1929). El definea ideile utopice drept idei „incongruente cu realitatea" care, dacă s-ar traduce în acţiune, ar tinde să răstoarne ordinea socială existentă. Ideologia constă şi ea din idei incongruente cu realitatea, dar care tind să susţină sistemul existent. Rezultă, potrivit acestei de finiţii, că ideile utopice, odată înfăptuite, ar deveni repede ideologice. Aceasta s-a întâmplat, în diferite contexte, cu ideile liberale şi cu cele marxiste. Mannheim deplângea pierderea „mentalităţii utopice", survenită, credea el, în urma asimilării muncitorilor în democraţia liberală. El regreta absenţa în lumea de azi a dimensiunii inspiraţionale a gândirii şi acţiunii umane, dimensiune exprimată de utopism. Gândirea utopică, în concepţia lui Mannheim, şi-a avut deseori obârşia în mişcări sociale. Mulţi dintre cei ce au studiat utopismul considera, tot aşa, cu neputinţă să separe teoriile utopice de numeroasele experimente sociale încercate în trecut şi care au atins punctul culminant în SUA în secolul al XIX-lea. Fapt e totuşi că o teorie utopică este produsul unui gânditor individual, cum e şi orice altă teorie. Un anumit climat de opinie îi poate îndemna pe indivizi să conceapă anumite genuri de utopie, dar teoriile utopice sunt de obicei produse independent de mişcări, fiind ulterior preluate de anumite grupuri ca bază pentru experimentele lor sociale sau pentru acţiunea lor politică. Unii membri ai comunităţilor experimentale au scris despre experienţele lor, aşa cum a făcut Noyes, fondatorul comunităţii Oneida (1848-1881), dar aceasta nu mai e utopism, ci cronică a unei experienţe.

Crearea de utopii este, aşadar, cu precădere o activitate intelectuală şi teoretică, ceea ce dă naştere întrebării ce ioc ocupă teoriile utopice în cadrul gândirii politice. În ceea ce priveşte forma, ele au, fără îndoială, ceva distinctiv: alţi teoreticieni nu scriu despre societăţi [imaginare, ci abstrag elemente din societatea existentă, pe care le elaborează, le justifică sau le critică. În privinţa conţinutului însă mulţi utopişti au avut idei similare celor dezvoltate de alţi teoreticieni. Socialismul a fost, evident, prezentat atât ca utopie, cât şi ca teorie ortodoxă. Structura gândirii utopice este cea care face ca ea să difere de alte teorii sub trei aspecte interesante. În primul rând, încercarea utopică de a zugrăvi o societate în întregul ei aduce în atenţie o sumedenie de detalii sociale pe care alţi teoreticieni de obicei le ignoră. Este important să fie evidenţiate coerenţa societăţii şi nexurile cauzale dintre yjaţa politica, cea socială şi cea personală, aşa cum fac utopiştii. În al doilea rând, dorinţa explicită a utopiştilor de a înfăptui cea mai bună societate posibilă din unghiul fericirii umane face ca teoria lor să fie mai ambiţioasă şi de mai mare anvergură decât teoria convenţională. În al treilea rând, procesul de imaginare a unei comunităţi ideale, care se bazează cu necesitate pe negarea aspectelor neideale ale societăţilor existente, dă teoriei utopice o anumită

distanţă faţă de realitate, făcând din ea un instrument critic mai ascuţit decât sunt majoritatea teoriilor politice ortodoxe. Din aceste motive, utopismul se cuvine privit cu seriozitate în perimetrul gândirii politice.

— * Dată fiind valoarea gândirii utopice, de ce în secolul al XX-lea există mai puţine utopii decât au existat în secolul trecut? Ni se sugerează mai multe explicaţii posibile. S-ar putea ca Mannheim să aibă dreptate când spune că pasiunea pentru utopii s-a diminuat în urma cuceririi de către muncitori a drepturilor politice. Totuşi, multe dintre utopiile din trecut n-au fost scrise şi nici citite de către grupuri politiceşte neemancipate, dezavantajate, ci de către intelectuali. O explicaţie mai plauzibilă ar fi că, odată cu specializarea crescândă a ştiinţelor sociale în universităţi, a devenit inacceptabilă prezentarea filosofiei politice şi sociale în formă ficţională sau speculativă: Teoretizările politice se aşteaptă să se prezinte sub formă de teze riguros argumentate, nemijlocit accesibile la nivel raţional cercetătorilor specializaţi, şi să fie încadrabile în limitele disciplinei. Aceasta exclude descrierile amănunţite ale vieţii de fiecare zi, ca şi speculaţiile mai largi cu privire la sensul vieţii, al morţii şi al fericirii, aşa cum apar în multe utopii. Formele „deviante” ale teoretizării politice rămân pur şi simplu neluate în seamă şi nu li se dă acces în arena dezbaterii politice şi academice. Este refuzată, tot aşa, şi „metoda” utopică de gândire, întrucât produce aserţiuni care, depăşind sfera experienţei curente, nu sunt empiric verificabile. O explicaţie de ordin general a absenţei utopiilor poate fi şi aceea că diversele grozăvii din secolul al XX-lea au dat naştere unei viziuni pesimiste, care exclude perfectibilismul sau idealismul când este vorba de oameni. Cele mai importante creaţii imaginative în modalitatea utopică din acest secol sunt cuprinse în scrieri ca *Noi* (1920) de Zamiatin, *Minunata lume nouă* (1932) de Huxiey şi *1984* (1949) de Orwell. Acestea sunt numite uneori *distopii*, adică imagini ale celei mai rele societăţi posibile, dar mai bine li se potriveşte denumirea de „antiutopii”, dat fiind că în ele este atacat genul utopic prin adoptarea şi, concomitent, răsturnarea convenţiilor lui. Există totuşi semne că utopismul nu este un gen mort. Mişcările politice radicale din anii 1960 au redeşteptat interesul pentru gândirea utopică. La nivel academic au apărut numeroase comentarii noi cu privire la utopism. În America există o foarte activă societate pentru studiul gândirii utopice iar în lume se ţin din ce în ce mai multe reuniuni ştiinţifice pe această temă. Ceea ce e mai important este că genul utopic serveşte ca vehicul al unor idei noi, radicale. Există utopii ecologice, precum *Ecotopia* lui Callenbach. Un număr de utopii ficţionale au apărut în cadrul mişcării feministe, cele mai cunoscute fiind *The Dispossessed* (1974) de Le-guin şi *Woman on the Edge of Urne* (1976) de Piercy. Interesantă este aici folosirea modalităţilor utopice pentru exprimarea idealurilor feministe – spre exemplu, a idealului de conciliere şi de iubire, care cu greu îşi găsesc loc în teoria

politica ortodoxă, „masculină”. Feministele cred, de asemenea, că „personalul *este* politicul”, în consecinţă având nevoie de spaţiul mai larg oferit de utopism spre a-şi exprima deplin concepţia despre societate. Astfel de gânditori folosesc registrul utopic din raţiuni similare celor care l-au făcut pe More să-l inventeze: acelea că anumite ipoteze şi aspiraţii radicale ar fi pur şi simplu respinse dacă ar fi prezentate în forma convenţională (dat fiind că primejduiesc interese de grup puternice); că ficţiunile se bucură de o audienţă mai largă decât polemicile politice, iar scopul urmărit este convertirea; în fine, că anumite adevăruri pot fi exprimate mai viguros pe cale simbolică sat* prin ilustrare. Acestea sunt avantajele pe care le are gândirea utopică faţă de teoria politică convenţională şi raţiunile ce îndreptăţesc speranţa că şi în viitor se vor scrie utopii. BG

Bibliografie

Davis, J. C, *Utopia and the Ideal Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

— ♦ Goodwin, B. Şi K. Taylor, *The Politics of Utopia*, Londra, Hutchinson, 1982.

— ♦ Kateb, G., *Utopia and its Enemies*, New York, Collier-Macmillan, 1963.

— Lapouge, A., *Utopie et civilisations*, Paris, Flammarion, 1978.

— ♦ Manuel, F. E. Şi F. P. Manuel, *Utopian Thought în the Western World*, Oxford, Blackwell, 1979.

— Mannheim, K., *Ideology and Utopia*, trad. L. Wirth şi E. Schils, Londra, Routledge, 1936.

— Morton, J. L., *The English Utopia*, Londra, Lawrence & Wishart, 1969.

— Negley, G. R. Şi J. M. Patrick, *The Quest for Utopia*, New York, Doubleday, 1952.

— Sargent, L.T., *British and American Utopian Literature 1516-1975*, Boston, Hall, 1979.

— Servier, J., *Histoire de l’Utopie*, Paris, Gallimard, 1967.

Vattel, Emmerich de (1714-1767) Teoretician elveţian al dreptului*. Principala sa lucrare, *Dreptul naţiunilor* (1758), a fost o expunere influentă a dreptului internaţional*.

vechea constituţie Idee larg folosită în gândirea politică europeană între secolele al XV-lea şi al XVIII-lea şi îndreptată în principal împotriva pretenţiilor la absolutism* regal. Prin ideea unei vechi constituţii este exprimată de fapt teza că prerogativele regelui au izvorât din, şi sunt limitate de o constituţie fundamentală, ale cărei origini se pierd în negura istoriei. Prevederile ei pot fi însă recunoscute în *common law*, care, în consecinţă, a circumscris exercitarea de către rege a prerogativei sale. În Anglia vechea constituţie a fost deseori plasată în perioada anglo-saxonă şi contrapusă Jugului normand" pe care William I şi succesorii săi l-au pus pe grumazul poporului. DLM

Bibliografie

Pocock, J.G.A., *The Ancient Constitution and the Feudal Law*, Cambridge, Cambridge University Press, 1957.

viaţă privată (engl, *privacy* „intimitate" – *n. trad.*) Preocuparea pentru sfera vieţii private datează de când societatea. Discuţiile cu privire la această noţiune şi apelurile la protejarea vieţii private sunt de origine relativ recentă. În prezent este îndeobşte admis că intimitatea e un element important în raporturile dintre oameni şi i se acordă protecţie într-un număr de documente internaţionale care enunţă drepturi umane* universal recunoscute. Cu privire la sfera acestei noţiuni există controverse, dar toată lumea e de acord că este vorba de chestiuni ţinând de informare, izolare şi atenţie. Unii adaugă la acestea preocupări privind libertatea de acţiune în chestiuni „private", prezentarea faţă de alţii într-o falsă lumină, folosirea numelui sau a unor caracteristici personale ale unui individ (cum sunt vocea sau imaginea) pentru scopurile altcuiva, mai cu seamă în contexte comerciale, şi libertatea de a nu fi expus fără voie la zgomot, mirosuri sau privelişti. Astfel, determinarea limitelor exacte ale noţiunii are inevitabil, într-o anumită măsură, un caracter stipulativ. Miezul noţiunii „viaţă privată" cuprinde chestiuni precum: obţinerea, păstrarea şi răspândirea de informaţii referitoare la o persoană, măsura în care persoana respectivă poate controla accesul altora la ea şi facultatea individului de a-şi păstra anonimatul. Toate acestea stau în legături reciproce, dar formează componente distincte ale noţiunii „viaţă privată". Acest miez al noţiunii deosebeşte viaţa privată de secret, prima fiind pusă în legătură doar *cu persoanele*; despre secretele organizaţiilor comerciale sau ale statului nu se consideră că ridică probleme privind viaţa privată. Exista o profundă ambiguitate de-seriptiv-normativ în folosirea cuvintelor „privat" şi „viaţă privată", la care trebuie luat aminte dacă vrem să evităm confuzia.

Astfel, „privat” poate să însemne, uneori, „ceea ce în fapt este necunoscut (inaccesibil)”, iar alteori, „ceea ce trebuie să fie necunoscut” fie conform normelor existente, fie conform normelor pe care vorbitorul vrea să le susţină. În multe dintre argumentările privitoare la întinderea dezirabilă a protecţiei se alunecă în mod ilicit de la sensul descriptiv la cel normativ. În alte cazuri argumentările sunt circulare, trecând fără să avertizeze de la invocarea unor norme existente la invocarea unor norme ideale (de pildă, atunci când se spune că nu pot fi îndreptăţite pretenţiile de ocrotire a vieţii private când e vorba de evenimente ce se petrec în locuri publice).

Intensificarea în vremea din urmă a preocupării pentru protejarea vieţii private în ceea ce priveşte informarea se datorează în parte ameninţărilor noi şi sporite la adresa ei, iar pe de alta, unei conştientizări potenţate a legăturilor pe care le are sfera vieţii private „cu anumite idealuri importante ale persoanei şi ale societăţii. Sporirea ameninţărilor se datorează în parte unor evoluţii tehnologice. În prezent există o gamă variată de mijloace sofisticate de obţinere de informaţii (cum sunt urmărirea sau ascultarea electronică sau fotografierea de la distanţă). Calculatoarele oferă posibilităţi aproape nelimitate de receptare, stocare, prelucrare, combinare şi recuperare a informaţiei, în plus, difuzarea informaţiei şi atragerea atenţiei pot fi instantanee şi cu bătaie planetară. În anumite alte privinţe, societăţile de astăzi sunt mai „private” decât cele în care au trăit strămoşii noştri: cei mai mulţi dintre noi au parte de mai mult anonimat decât ar fi putut spera (sau, poate, dori) să aibă aceia. Totuşi, noile ameninţări tehnologice sunt de asemenea natură, încât precauţiile pe care le luăm în mod obişnuit spre a ne feri de alţii viaţa privată n-ar fi suficiente în faţa unei încercări decise a altora de a pătrunde în ea. De aceea se impune adoptarea unor reglementări. Nu toată lumea e de acord că protejarea vieţii private, în sensul că pentru anumite zone individul în cauză poate să controleze informaţia, accesul şi atenţia, reprezintă cu adevărat un ideal: unii spun că preocuparea actuală pentru sfera vieţii private nu este decât un indiciu în plus al individualismului periculos care constituie un aspect al înstrăinării*. Alţii susţin că principala funcţie a protejării vieţii private este de a înlesni falsul: oamenii nu au nevoie de ea dacă nu au ceva de ascuns. Majoritatea teoreticienilor sunt însă de acord că un anumit cuantum de intimitate este esenţial atât pentru idealuri individuale, cum sunt autonomia, sănătatea psihică, creativitatea, creşterea, învăţarea şi închegarea de relaţii umane, cât şi pentru idealurile sociale ale unei societăţi deschise, libere şi democratice. Intensificarea din ultima vreme a preocupării pentru protejarea vieţii private izvorăşte din conştientizarea faptului că doar prin respectarea ei este posibilă dezvoltarea pe care o socotim dezirabilă a persoanelor şi instituţiilor. Dreptul la intimitate naşte probleme ori de câte ori apare un conflict între dorinţe şi interese privitoare la

calitatea şi cantitatea informaţiilor pe care alţii ar trebui să le aibă despre un individ. Astfel de conflicte apar îndeosebi cu privire la zone ale vieţii în legătură cu care oamenii pretind că auTievoie de informaţii pe care să se oazeze în deciziile ce trebuie sau au voie să le ia ori pentru satisfacerea „dreptului de a şti", în timp ce individul în cauză contestă această nevoie sau susţine că propriul său interes de intimitate este mai important. În general, în astfel de conflicte nu se poate decide doar la nivelul satisfacerii dorinţelor şi trebuinţelor. Rezolvarea lor pune în joc şi considerente ce trec dincolo de acestea şi care au de-a face cu interesele şi valorile ce pot fi promovate prin satisfacerea lor.

În prezent majoritatea sistemelor de drept acceptă că protecţia *juridică* trebuie să includă şi viaţa privată, punând astfel capăt unei îndelungate controverse dintre specialişti pe această temă. Protecţia juridică presupune atât o rezolvare a conflictului moral, cât şi decizia că legea este un instrument adecvat pentru protejarea acestei soluţii. Unele sisteme juridice protejează viaţa privată ca atare, altele protejează zone ale acesteia sub alte denumiri. Reglementarea funcţionării băncilor de date computerizate urmăreşte să limiteze difuzarea fără discernământ a informaţiei şi să pună îngrădiri obţinerii de informaţii, accesului la ele şi stocării lor. Pe lângă intimitate, această reglementare urmăreşte să promoveze acurateţea, prospeţimea şi completitudinea datelor. Legea are în vedere şi modurile de obţinere a informaţiilor atât de către funcţionari care aplică legea, cât şi de către persoane particulare. Dreptul cetăţeanului de a nu se autoincrimina este justificat în parte prin considerentul protejării vieţii private şi a valorilor ce se sprijină pe ea. Se consideră că citirea benzilor telegrafice, percheziţiile şi sechestrările, ca şi examenele medicale impuse ridică toate probleme ţinând de viaţa privată. În anumite contexte /legea stabileşte drepturi şi privilegii de confidenţialitate menite să garanteze protejarea vieţii private. Cea mai controversată chestiune este cea privitoare la reglementarea difuzării de informaţii despre indivizi, care se află în conflict cu libertatea de expresie, menită să promoveze unele dintre idealurile considerate a avea legătură şi cu protejarea vieţii private, îndeosebi democraţia. RG

Bibliografie

Benn, S. I. Şi G. F. Gaus ed., *Public and Private în Social Life*, Londra, Croom Helm, 1983.

— Parent, W. A., „Recent work on the concept *of* privacy", în *American Philosophical Quarterly*, 20 (1983), pp. 341-355.

— ♦ Pennock, J. R. Şi J. W. Chapman ed., *Nomos XIII*: *Privacy*, New York, Atherton, 1971.

— ♦ Schoe-man, R ed., *Philosophical Dimensions of Privacy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

— ♦ Westin, A., *Privacy and Freedom*, New York, Atheneum, 1967.

Vico, Giambattista (1668-1744) Filosof, istoric şi teoretician al dreptului italian. A trăit şi a murit într-o relativă obscuritate, la Neapole, unde între 1699 şi 1741 a deţinut catedra de retorică la Universitate. Interesul internaţional pentru opera sa s-a deşteptat în secolele al XIX-lea şi al XX-lea, graţie întâi istoricului francez Jules Michelet, iar apoi filosofului italian Croce*. Dintre lucrările sale mai importante din tinereţe, *Despre metoda de studii din timpurile noastre* (1709) se ocupă de educaţia legiuitorului şi de natura înţelepciunii politice, în timp ce *Despre înţelepciunea străveche a italicilor* (1710) dezvoltă cu precădere o teorie noncarteziană a cunoaşterii. Un interes mai sistematic pentru teoria politică este exprimat pentru prima dată în *Despre coerenţa juristului* (1721), dar mai târziu este dezvoltat de o manieră diferită în contextul unei ştiinţe a principiilor umanităţii, care face obiectul capodoperei sale, *Ştiinţa nouă*. Aceasta există în trei ediţii diferite (1725, 1730 şi 1744), între primele două îndeosebi existând importante deosebiri de formă.

— Principalele elemente ale gândirii politice a lui Vico sunt consecinţe a două teze diferite. Prima este că naţiunile au o natură evolutivă comună, care se schimbă pe măsură ce anumite concepte fundamentale, în primul rând cele de adevăr şi dreptate, apar şi se dezvoltă în cadrul interacţiunii dintre oameni în societate. Cea de-a doua este că forma statului şi a guvernământului său trebuie să se conformeze firii poporului guvernat. Din aceste teze decurge că formele statului şi cele ale guvernământului său se vor schimba în funcţie de dezvoltarea acestor concepte fundamentale. Vico enunţă aceste teze în cadrul dezvoltării unei teorii numite „istoria eternă ideală”, despre un proces necesar de dezvoltare şi decădere culturală, socială şi politică, proces care, în anumite circumstanţe, s-ar produce în istoria oricărei naţiuni. Ca primă fază sau „eră” a acestui proces ne este înfăţişată în manieră mitică o lume socială şi fizică cu totul poetica sau imaginativă, reprezentând două aspecte diferite ale lui Dumnezeu sau ale zeilor. Posesia aparţine în mod nemijlocit lui Dumnezeu, dar în chip mijlocit celor ce pretind că-I interpretează dorinţele, fac sacrificii ca să-L înduplece şi aduc poporului legea Sa. Făcând anumite supoziţii despre dezvoltarea naturală a familiilor, Vico conchide că forma de stat potrivită acestei faze este cea a despotismului teocratic, în care toate drepturile de posesie revin tatălui familiei, în persoana căruia sunt reunite toate cele trei funcţii sacerdotale, iar apoi rudelor sale cele mai apropiate, în era a doua,

forma statului este de-tenninată de către dorinţa descendenţilor taţilor de a păstra amplele posesiuni private pe care le-au moştenit, dorinţă a cărei justificare rezidă în pretenţia lor la un statut semidivin, adică de a fi fost născuţi din uniri între muritori şi zei. Pentru a explica această formă de stat, Vico face alte două presupuneri, întâi, că înăuntrul statelor-familii primordiale va fi apărut o deosebire de clasă prin includerea în ele a unor venetici din afară, fără statut semidivin, şi, ca atare, lipsiţi de drepturi civile. Iar în al doilea rând, că, îmboldiţi de un sentiment incipient al dreptăţii naturale şi de îndoielile raţionale ivite în legătură cu statutul semidivin al cârmuitorilor aristocraţi, numiţi şi „eroi", cei aserviţi declanşează un lung război cu scopul de a-şi ameliora statutul juridic şi civil. Până la urmă, pentru a-şi păstra privilegiile, eroii sunt siliţi să cedeze o parte din suveranitatea lor unui senat suprem, ai cărui membri provin doar din rândul lor, spre a putea să păstreze cu forţa ceea ce nu mai pot să păstreze doar pe temeiul ascendenţei. În cea de a treia eră, „pe deplin umană", se pre-zumă că raţiunea s-a dezvoltat într-atâta, încât s-a ajuns la înţelegerea adevăratei naturi a lucrurilor şi, înparţicular, a faptului că în cazul omului aceasta implică egalitatea de statut civil. De aici rezultă forma statului, unde guvernământul va fi ori o democraţie, ori o monarhie care susţine acest principiu. Vico nu prea are încredere în capacitatea acestei forme de stat de a se menţine şi încheie şirul cu o eră finală, „barbaria reflecţiei", în care deprinderile sufleteşti necesare coeziunii sociale sucombăjn faţa egoismului esenţial atomului, iar anarhia civilă încheie şirul şi totodată dă naştere condiţiilor pentru reluarea lui de la început.

Una dintre consecinţele teoriei lui Vico este posibilitatea astfel dobândită de a respinge teoriile care întemeiază obligaţia politică* ca atare fie pe forţă, fie pe contract, despre care el consideră că nu se întâlnesc decât în anumite ere din şirul înfăţişat de el. Şirul lui Vico luat în totalitate presupune principiul că obligaţia politică se sprijină pe ceea ce e considerat a fi adecvat şi drept, iar conţinutul acestora depinde de dezvoltarea mentală sau de „simţul comun" al perioadei cu pricina. În acest sens, teoria sa este mai liberală decât rivalele ei, chiar dacă generează consecinţa, pe care Vico o acceptă în mod expres, că pentru unele perioade va fi justificată cârmuirea tiranică.

Se cer menţionate însă două dificultăţi, întâi, că teoria presupune dezvoltarea cu necesitate a conceptelor de adevăr şi de echitate civică. Vico însuşi dezvoltă atât argumente *a priori*, cât şi argumente *a posteriori* în sprijinul acestei susţineri, dar nu este clar cum întemeiază acestea din urmă pretinsa necesitate, iar primele sunt slăbite de faptul că teoria lui Vico admite posibilitatea ca şi propriile lui definiţii pentru adevăr şi echitate să nu fie decât reflexul unei credinţe locale, în al doilea rând, dacă Vico admite că era

raţională nu se poate susţine în faţa egoismului uman, căruia el îi atribuie rolul de cauză eficientă a schimbării de-a lungul şirului, nu e clar de ce un astfel de egoism n-ar submina dezvoltările mai timpurii ale raţiunii, de care depinde întreaga direcţie a şirului, întrucât capacităţile raţiunii de a se dezvolta şi susţine în pofida influenţei intereselor egoiste trebuie, în mod logic, să fie aceleaşi. Aceasta sugerează că Vico greşeşte crezând că teoria sa implică inevitabilitatea anarhiei şi a repetiţiei, şi nu dezvoltarea unor forme diferite de raţionalitate şi a unor forme sociale şi politice diferite.

LP

Bibliografie

♦ Croce, B., *The Philosophy of Giambat-ţista Vico*, trad. DeR. G. Collingwood, Londra, Howard Latimer, 1913.

— Tagliacozzo, G. Ed., *Vico*: *Past and Présent*, Atlantic High-lands, NJ, Humanities, 1981.

— Şi D. P. Va-rene ed., *Giambattistq Vico 's Science of Hu-manity*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1976. -♦ Vaughan, C E., *Studies în the History of Political Philosophy Before and After Rousseau*, vol. I, New York, Russell & Russell, 1960.

— Vico, G., *The Autobiography of Giambattista Vico*, trad. de M.H.Fisch şi T. G. Bergin, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1962.

— *Despre metoda de studii din timpurile noastre*, trad. de I. Crapcine, Bucureşti, Societatea Română de filosofie, f.a.

— *Selected Writings*, trad. de L. Pompa, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

— *Ştiinţa noua* (*Principiile unei ştiinţe noi cu privire la natura comună a naţiunilor*), trad. de N. Façon, Bucureşti, Editura Univers, 1972.

violenţă în sens fundamental, prin violenţă se înţelege aducerea de prejudicii oamenilor prin ucidere, mutilare sau cauzare de suferinţe. Accepţiunea cuvântului poate fi lărgită astfel încât să acopere şi ameninţarea cu astfel de acte şi să cuprindă nu doar vătămarea fizică, ci şi pe cea psihică. Violenţa poate fi definită şi astfel încât să includă şi distrugerea de bunuri. Unii autori politici au lărgit sfera conceptului de violenţă facându-l aplicabil şi sistemelor politice, sociale şi economice opresive, de pe urma cărora suferă oamenii care trăiesc în ele. Teoria politică se preocupă în principal de

fenomenul utilizării violenţei organizate de către stat sau de cel al răzvrătirii violente împotriva statului, în mod normal cade în sarcina poliţiei înăbuşirea disidenţei interne, iar în sarcina forţelor armate înfruntarea duşmanilor din afară. Violenţa împotriva statului include răzmeriţe, lupte de stradă, asasinate, războiul civil şi revoluţia. Atitudinile politice faţă de ambele tipuri de violenţă sunt, în consecinţă, influenţate de atitudinile faţă de stat sau faţă de un tip particular de stat.

În tradiţia gândirii politice occidentale violenţa este privită ca un mijloc indezirabil, dar câteodată necesar de atingere a obiectivelor politice. Un minim de violenţă din partea statului poate fi justificat prin considerentul menţinerii ordinii sociale, dar numai în contextul legalităţii şi al unui regim ce are sprijinul majorităţii. Răzvrătirea violentă poate fi şi ea justificată, însă numai împotriva tiraniei. Războaiele trebuie evitate, pe cât posibil, prin diplomaţie, comerţ şi drept internaţional, dar sunt legitime când e vorba de apărarea siguranţei naţionale sau de susţinerea anumitor principii (*război drept*).

Unele ideologii politice văd însă acţiunea violentă ca un lucru pozitiv. Fascismul* a glorificat războiul atât ca mijloc de extindere şi întărire a statului, cât şi pentru potenţialul său de a inspira eroism, jertfa de sine şi camaraderia. Unele ideologii de stânga exaltă şi ele răzvrătirea violentă, pe temeiul că violenţa are pe plan psihologic virtuţi eliberatoare, promovează curajul şi mândria şi-i inspiră şi pe alţii să se răzvrătească. Astfel de idei sunt cuprinse în unul dintre principalele tratate teoretice asupra răzvrătirii violente, cartea lui Georges Sorel* *Réflexions siir la violence*, publicată pentru prirna dată în 1908, care exaltă răzvrătirea revoluţionară a clasei muncitoare sub formă de grevă generală, menită să răstoarne decadenta societate burgheză. (-* *sindicalism*) Revoluţia violentă a fost idealizată şi de mişcări ce năzuiau spre eliberarea naţională. Frantz Fanon*, care a scris în contextul războiului antifrancez din Algeria de la începutul anilor 1960, este cel mai cunoscut exponent al virtuţilor purificatoare şi eliberatoare ale revoltei violente împotriva colonialismului.

Se poate face distincţie între forme de violenţă instrumentale şi forme de violentă expresive. Violenţa instrumentală este orientată raţional spre atingerea unor obiective specifice prin provocarea de daune inacceptabile sau prin efectul ei de descurajare. Violenţa privită ca formă de autoexprimare individuală sau colectivă este un scop în sine şi poate fi judecată prin prisma eroismului manifestat, şi nuaupărezultatele efectiv obţinute prin ea. Din punct de vedere politic pot interesa distincţiile între acte de violenţă – spontane şi respectiv premeditate, între genul de violenţă născut din proteste de masă şi

violenţa organizată de un grup particular, şi se poate vorbi de grade diferite ale gravităţii daunelor produse şi de natura obiectivelor urmărite. O confruntare între forţele de poliţie şi nişte pichete de grevă, bunăoară, nu are aceleaşi implicaţii politice ca o tentativă de lichidare a unor membri-cheie ai echipei guvernamentale, în ambele cazuri se poate vorbi însă de violenţă politică. O chestiune teoretică importantă este cea a relaţiei dintre violenţă şi putere*. Majoritatea teoreticienilor văd în violenţă un element al exercitării puterii. Hannah Arendt* însă a susţinut că violenţa este antiteza puterii, dat fiind că puterea rezultă dintr-o acţiune cooperativă de masă, pe când violenţa depinde nu de numărul participanţilor, ci de tehnologia folosită, care poate amplifica distrugerile. Definiţiile date violenţei sunt deseori menite să justifice o formă de violenţă şi să condamne altele. Violenţa organizată de către stat este uneori caracterizată drept forţă, în contrast cu actele de violenţă politică împotriva statului. Această distincţie implică, pentru mulţi dintre cei ce o folosesc, că forţa este legitimă, iar violenţa nu; Sorel însă, făcând aceeaşi distincţie, ajungea la concluzii opuse. Caracterizarea unui întreg sistem politic şi social ca fiind violent, aşa cum face Fanon atunci când condamnă violenţa colonialismului, implică adesea că revolta violentă împotriva acestuia este justificată.

O definiţie care foloseşte acelaşi cuvânt, „violenţă”, pentru acţiunea distructivă a agenţilor statului sau a oponenţilor lui are şi ea implicaţii politice, dar este mai pregnant centrată pe act, şi nu pe agent şi pune în joc criterii morale în justificarea sau condamnarea actului. O definiţie centrată doar pe violenţa fizică ar putea să pară că subestimează prejudiciile pe care le cauzează anumite sisteme sociale şi că exagerează importanţa violenţei folosite ca mijloc de protest. Totuşi, definiţia mai îngustă este mai clară, iar pentru descrierea daunelor psihice şi sociale suferite de oameni există alte noţiuni.

Bibliografie

Arendt, H., *On Violence*, Harmondsworth, Penguin, 1969.

— Fanon, F., *The Wretched of the Earth* (1961), trad. de C. Farrington, Londra, Mac Gibbon & Kee, 1965.

— ♦ Macfarlane, L. *Violence and the State*, Londra, Nelson, 1974.

— Sorel, G., *Réflexions sur la violence*, ed. A IV-a, Paris, Librairie des sciences politiques et sociales, 1919.

— ♦ Walter, E. V, *Terror and Resistance*: *a Study of Political Violence*, Oxford, Oxford University Press, 1969.

Vitoria, Francisco (sau Franciscus)

de (c. 1483-1546) Teolog spaniol, unul dintre primii teoreticieni ai dreptului internaţional*. Născut în oraşul Vitoria din provincia bască Alava, Francisco a intrat de foarte tânăr în Ordinul dominican. Făcându-se remarcat pe plan intelectual, a fost trimis în 1506 la studii la Paris, unde a şi predat apoi la colegiul dominican, în 1521 sau 1522, după ce obţine la Sorbona licenţa în teologie, este numit conferenţiar de teologie la colegiul dominican din Valladolid, pe atunci reşedinţa preferata a curţii spaniole şi sediul consiliilor pentru Indii. În 1526 este ales titular al catedrei de teologie la Salamanca, la cea mai prestigioasă universitate spaniolă a timpului. Avea să rămână aci până la moarte. Îndatorirea sa de bază era să ţină prelegeri despre Toma d'Aquino şi Petrus Lombardus; el nu s-a mărginit însă la acest rol, ci, în prelegeri publice, a aplicat teologia scolastică la chestiuni contemporane. A adus contribuţii de seamă în domeniul dreptului internaţional prin lucrările *De Indiis* (Despre indieni) şi *De jure belii* (Despre dreptul războiului) ambele datând din 1532; în ele, tradiţia războiului drept* este aplicata la problema drepturilor militare ale spaniolilor în raport cu indienii din Lumea Nouă. Influenţa lui Vitoria ajungea până la împăratul Carol al V-lea, care l-a consultat de patru ori (de două ori în 1539 şi de alte două ori în 1541) în chestiuni de stat. Printre studenţii lui s-au numărat Domingo de Soto şi Francisco Suarez*, care mai târziu s-au distins ei înşişi ca teoreticieni ai tradiţiei războiului drept şi ai dreptului internaţional.

Importanţa operei lui Vitoria rezidă atât în ceea ce a spus, cât şi în metodologia folosită. Legat de aceasta din urmă, el a sistematizat moştenirea oarecum difuză a tradiţiei medievale privitoare la războiul drept şi a aplicat-o concret la chestiunea drepturilor militare în Lumea Nouă. Totodată, dat fiind că indienii nu erau creştini, Vitoria a trebuit să reformuleze complet această tradiţie, fundamentând-o pe ideea de drept natural*. Teoreticieni de după el au valorificat ambele aceste contribuţii. Linia ce merge de la teoria medievală a războiului drept la dreptul internaţional modern aşa cum îl formulează Grotius* îl are ca important punct intermediar pe Vitoria. Cât priveşte substanţa poziţiei lui Vitoria, el respingea temeiurile religioase ca fiind o „cauză justă" pentru război şi susţinea că numai raţiuni derivate din drepturi naturale puteau fi juste; suveranii erau datori să ceară sfatul altora înainte de a porni război, numai aşa putând să exercite în chip responsabil o „dreaptă autoritate". Observând că de multe ori nu e clar de partea cui este dreptatea într-un conflict, el cerea respectarea cu scrupulozitate de către beligeranţi a proporţionalităţii şi a drepturilor necombatanţilor. Dintre aceste idei, prima şi ultima au devenit ulterior ingrediente centrale ale dreptului internaţional al

războiului; cea de-a doua atestă o luare de pozi-ţie4eosebit de democratică dân partea unui om care a trăit într-o epocă a monarhilor. JTJ

Bibliografie

♦ Johnson, J.T., *Ideology, Reason, and the Limitation of War*, cap. 3, Princeton NJ şi Londra, Princeton University Press, 1975.

— Scott, J. B., *The Spanish Origin of International Law*, Oxford, Clarendon Press, Londra, Humphrey Milford, 1934.

— Vitoria, F. De, *De Indiis et De Jure belii reflectiones*, ed. E. Nys, Washington, Carnegie Institution, 1917.

voinţă generală Sintagmă asociată întotdeauna (în mod corect) cu numele lui Jean-Jacques Rousseau*, care a acordat noţiunii *volonte générale* un loc central în filosofia sa politică şi morală. Rousseau însuşi insistă că „voinţa generală este întotdeauna dreaptă”, că ea este „voinţa pe care [fiecare] o are ca cetăţean”, adică atunci când se gândeşte la binele comun şi nu la propria sa voinţă particulară (*volonté particulière*) ca persoană privată. Până şi virtutea, spune el, nu este altceva decât conformarea acestei *volonté particulière* la *volonté générale* publică – conformare care „ne scoate din noi înşine”, din egoismul şi amorul propriu, îndreptându-ne spre „fericirea publică”. Cam în acelaşi timp cu Rousseau, Diderot* a folosit noţiunile de *volonté générale* şi *particulière* în articolul său „Droit naturel” (1755) din *l’Encyclopédie*, spunând că „voinţa generală este cea căreia omul trebuie să i se adreseze pentru a şti în ce măsură trebuie să fie om, cetăţean, supus, tată, copil”; şi că *volonté générale*, care „niciodată nu greşeşte”, constituie „liantul tuturor societăţilor”. În pofida acestor asocieri, ideea de *volonté générale* era temeinic încetăţenită în secolul al XVII-lea, deşi cu precădere ca idee teologică, şi nu ca idee politică. Prin ea era desemnat genul de voinţă pe care se considera că o exercită Dumnezeu atunci când hotărăşte cine să primească harul suficient pentru mântuire şi cine să fie trimis în iad. Întrebarea care se punea era următoarea: Dacă Dumnezeu vrea ca toţi oamenii să fie mântuiţi – aşa cum afirmă Sfântul Pavel într-o epistolă către Timotei – are El o voinţă generală, care produce mântuirea universală? Iar dacă nu, de ce voieşte, în particular, ca unii oameni să nu fie mântuiţi? În sfârşit, ar fi oare *drept* să fie mântuiţi unii, dar nu toţi? Prima scriere importantă în care aceste chestiuni sunt tratate printr-un apel la „voinţa generală” a fost, pare-se, *Première apologie pour M. Jansénius* (1644) a lui Antoine Arnauld, deşi acesta susţinea, pe urmele lucrării Sf. Augustin *De corruptione et gratia*, că voinţa generală originară a lui Dumnezeu de a-i mântui pe toţi oamenii înainte de Cădere s-a transformat într-o voinţă particulară de după Cădere de a-i mântui numai pe cei aleşi prin milă. Aceasta este, în linii mari, şi concepţia lui Pascal* din

magnificele sale *Ecrits sur la grâce* (1656-1658); principala realizare a lui Pascal a constat însă în a fi convertit *la volonté générale* dintr-un concept pur teologic în unul social şi politic, prin teza că nu doar Dumnezeu, ci şi oamenii trebuie să „încline" spre ceea ce e general, *particularismul* fiind izvorul tuturor relelor şi îndeosebi al amorului propriu. În anii 1680 Malebranche a resuscitat şi totodată a transformat limbajul voinţei generale şi particulare, spunând că Dumnezeu nu poate mântui pe fiecare om în parte, pentru că modul său de a acţiona este general şi simplu (prin legi uniforme). Că Rousseau era familiarizat cu toate aceste lucruri reiese clar din *Confesiunile* sale (1765-1770), ca şi din corespondenţa teologică dintre St. Preux şi Julie de Wolmar din Cartea a Vl-a *NoiiHeloize* (1761). Înseamnă aceasta că el a folosit noţiunile de *volonté générale* şi *volonté particulière* doar din motive de pietate istorică? Nicidecum. Judith Shklar a argumentat că noţiunea de voinţă generală „exprimă ceea ce el ţinea cel mai mult să spună", că ea este „o transpunere a celei mai esenţiale facultăţi morale individuale" [voliţia] pe tărâmul experienţei publice" (p. 184). Raţiunile pentru care Rousseau a folosit *volonté générale* erau eminamente filosofice – oricât s-ar fi dovedit de potrivită pentru acest scop vechea noţiune teologică. În fond, cuvintele care compun sintagma *volonté générale* – „voinţă" şi „generalitate" – reprezintă două din componentele principale ale gândirii lui Rousseau. „Generalitatea" semnifică supremaţia legii*, educaţia civică prin care suntem scoşi din noi înşine înspre binele general (sau comun) şi virtuţile cetăţeneşti neparticulariste ale Spartei şi ale Romei republicane; iar noţiunea de „voinţă" întruchipează convingerea că „asocierea civilă este actul cel mai voluntar din lume". S-ar putea totuşi pune întrebarea: Cum se împacă insistenţa lui Rousseau asupra autorităţii educative „generalizatoare", atotmodelatoare, cu insistenţa sa asupra alegerii şi a autonomiei personale? Tocmai *prin* teoria sa despre educaţie, care constituie miezul întregii sale filosofii. La sfârşitul perioadei civice, după ce oamenii vor fi fost „denaturaţi" şi transformaţi în cetăţeni, ei vor avea *în sfârşit* cunoaştere civică şi o „voinţă generală", întocmai cum adulţii au în cele din urmă cunoaşterea morală şi independenţa care (în mod necesar) le-a lipsit în copilărie. „Pentru naţiuni, ca şi pentru oameni, există o vreme a tinereţii sau, dacă vreţi, o vreme a maturităţii, care trebuie aşteptată înainte ca ele să fie supuse legilor." Autonomia vine la sfârşitul unui proces, iar voinţa generală este *la urmă* la fel de „luminată" pe cât a fost întotdeauna de „dreaptă". Până la urmă, generalitatea la care ţineau Pascal, Malebranche, Bayle*, Diderot şi Rousseau se dovedeşte a ocupa un loc la jumătatea distanţei dintre *particularitate* şi *generalitate*, iar acea *généralité* este ceva specific francez. Lucrul devine evident dacă privim prin contrast gândirea lor cu cea a lui Kant*, socotit a fi reprezentantul desăvârşit al universalismului raţionalist german („Să nu acţionez niciodată decât în aşa fel încât să vreau ca maxima mea să devină o lege universală (..) raţiunea îmi

impune un respect imediat faţă de o asemenea legislaţie” [universală]) şi cu cea a lui William Blake, considerat un reprezentant tipic al „empirismului” etic englez: „Cel ce vrea să facă bine altuia trebuie să-l facă până în cele mai mărunte lucruri particulare. Voinţa generală este pretextul celui ticălos, ipocrit şi linguşitor.”

Descoperirea unui *etos* situat mai presus de căruntele lucruri particulare”, care ţinteşte *spre* universalitate, dar îşi are raţiunile sale de a nu clădi *pe* raţiune şi de a se mulţumi cu o „generalitate” mai modestă, pledoaria pentru un mod de a voi care este mai presus e cel egoist şi *particulière*, dar totodată nu aspiră la voinţa kantiană, universală, „superioară”, iată în ce constă contribuţia distinctiv franceză la gândirea practică – contribuţie elaborată de Rousseau, care a socializat „voinţa generală” pe care i-o transmiseseră cei mai mari dintre predecesorii săi francezi. M

Bibliografie

Bremer, E., „Les lectures Malebranchistes de Jean-Jacques Rousseau”, în *Études de philosophie moderne*, Paris, Presses Universitaires de France, 1965.

— Postigliola, A.” JDe Malebranche à Rousseau: les apories de la volonté générale et la revanche du «raisonneur violent», în *Annales Jean-Jacques Rousseau*, 39, Geneva, Julien, 1980.

— ♦ Riley, P., *The General Will before Rousseau*: *the Transformation of the Divine into the Civic*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1986.

— Shklar, J.Nt, „General will”, în *Dictionaty of the History of Ideas*, New York, Scribner, 1975. –, *Men and Citizens*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969.

— Wolker, R, „The Influence *of* Diderot on Rousseau”, în *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, vol. CXXXI, Oxford, Voltaire Foundation, 1975.

Voltaire, François-Marie Arouet

(1694-1778) Filosof francez. Voltaire înfăţişa Franţei şi lumii Anglia ca pe o „oglindă a libertăţii”. Spre deosebire însă de Montesquieu*, care elogia Anglia cam în aceiaşi termeni, Voltaire nu era de părere că francezii ar trebui să imite în vreun fel sistemul constituţional englez. Ideile politice ale lui Voltaire erau „englezeşti” numai în sensul că erau derivate din scrierile lui Francis Bacon* şi John Locke*. Inspirându-se din Bacon, Voltaire a dezvoltat

ceea ce criticii săi considerau a fi o versiune sofisticată a aşa-nu-mitei *thèse royale* bourbone din secolul al XVII-lea: a tezei că la un guvernământ bun, drept şi progresist se putea ajunge numai printr-o puternică monarhie modernă centralizată, nestânjenită de relicve politice medievale şi de interese de grup. În ochii lui Voltaire, principalele „relicve” de acest fel în Franţa erau biserica, nobilimea şi curţile de magistraţi suverane

— Numite *parlements* –, despre care nu o dată a spus că nu aveau nimic comun cu ceea ce era numit „parlament” în Anglia, adică adunarea legislativă aleasă. În timp ce Montesquieu vedea în aceste *parlements* şi în biserică stavile în calea despotismului regal, Voltaire le considera principalele organisme asupritoare din Franţa. Nu guvernul regal, ci magistraţii şi clerul erau cei ce îi schingiuiau şi executau pe disidenţii religioşi, ardeau cărţi şi persecutau scriitori ca el. Umilit de nobilimea franceză într-o înfruntare pe care a avut-o în tinereţe cu Rohan-Chabot, Voltaire a rămas toată viaţa adversarul oricărei forme de interes aristocratic şi un susţinător pe faţă al burgheziei. Prin comparaţie, ostilitatea sa faţă de biserică a fost mai temperată; şi cu toate că lua în derâdere biserica *of* icială, nu a fost niciodată un ateu, ci doar un deist – ba chiar un protector al iezuiţilor atunci când Societatea lui Iisus a fost desfiinţată. Experienţa sa la curtea regelui Frederic cel Mare, unde sperase să întruchipeze rolul filosofului în relaţia cu un monarh luminat, a fost în cele din urmă un fiasco; a trebuit să constate că regele nu voia să fie sfătuit, ci linguşit. A rămas totuşi un regalist, şi în anii 1770 a continuat să-l îndemne pe regele Franţei să desfiinţeze menţionatele *parlements*, într-un moment în care opinia publică liberală din Franţa lua în general partea magistraţilor, în ultimii ani de viaţă, când trăia fie la Geneva, fie în vecinătatea ei, Voltaire a devenit un susţinător activ al mişcărilor democratice din acest oraş. Nu era în favoarea unui guvernământ democratic pentru Franţa, tot aşa cum nu dădea prioritate guvernământului republican ca regulă generală, dar era de părere că într-un mic oraş-stat elveţian, cu o îndelungată tradiţie de guvernământ popular, democraţia era cel mai bun sistem posibil. A susţinut, rând pe rând, revendicările cetăţenilor din clasa de mijloc faţă de cârmuitorii patricieni ai Genevei şi revendicările locuitorilor aparţinând claselor de jos împotriva dominaţiei cetăţenilor din clasa de mijloc. În acest context Voltaire a produs o bogată literatură pamfletară „de stânga” şi egalitară, care trebuie înţeleasă ca un mesaj adresat genevezilor, şi nu francezilor. Ar fi o greşeală să o luăm drept o dovadă că Voltaire ar fi devenit republican şi democrat în atitudinea sa faţă de guvernământul din propria-i ţară. Cea mai notabilă contribuţie a lui Voltaire la gândirea politică a epocii sale a fost aceea de exponent al toleranţei şi al drepturilor omului. N-a fost un filosof original, ci s-a mulţumit să preia de la Locke baza teoretică a susţinerilor sale, în ciuda contradicţiei dintre opţiunile de factură *whig* ale

acestuia şi etatismul celuilalt maestru englez al său, Bacon. Ceea ce i-a lipsit însă la capitolele originalitate şi consecvenţă a fost suplinit cu asupra de măsură prin elocvenţă, vitalitate şi stil. A fost, pesemne, cel mai citit şi mai influent scriitor din epoca sa. La puţin timp după moartea sa la vârsta de optzeci şi trei de ani, la Opera din Paris admiratorii săi l-au „încoronat" împărat al imperiului literelor, imperiu pe care el l-a considerat întotdeauna mai mare şi mai universal decât orice regat sau imperiu politic. (*iluminismul francez*) *MC*

Bibliografie

♦ Gay, P., *Voltaires Politics*, Princeton, NJ; Princeton University Press, 1959.

— ♦ Mason, J. R, *Voltaire*, Londra, Granada, 1981. -Voltaire, F.-M., *Œuvres complètes*, vol. 28-29, Paris, Imprimerie de P. Dupont, 1824. *Dicţionarul filosofic*, trad. Şi pref. DeL. Soare, Bucureşti, ESPLA, 1951. - *Candid* (1759), în *Opere alese*, vol. II, trad. de Al. Philippide, Bucureşti, ESLPA, 1959.

— ♦ Wade, I. O., *The IntellectualDevelopment of Voltaire*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1969.

w

Webb, Beatrice (1858-1943) şi Sidney (1859-1947) Reformatori sociali britanici. Membri de frunte ai Societăţii fabiene, soţii Webb au fost cunoscuţi îndeosebi pentru cercetările de istorie economică şi socială, făcute în colaborare. (*fabianism*)

Weber, Max (1864-1920) Economist şi sociolog teoretician german. După studii de istorie a dreptului comercial făcute în tinereţe, Weber s-a impus ca o figură proeminentă a unei noi generaţii de economişti de orientare istorică din Germania anilor 1890. O boală de nervi l-a făcut să se retragă în 1898 din activitatea didactică, fără ca aceasta să afecteze însă producţia sa scrisă, care a acoperit un imens registru tematic. Ceea ce dădea unitate scrierilor sale era preocuparea pentru relaţia reciprocă dintre formaţiunile juridice, politice şi culturale, pe de o parte, şi activitatea economică, pe de alta. Modul său de abordare a acestor probleme a devenit tot mai pronunţat teoretic, ducând la o sistematizare a marilor categorii ale vieţii sociale şi politice atât la nivel general, cât şi la nivelul definirii caracterului specific al civilizaţiei occidentale moderne. Weber a fost, de asemenea, implicat în mod activ şi deseori controversat în problemele politice ale Germaniei wilhelmiene, tratate de el dintr-un punct de vedere naţional-liberal, implicare ce a imprimat

o tentă aparte preocupării sale pentru distincţia dintre ştiinţa socială şi practica politică, şi pentru locul deţinut în cea dintâi de către judecăţile de valoare. Abia într-o perioadă relativ târzie a vieţii a ajuns să considere cercetările sale ca fiind „sociologice”, iar în prezent este considerat unul dintre Părinţii fondatori ai sociologiei. Opera sa este însă prea complexă pentru a putea fi încadrată univoc, fie din unghiul câmpurilor disciplinare, fie din cel al şcolilor de gândire.

În Germania şi-a câştigat reputaţia la început printr-un studiu privind impactul organizării capitaliste asupra latifundiilor de la est de Elba şi implicaţiile ei în sfera dominaţiei politice exercitate de iunkeri în viaţa politică a Germaniei. Weber rămâne însă cel mai cunoscut pentru un studiu mult mai larg, privind originile capitalismului însuşi (*Etica protestantă şi spiritul capitalismului*, 1904-1905). Potrivit tezei acestui studiu, comportamentul de maximizare a profitului, atât de caracteristic pentru burghezie, care în condiţiile capitalismului pe deplin dezvoltat putea fi explicat prin simpla necesitate de a supravieţui într-un mediu concurenţial, nu putea fi explicat la fel în fazele mai timpurii ale dezvoltării capitaliste. Acest comportament a fost produsul unui impuls autonom de a acumula cu mult peste nevoile consumului personal, impuls istoriceşte unic. Sursa acestui impuls Weber o găsea în „ascetismului pământesc” al creştinătăţii reformate, în care s-au îmbinat imperativul muncii metodice ca principală îndatorire a vieţii şi cel al delectării limitate cu roadele acestei munci. Consecinţa neintenţionată a acestei etici, potenţată de presiunile sociale şi psihologice exercitate asupra credinciosului de a-şi dovedi (şi nu câştiga) mântuirea, a fost acumularea de avuţie pentru investiţii. Primii critici ai tezei lui Weber au răstălmăcit-o ca fiind o explicaţie pur culturală a capitalismului, ca şi cum „un baptist siberian sau un locuitor calvinist al Saharei” ar fi trebuit inevitabil să devină un întreprinzător eficient, în realitate, Weber a fost perfect conştient atât de premisele materiale ale dezvoltării capitaliste, cât şi de interesele sociale de care este nevoie pentru susţinerea răspândirii noilor idei. Întrebarea crucială care se pune în legătură cu teza sa este dacă folosirea muncii salariate, care a făcut posibilă în principiu acumularea nelimitată, a făcut-o pe aceasta şi inevitabilă în practică; altfel spus, dacă etica protestantă trebuie considerata drept o *motivaţie* necesară pentru acumularea capitalistă sau mai degrabă drept o *legitimare* a acesteia în faţa unor valori prevalente ce favorizează consumul ostentativ din partea unei clase neocupate cu munca. Problemă, probabil, cu neputinţă de rezolvat în chip concludent, dat fiind că toate exemplele ulterioare de avânt capitalist au fost influenţate de impactul avântului iniţial. Importanţa teoretică a operei lui Weber rezidă însă în contracararea tentativelor reducţioniste de a trata ideile ca nefiind decât un reflex al intereselor materiale, şi nu ca aflându-se în interacţiune cu acestea, sau de a oferi o explicaţie a schimbării sociale

fără referire la motivaţia agenţilor sociali, chiar dacă consecinţele pot fi diferite de cele vizate de aceştia. *Etica protestantă şi spiritul capitalismului* a fost doar prima dintr-un şir de lucrări consacrate eticii economice a marilor religii ale lumii, lucrări al căror scop nu a fost, aşa cum s-a afirmat uneori, de a dovedi teza spiritului capitalist învederând lipsa lui în alte locuri, ci de a elucida caracterul distinctiv al raţionalismului occidental modern. În timp ce raţionalitatea instrumentală constituie, după Weber, o caracteristică universală a acţiunii sociale, numai Occidentul modern a făcut din *calculul* celor mai eficiente mijloace de maximizare a scopului un comportament generalizat. Şi în timp ce alte culturi au încercat să facă inteligibilă lumea prin dezvoltarea de teodicei complicate ori să creeze sisteme lăuntric consistente de etică sau drept, trăsăturile distinctive ale raţionalismului occidental au fost postulatul ştiinţific că toate lucrurile pot fi înţelese de raţiune şi atitudinea, convergentă, de luare în stăpânire practică, prin care se urmărea aducerea lumii sub controlul omului (etica reuşitei), în opera de maturitate a lui Weber capitalismul este înfăţişat ca fiind doar o expresie, şi nu locusul unic al acestui proces de „raţionalizare". Pentru a înţelege istoria modernizării, aceasta trebuia privită ca un ansamblu complex de schimbări interdependente, de la formaţiuni „tradiţionale" la formaţiuni „raţionale", în toate sferele vieţii.

În sfera politică „raţionalitatea" a constituit, în concepţia lui Weber, un principiu de legitimare a autorităţii* distinct, care a determinat, de asemenea, formele dreptului şi ale administraţiei, în societăţile tradiţionale legitimitatea* rezida în persoana stăpânului sau a monarhului prin succesiune ereditară; modul de cârmuire era intens personalizat şi limitat de norme şi obligaţii cutumiare. În contrast cu autoritatea „tradiţională", principiul „raţional" de legitimitate se sprijină pe reguli impersonale, care despart funcţia de persoana care o îndeplineşte şi o eliberează de limitările familiei sau ale gospodăriei. Tot aşa, criteriile de valabilitate a legilor rezidă nu în conţinutul material al acestora, ci în corectitudinea procedurală a instituirii lor, astfel încât procesul de legiferare se eliberează şi el de sub constrângerile normelor tradiţionale. În sfârşit, administraţia „raţionalizată" este exercitată ca o activitate continuă de către profesionişti formaţi şi selecţionaţi după merit, şi nu pe o bază *ad hoc* de către cei din suita personală a şefului politic. Sub toate aceste aspecte „raţionalizarea" a marcat o transformare în sfera de cuprindere şi în adaptabilitatea sistemelor politice şi administrative. Analiza weberiană a „raţionalizării" dezvăluie şi aspecte negative al acestui proces. În concepţia sa, norma procedurală a raţionalităţii instrumentale tinde să se desprindă de scopurile cărora se presupunea că le este subordonată şi să devină prin ea însăşi o valoare socială dominantă, în timp ce formele organizaţionale menite a lărgi puterile umane dobândesc o formidabilă putere proprie. În aceasta rezidă iraţionalitatea organizării raţionale. Weber credea

că ierarhia socială este inevitabilă şi că studierea ei trebuie să evidenţieze relaţia ce există între dimensiunile analitic distincte care sunt statusul, proprietatea şi puterea politică sau organizaţională. Diferitele societăţi puteau fi deosebite una de alta după precumpănirea uneia dintre dimensiuni asupra celorlalte. Dacă în capitalismul timpuriu aceasta a fost proprietatea, în capitalismul dezvoltat este puterea organizaţională. Imperativele acesteia din urmă, şi nu cele ale proprietăţii determină subordonarea muncitorului la locul de muncă, subordonare ce s-ar perpetua şi într-un sistem cu proprietate socială. Un element central al criticii lui Weber ia adresa socialismului l-a constituit ideea că încercarea de a înlocui „anarhia" pieţei şi de a înfăptui o mai mare egalitate prin planificare socială ar antrena o enormă expansiune a puterii birocratice şi, ca atare, lipsa de libertate şi stagnarea economică. Menţinerea pieţei şi a proprietăţii private erau necesare, după părerea sa, pentru a exista concurenţă între o pluralitate de puteri sociale şi pentru a fi garantată libertatea individului. O problemă practică importantă a fost, astfel, pentru Weber cea a modalităţilor de îngrădire a expansiunii birocraţiei*. O alta privea posibilitatea de a supune administraţia birocratică controlului politic. Această din urmă problemă deţine un loc central în teoria sa privind democraţia cu conducere competitivă. În sociologia politică weberiană, pe lângă principiile de legitimitate „tradiţional" şi „raţional", apare şi un al treilea principiu, cel „carisma-ţic". Acesta trimite la o autoritate ce derivă din persoana liderului însuşi şi din puterea imperativă a mesajului său, şi nu din tradiţie sau din regulile aferente unei funcţii particulare. Acest principiu a reprezentat o forţă specific inovatoare, nerutinieră în viaţa socială. Pentru impunerea controlului asupra administraţiei birocratice şi protejarea inovaţiei faţă de tendinţele conservatoare ale acesteia este, de aceea, de importanţă crucială ca în procesul politic să se lase spaţiu de acţiune principiului carismatic. Lucru ce putea fi asigurat, credea Weber, de circumstanţele politicii electorale de masă. El a remarcat că în condiţiile sufragiului universal alegerile deveneau o formă de plebiscit în favoarea sau împotriva liderilor de partid şi amplificau posibilităţile acestora de a determina orientările politice peste capul reprezentanţilor parlamentari individuali şi al membrilor de rând ai partidelor. Tocmai datorită preţului pe care-l pune pe calităţile liderilor politici şi datorită iniţiativei pe care le-o acordă, şi nu în temeiul vreunui principiu de suveranitate populară, considerată de el fictivă, putea fi justificată, credea Weber, democraţia de masă. La baza concepţiei lui Weber despre democraţie ca procedura de producere a conducerii politice stă o asumpţie filosofică – aceea că principiile sau valorile politice n-ar putea izvorî din raţiune sau din procesul istoric, ci ar fi expresia unei opţiuni şi angajări subiective. Această perspectivă post-nietzscheană a avut consecinţe însemnate pentru o seamă de zone ale gândirii. Ea a dat naştere unei teorii a liberalismului* în care locul central îl ocupă nu o doctrină a drepturilor

naturale, ci instituţiile şi procedurile de natură să dea expresie unei pluralităţi de valori aflate în competiţie în cadrul societăţii şi să asigure adaptarea lor reciprocă. La nivel metodologic, menţionata perspectivă a antrenat o disjuncţie radicală între domeniul pur subiectiv al judecăţilor de valoare şi procedeele şi concluziile obiective ale ştiinţei empirice. Idealul weberian pentru ştiinţele sociale a fost unul de neutralitate axiologică. El recunoştea însă totodată că orientarea cercetării şi a formării de concepte în ştiinţele sociale este dependentă de relevanţa ei pentru valorile sociale şi că acestea sunt supuse schimbării istorice. Este controversat în ce măsură acest criteriu al relevanţei axiologice subminează obiectivul neutralităţii valorice sau distincţia profundă pe care Weber a încercat s-o traseze între ştiinţa socială şi practica politică.

În toate chestiunile menţionate mai sus poziţiile lui Weber pot fi puse în contrast cu cele ale marxismului*. Opera sa a fost deseori caracterizată drept o „ripostă burgheză" dată lui Marx*. Fapt e că ori de câte ori a luat poziţie explicită faţă de marxism, Weber a criticat versiunile mai puţin nuanţate ale acestuia din vremea sa iar între opera celor doi se pot identifica importante zone de compatibilitate. Weber hu a fost pur şi simplu un „individualist metodologic", ci, asemenea lui Marx, a căutat o integrare între structură, cultură şi interesele sociale în cadrul explicaţiei istorice; metoda tipurilor ideale preconizată de el nu a fost chiar atât de diferita de metoda abstracţiei preconizată de Marx şi implica aceeaşi insistenţă asupra specificităţii istorice; asemenea lui Marx, şi el a considerat că puterea socială şi relaţiile de clasă sunt de importanţa centrală pentru înţelegerea societăţii. Cu toate acestea, rămân unele deosebiri fundamentale în caracterizările date capitalismului şi în evaluarea locului său în teoria socială, deosebiri ce o traduc pe aceea dintre o perspectivă socialistă şi una liberală. În ele se reflectă şi anumite deosebiri ţinând de perioadă şi loc. Modelul marxian al capitalismului a fost elaborat în Marea Britanie în perioada de apogeu a capitalismului liberal, pe când modelul weberian al birocraţiei a fost elaborat în Germania într-o perioadă când capitalismul îmbrăca forme tot mai organizate şi mai monopoliste. Traiectul academic personal al lui Weber – de la studiul capitalismului însuşi spre tematica raţionalizării şi a organizării birocratice, şi de la economia politică la sociologie – poate fi considerat drept un reflex al unei reorientări mai generale în preocupările ştiinţelor sociale, ca reacţie la principalele schimbări istorice din respectiva perioadă. Dfî

Bibliografie

♦ Beetham, D., *Max Weber and the Theory of Modern Politics*, ed. A II-a, Cambridge, Polity, 1985.

— Löwith, D., *Max Weber and Karl Marx*, Londra, Allen & Unwin, 1982.

— Mommsen, W. J., *TheAgeofBureaucracy*, Oxford, Blackwell, 1974.

— ♦ –, *Max Weber and German Politics 1890-1920*, Chicago, University *of* Chicago Press, 1985.

— ♦ Roth, G. Şi W. Schluchter, *Max Weber s Vision of History*, Berkeley, University *of* California Press, 1979.

— Weber, M., *Max Weber*: *a Biography*, trad. de H. Zohn, New York, Wiley, 1975. –, *Economy and Society*, New York, Bedminster, 1968.

— *The Methodology of the Social Sciences*, New York, Free Press, 1949.

— *Etica protestantă şi spiritul capitalismului*, trad. de I. Lem-nij, Bucureşti, Humanitas, 1993.

— *Sélections în Translation*, ed. W. G. Runciman, trad. de E. Matthews, Cambridge, Cambridge University Press, 1978.

Wefl, Simone (1909-1943) Gânditoare socială şi religioasă franceză. În ciuda morţii sale premature, Simone Weil a exercitat o influenţă considerabilă asupra filosofiei, religiei şi gândirii politice posthelice. Născută şi educată la Paris, a fost puternic influenţată de profesorul său, filosoful Alain (Emile Charrier, 1868-1951), de la care a preluat o perspectivă filosofică distinctă derivată din Descartes, Spinoza*, Rousseau* şi Kant*. Şi-a încheiat studiile la École Normale Supérieure, dar după o scurtă perioadă de activitate didactică a abandonat cariera universitară. A ţinut neapărat să înţeleagă şi să trăiască personal situaţia de muncitor manual, drept care, în 1934, a petrecut nouă luni ca muncitoare necalificată în diferite fabrici. A fost influenţată profund de această experienţă, în care a simţit că primise „pentru totdeauna însemnul de sclav”. În această perioadă a scris un număr de eseuri privind viaţa politică europeană contemporană şi condiţiile muncii de fabrică, dintre care cel mai important a fost *Réflexions sur les causes de la liberté et de l’oppresssion* (1955). La izbucnirea celui de-al doilea război mondial s-a mutat, împreună cu familia sa, de origine evreiască, întâi la Marsilia, în 1940, iar apoi în Statele Unite, în 1942. În noiembrie 1942 dorinţa ei de a se afla cât mai aproape de cei ce sufereau în Europa s-a împlinit: Simone Weil s-a alăturat la Londra Francezilor Liberi, pentru care a scris cea mai cunoscută lucrare a sa, *L * Enracinement* (1949), abordând aici problemele cu care urmau să se confrunte francezii în perioada de după război în încercarea de a-şi recupera rădăcinile spirituale. Sănătatea i se şubrezise deja în urma numeroaselor

privaţiuni autoimpuse şi a deselor îmbolnăviri, iar la Londra s-a înrăutăţit şi mai mult ca urmare a refuzului de a mânca mai mult decât primeau pe atunci compatrioţii săi din Franţa sub formă de raţii. A murit în august 1943 într-un sanatoriu din Kent. După război i-au fost publicate în Franţa peste cincisprezece volume de scrieri diverse, cele mai multe fiind traduse şi în engleză.

Scrierile Simonei Weil se împart în două perioade, deşi între ele există o continuitate notabilă. Prima perioadă ar putea fi numită „raţionalistă" şi se caracterizează prin importante analize consacrate situaţiei sociale a muncitorului manual şi criticii marxismului şi a noţiunii de progres tehnologic. Perioada a doua, de după 1937, ar putea fi numită „mistică", deşi gânditoarea nu a abdicat niciodată de la ataşamentul său faţă de înţelegerea raţională, în această a doua fază a dezvoltat într-o manieră impresionantă intuiţiile sale importante cu privire la filosofia antică şi la creştinism, care i-au adus o reputaţie considerabilă de mistic creştin, cu toate că, fidelă convingerilor sale, ea a refuzat botezul. În gândirea sa socială, Simone Weil a pus accentul pe valoarea spirituală a muncii fizice, a oferit o viziune despre o societate posteapitalistă în care să dispară separaţia dintre munca fizică şi cea intelectuală şi a construit o teorie politică bazată pe îndatoriri în locul drepturilor, îndatoriri menite a satisface cele mai profunde nevoi spiri-tuale. Fr

Bibliografie

♦ Petrement, S., *Simone Weil*: *A Life*, trad. de R. Rosenthal, Oxford, Mowbray, 1977.

— ♦ Rosen, f., „Marxism, mysticism and li-berty: the influence *of* Simone Weil on Albert Camus", în *Political Theory* 7 (1979), pp. 301-319.

— Weil, S., *L Enracinement*. *Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, Paris, Gallimard, 1950. –, *La Condition ouvrière*, Paris, Gallimard, 1951.

— *Oppression et liberté*, Paris, Gallimard, 1955. –, *Écrits historiques et politiques*, Paris, Gallimard, 1960.

Winstanley, Gérard (c. 1609-1660) Pamfletar radical britanic, lider al mişcării *digger*-*Wov* în timpul Războiului civil englez. Cea mai cunoscută scriere a sa a fost *The Laws of Free-dom inaPlatform* (1652). (*levellieri*)

Wollstonecraft, Mary (1759-1797) Autoare de scrieri politice şi sociale, romancieră, recenzentă şi eseistă britanică. Este considerată de mult pioniera

intelectuală a feminismului* modern. Cea mai de răsunet lucrare a sa, *A Vindication of the Rights of Wo-man* (1792), a exercitat o influenţă tară egal printre susţinătorii egalităţii dintre sexe înainte de apariţia cărţii lui J. S. Mill* *The Subjection of Women* (11569). Viaţa ei personală dificilă, donchihotescă (descrisă de soţul ei, William Godwin*, într-o carte de memorii publicată postum) i-a şocat şi deopotrivă fascinat pe contemporani şi a prilejuit ulterior numeroase biografii, în cele două secole care s-au scurs de la moartea sa, Mary Wollstonecraft şi opera sa au căpătat o semnificaţie simbolică neegalată de nicio altă feministă britanică din generaţia ei sau din cele de mai târziu. Cu toate acestea, sau poate tocmai din acest motiv, substanţa gândirii sale politice şi sociale a rămas insuficient explorată. Argumentele dezvoltate în *Vindication* – complexe, fragmentate, în parte preluate din alte surse, dar izbitor de inovatoare – n-au beneficiat decât de analize sumare; celorlalte scrieri ale sale (printre care două romane, o replică la *Reflecţiile* lui Burke despre Revoluţia franceză şi o istorie a acestei revoluţii) nu li s-a acordat prea mare atenţie. Istoriile gândirii politice, dacă în genere o menţionează, o prezintă ca pe o figură minoră în cadrul tradiţiei numite când „liberalism lockean", când, radicalismul drepturilor naturale", când „individualism posesiv". Iar feminismul ei este şi el de obicei privit doar ca o aplicare a perspectivelor egalitare ale liberalismului clasic la poziţia femeilor în societate. Istoricii feminismului au preluat cel mai adesea în mod necritic această apreciere, adău-gându-i ideea (marxistă sau cvasi-marxistă) că liberalismul secolului al XVIII-lea a fost o ideologie a burgheziei în ascensiune. Drept urmare, Mary Wollstonecraft este prezentată ca un reformator exponent al clasei de mijloc, preocupată să asigure sexului femeiesc acces egal la privilegiile la care aspiră bărbaţii din această clasă. Dintr-o astfel de perspectivă nu pot fi adecvat înţelese nici stilul radicalismului politic şi social din care a luat naştere feminismul (*radicalii britanici*), nici caracterul specific al discursului feminist însuşi. Preocuparea centrală în *Vindication* nu o constituie poziţia femeilor din clasa de mijloc de membri subordonaţi ai unei clase în ascensiune şi (în pofida titlului) nici lipsa de drepturi juridice, politice sau economice ale femeilor în general. Ci, ca şi în cazul majorităţii scrierilor lui Mary Wollstonecraft, este vorba de un studiu foarte complex al feminităţii ca atare, de o explorare profundă a ceea ce autoarea numeşte „deosebirea de sex" şi a implicaţiilor acesteia pentru experienţa socială şi subiectivă a femeilor. Scrisă într-o epocă în care natura şi aptitudinile femeii erau identificate aproape în întregime cu funcţiile ei sexuale, *Vindication* este înainte de toate o virulentă polemică împotriva închiderii sufletului feminin în cadrul strâmt al sexualităţii. Subjugarea minţii faţă de corp, a sufletului faţă de senzualitate, susţine autoarea, înrobeşte şi corupe femeia – şi, prin ea, întreaga societate. Împotriva acestei definiţii predominante a eternei Eva, ea oferă o viziune alternativă a spiritului din fire nediferenţiat în sexe – esenţa

raţională, morală a fiecărui individ –, a cărui eliberare de senzualismul artificial indus va ridica femeia din robie la un statut de subiect deplin şi independent, „de fiinţă umană mai presus de deosebirea de sex”. Acest proiect nu i-a aparţinut doar lui Mary Wollstonecraft, ci a fost o componentă a tradiţiei feministe timpurii în ansamblu. Egalitatea *of* icială cu bărbaţii, deşi constituie, fără îndoială, un obiectiv cheie, era îndeobşte considerată subsidiară transformării radicale a feminităţii înseşi, unei „revoluţionari în modul de a fi al femeilor”, cum spunea autoarea, ce avea să transforme întreaga dimensiune subiectivă a raporturilor dintre bărbaţi şi femei.

Privind proiectul feminist al lui Mary Wollstonecraft într-o asemenea lumină, putem înţelege mult mai bine şi relaţiile sale cu tradiţiile intelectuale din vremea sa. Ca ideolog politic, ea s-a alăturat acelui curent vizionar, cu aspiraţii de regenerare generală, al radicalismului democratic (influenţat profund de Rousseau*) cultivat în cercul godwinian-iacobin din care şi ea făcea parte. Unul dintre elementele cele mai puţin explorate ale radicalismului de această factură l-a constituit preocuparea pentru statornicirea unei ordini corecte în rarxrturile dintre sexe, menită a furniza cheia crcării unei ordini sociale drepte (aspiraţie preluată de romantism* şi ulterior de socialismul utopic). Ideile feministe ale lui Mary Wollstonecraft făceau parte în mod evident dintr-un program mai larg privind relaţiile dintre sexe, comun majorităţii liderilor radicali ai timpului, program ce devenise, în urma panicii contrarevoluţionare din Marea Britanie, ţinta unui atac furibund din partea conservatorilor. Mary Wollstonecraft personal a devenit obiectul atâtor defăimări, încât încă din anii 1880 mulţi feminişti pregetau să şi-o revendice ca precursor politic sau dacă totuşi o făceau, o făceau încadrând-o în tradiţia azi perfect respectabilă a politicii liberale, ignorând cu grijă acele trăsături ale radicalismului său care treceau dincolo de acest cadru. Studiile actuale însă, sub influenţa mişcării feministe contemporane, recuperează şi reafirmă radicalismul feminist al lui Mary Wollstonecraft atât în contextul epocii sale, cât şi în raport cu preocupările feminismului din ultima parte a secolului al XX-lea.

BGT

Bibliografie

Eisenstein, Z., *The Radical Future of Liberat Feminism*, cap. 5, Londra, Longman, 1981.

— Poovey, M, *The Proper Lady and the Woman Writer*, Londra, University *of* Chicago Press, 1984.

— ♦ Taylor, B., *Eve and the New Jerusalem*: *Socialism and Feminism în*

the Nineteenth Century, cap. 1, Londra, Virago, 1983.

— ♦ Todd, J., *Mary Wollstonecraft*: *an Annotated Bibliography*, Londra, Garland, 1976.

— Wardle, R., *Mary Wollstonecraft*: *a Critical Biography*, Lincoln, University *of* Kansas Press, 1966.

— Wollstonecraft, *M.*, *A Vindication of the Rights of Woman*, ed. M. Kramnick, Harmondsworth, Penguin, 1982.

Redactor VLAD RUSSO Tehnoredactor DANIELA DUMITRESCU

Corectori

MIOARA MUŞUROIU şi MARIA NICOLAU

Apărut 2006 BUCUREŞTI – ROMÂNIA

Tipărit la: riUrf0722 829 408